

ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ ХАКАСИЯ
МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ ХАКАСИЯ
АДМИНИСТРАЦИЯ АСКИЗСКОГО РАЙОНА
ХАКАССКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ

НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ ЮЖНОЙ СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

**Материалы Четвертой Международной научной конференции,
посвященной 155-летию со дня рождения хакасского ученого, тюрколога,
доктора сравнительного языкознания, востоковеда, профессора
Императорского Казанского университета Николая Федоровича Катанова
(27–29 сентября 2017 года)**

АБАКАН
ХАКАССКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
2017

*Печатается в рамках проекта регионального конкурса
Российского гуманитарного научного фонда № 17-14-19501*

Рецензенты:

доктор филологических наук, профессор *В. Г. Карпов*
кандидат исторических наук, доцент *М. Г. Степанов*

Редакционная коллегия:

отв. редактор доктор исторических наук, профессор *В. Н. Тузужекова*;
отв. секретарь *Т. Г. Великих*;
кандидат исторических наук *Н. А. Данькина*,
кандидат исторических наук *Ю. Н. Есин*,
кандидат географических наук *Е. В. Самрина*,
кандидат филологических наук *В. В. Субракова*,
кандидат исторических наук *В. К. Чертыков*,
кандидат филологических наук *Н. С. Чистобаева*

Народы и культуры Южной Сибири и сопредельных территорий. Материалы Четвертой Международной научной конференции, посвященной 155-летию со дня рождения хакасского ученого, тюрколога, доктора сравнительного языкознания, востоковеда, профессора Императорского Казанского университета Николая Федоровича Катанова (27–29 сентября 2017 года). – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2017. – 292 с.

ISBN 978-5-7091-0794-6

УДК 316.7
ББК 63.3 (2РОС)

СОДЕРЖАНИЕ

К 155-летию ХАКАССКОГО УЧЕНОГО, ТЮРКОЛОГА, ДОКТОРА СРАВНИТЕЛЬНОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ, ВОСТОКОВЕДА Н.Ф. КАТАНОВА

<i>Тугужекова В. Н.</i> Николай Федорович Катанов – классик российского востоковедения (к 155-летию со дня рождения)	6
<i>Валеев Р. М., Тугужекова В. Н., Валеева Р. З., Мартынов Д. Е., Минеева М. С.</i> Неопубликованное наследие Н. Ф. Катанова и дневник путешествия в Русский Туркестан (Семиречье и Тарбагатай) (1891–1892)	9
<i>Валеев Р. М. Валеева Р. З.</i> Профессор Н. Ф. Катанов и университетская тюркология в Казани на рубеже веков	17
<i>Шалғынбай Ж. Ж.</i> Н. Ф. Катанов и цензура казахской книги начала XX в.	23
<i>Хабибуллин М. З.</i> Н. Ф. Катанов и миссионерский историко-этнографический музей Казанской духовной академии: изучение и сохранение историко-культурного наследия народов Сибири, Саяно-Алтая и сопредельных территорий	26
<i>Викторова А. С.</i> Вклад Н. Ф. Катанова в развитие этнографического знания в Казанском федеральном университете (на примере шаманской коллекции)	29
<i>Нилогов А. С.</i> О находке метрической записи о рождении/крещении Н. Ф. Катанова	30
<i>Каксин А. Д.</i> Н. Ф. Катанов (1862–1922): вехи жизни и научного поиска	31
<i>Кокова А. Г.</i> Наследие Н. Ф. Катанова в учебно-воспитательном процессе	34

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

<i>Коломыц Д. М.</i> Возможности существования скифских государств в Евразии	36
<i>Смадияров С. А.</i> Династийные браки и их роль в межгосударственных отношениях тюркских народов (VI–VIII вв.)	38
<i>Бурханов А. А.</i> Взаимодействие культур и народов Восточного Закарья в VII–XVIII вв.	41
<i>Рыбаков Н. И.</i> Новые сведения о манихействе у енисейских кыргызов: VIII – IX вв.	45
<i>Фукалов И. А.</i> Сакральные титулы правителей енисейских кыргызов в VII–IX вв.	48
<i>Темплинг В. Я.</i> Новый источник по истории христианизации народов Саяно-Алтая в XVIII в.	52
<i>Абсалямова Ю. А.</i> Гора в традиционных представлениях башкир	55
<i>Алламуратова Л. Х.</i> Дорога в традиционных представлениях башкир	58
<i>Атдаев С. Д., Бурханов А. А.</i> Образ пиров-покровителей в духовной жизни туркмен	61
<i>Атдаев С. Д., Бурханов А. А., Валеев Р. М.</i> Традиции рыбной ловли у прикаспийских и приамударьинских туркмен (экологический аспект)	65
<i>Арвас А.</i> «Ритуал равенства» в Хакасии	67
<i>Абдимиталип уулу Нурсултан</i> Словарь Махмуда Кашгари «Дивани Лугатит Тюрк» как источник по этнографии хакасов (на примере традиционных игр)	69
<i>Боргояков С. А.</i> Генезис идентичности хакасов: от народности к этнонации и проблемы укрепления этнокультурной идентичности	71
<i>Мурзакметов А. К.</i> Кыргызско-хакасские этнокультурные параллели	77
<i>Даваа Е. К.</i> Природоохранные традиции в культуре тувинцев	80
<i>Санчай Ч. Х.</i> Семантика танца и символическая пластика в обрядовой системе тувинцев	82
<i>Тезич М. Дж.</i> Шаманизм как этнокультурная среда и идентичность (на примерах Республик Бурятия и Тыва)	84
<i>Санжиева Т. Е.</i> Крещение хоринских бурят по материалам Степной думы	88
<i>Орлова Е. А.</i> Домашняя утварь как материальное воплощение. Идеи плодородия в шорской культуре	91
<i>Ушницкий В. В.</i> Описание жертвоприношения лошади в якутской и в североалтайской традициях: сравнение обряда «тайылга» с «ытык»	94
<i>Мигранова Э. В.</i> О влиянии ландшафта на формирование традиций питания башкир	95
<i>Самрина Е. В.</i> Хакасские баи XVIII–XIX вв. (хозяйственная, служебная деятельность и социокультурный облик)	98
<i>Дары-Сурун С. А.</i> Экспедиция Г. Н. Потанина (1876–1877) в Туву и его деятельность	101
<i>Сатаева С. А.</i> Вопросы достоверности фотодокументов из личных фондов путешественников и фотографов как исторических источников в изучении казахской истории конца XIX и начала XX вв.	104

<i>Кискидосова Т. А.</i> Хозяйственная деятельность жителей Красноярска во второй половине XIX в.	107
<i>Корнеева Г. А.</i> Предистория идеологического, политического и организационного оформления правомонархического движения в позднеимперской России	109
<i>Шекшеев А. П.</i> Под терновым венцом: участники Гражданской войны на Енисее в 1920–1930-е гг.	119
<i>Барабаш В. П., Роль, А. А.</i> Кенеля в сохранении и изучении музыкального наследия народов Горной Шории и Хакасии	125
<i>Данькина Н. А.</i> Отечественная историография исследования интеллигенции Восточной Сибири	129
<i>Харин В. В.</i> Земная тайна созвездия Большой Медведицы	134

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНИЧЕСКИЕ И ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

<i>Кимеев В. М.</i> Современный подход к изучению проблем этнокультурных взаимодействий народов Саяно-Алтая	138
<i>Кошман Т. В.</i> Малые этнические группы в условиях межэтнических взаимодействий (на примере финно-угорских групп Казахстана)	139
<i>Анайбан З. В.</i> Социально-экономические процессы в Туве: современное состояние и перспективы развития	142
<i>Ярков А. П.</i> Исламский «след» в истории Хакасии и жизни её населения	145
<i>Сороковых Г. В.</i> Формирование культуры имиджевой деятельности отечественного руководителя образовательной организации	149
<i>Лушников О. Л.</i> Особенности структуры сельского расселения Хакасии: современное состояние	151
<i>Каденова Ж. Т.</i> Роль народной педагогики в формировании личности	154
<i>Гадиров С. И.-О.</i> Некоторые проблемные аспекты при изучении субъективных признаков уголовной ответственности и профилактики хулиганских действий	156

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЮРКСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

<i>Селютин И. Я., Уртегешев Н. С.</i> Инновационные фонетические процессы в позициях сандхи в аналитических формах тюркского глагола как индикаторы языковой сложности	159
<i>Субракова В. В.</i> Артикуляторные характеристики малозумных согласных (кызыльский диалект)	163
<i>Симчит Кызыл-Маадыр, Н. Ф.</i> Катанов и тюркская руника	167
<i>Серээдар Н. Ч.</i> «Опыт исследования урянхайского языка» Н. Ф. Катанова – фундаментальный труд по тувинскому языку	169
<i>Чертыкова М. Д.</i> Языковая концептуализация экспериентального статуса восприятия (на материале хакасского языка)	173
<i>Белоглазов П. Е.</i> Корневые слова, образованные присоединением мертвых аффиксов в хакасском языке	176
<i>Кызласов А. С.</i> Лексико-семантические особенности литературно-разговорной речи хакасов	178
<i>Ефремов Н. Н.</i> Компаративные конструкции в якутском и алтайском языках (сравнительно-сопоставительное описание)	181
<i>Тюнтешева Е. В., Озонова А. А.</i> Глаголы, связанные с традиционными промыслами, в северных диалектах алтайского языка в сравнении с другими южносибирскими тюркскими языками	185
<i>Дамбуев И. А.</i> Актуальные вопросы нормализации топонимов в Республике Хакасия	188
<i>Цыбенова Ч. С.</i> Современные подходы к исследованию языковой ситуации (на примере Республики Бурятия)	191
<i>Шестакова П. П.</i> Соматические фразеологические единицы с пространственной семантикой в якутском и казахском языках	194
<i>Портнягина Л. В.</i> Сложноподчиненные предложения причины в функциональных стилях	195
<i>Николаев Е. Р.</i> Параллелизмы в хакасском и якутском антропонимиконах	197
<i>Мальцева В. С.</i> «Грамматика хакасского языка» как источник: показатель -чат в тексте и примерах	200
<i>Шеймович А. В.</i> Терминологические соответствия между «Моделью изменяемой хакасской словоформы» и традиционной хакасской грамматикой	203
<i>Чебоचाкова И. М.</i> Сложные слова с компонентами харах и көс ‘глаз’ в хакасском языке	213
<i>Каскаракова З. Е.</i> Флоронимы с компонентами-зоонимами в хакасском языке	215
<i>Султрекова З. И.</i> Образование и спряжение глагола простой формы условного наклонения в современном хакасском языке в сравнении с тюркскими языками Южной Сибири (алтайским, тувинским, шорским)	217
<i>Цыбенов Б. Д.</i> К изучению лексических особенностей даурского языка	219
<i>Абдуллаев С. Н., Ногоева Ч. А.</i> Транскультурализм и вопросы развития современной тюркологии	222
<i>Чучва Л. М.</i> Тематическая типология сложных слов в современном русском языке	224
<i>Дуйшеев Ж.</i> Тувинско-кыргызские языковые параллели	225

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФОЛЬКЛОРА И ЛИТЕРАТУРЫ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

<i>Кузембай С. А.</i> Образ коня в духовной культуре казахов	227
<i>Николаева Н. Н.</i> Портрет эпической героини в героическом эпосе бурят и хакасов (традиционные формулы и типические места)	232
<i>Хертек Л. К.</i> Сравнение как отражение эпической картины мира (на материале тувинских героических сказаний)	237
<i>Захарова А. М.</i> Вербализация сравнения в героическом эпосе П. А. Ойунского «Ньургун Боотур Стремительный» в сравнении с алтайским эпосом «Маадай Кара»	240
<i>Бавдинов Р. Р., Жапарова А. А.</i> Обрядово-ритуальная культура уйгуров Казахстана: традиции и инновации ...	242
<i>Чаптыкова Ю. И.</i> О вариантах мифологического рассказа о двух духах-хозяевах огня в хакасском фольклоре	244
<i>Кошелева А. Л.</i> Предания хакасов (кип-чоох), записанные Н. Ф. Катановым (1889–1892): жанрово-стилистическое своеобразие, типология	247
<i>Гусейнов Г.-Р. А.-К., Мугумова А. Л.</i> Об отражении связей с тюркскими народами в языке фольклора терского казачества	255
<i>Лиморенко Ю. В.</i> Перевод фольклорного текста как исследовательская задача (на материале перевода образцов фольклора тунгусоязычных народов Сибири)	258
<i>Бакиева Г. Т., Тимофеева А. М.</i> Лингвостилистические особенности пословиц и поговорок сибирских татар	260
<i>Бичеев Б. А.</i> «История Унекер Торлику хана»: трансформация письменного текста в устную форму	263
<i>Андылырова В. Ю.</i> Сравнительно-сопоставительное исследование образности фразеологизмов в произведении А. Е. Кулаковского «Скупой богач»	266
<i>Мухаметзянова Л. Х.</i> К вопросу трансформации фольклорных и древнелитературных традиций тюрков: две разновидности эпического наследия	267
<i>Соегов М.</i> Туркменский тэзка знаменитого героя Льва Толстого – Хаджи-Мурат (и его современники в водовороте социальных потрясений своей эпохи)	271
<i>Утемуратова Х. К., Отениязов П. Ж.</i> Роль каракалпакских сказок и легенд в становлении исторического романа	274
<i>Монгуш Е. Д.</i> Идеино-эстетическое и жанровое своеобразие прозы О. К. Саган-оола	275
<i>Рахматуллина З. Т.</i> Религиозный конфликт в современных башкирских драматических произведениях	277
<i>Челтыгмашева Л. В.</i> Жанрово-стилистическое своеобразие романа А. Халларова «Незримый всадник»	279
<i>Васькив Н. С.</i> Алтай в украинском путевом очерке 1930-х гг.	283
Сведения об авторах	287

**К 155-летию ХАКАССКОГО УЧЕНОГО, ТЮРКОЛОГА,
ДОКТОРА СРАВНИТЕЛЬНОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ, ВОСТОКОВЕДА
Н. Ф. КАТАНОВА**

В. Н. Тугужева

**НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ КАТАНОВ – КЛАССИК РОССИЙСКОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
(к 155-летию со дня рождения)**

Николай Федорович Катанов – выдающийся востоковед-тюрколог, просветитель и мыслитель, педагогическая, научная и общественная деятельность которого связана с рубежом XIX–XX вв.: тремя революциями (1905–1907) и 1917 (февраль и октябрь).

Многогранная деятельность Н. Ф. Катанова – учеба на восточном факультете Санкт-Петербургского университета (1884–1888), научная экспедиция в Южную Сибирь и Восточный Туркестан (1889–1892), последующие экспедиции, преподавательская работа в университете, духовной академии и в ряде других высших учебных заведениях в Казани (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, Сынцзяня, Поволжья и Приуралья.

В востоковедении Н. Ф. Катанов известен как ученый энциклопедист. Широкий диапазон интересов ученого – язык, литература, фольклор, история, археология, этнография, нумизматика, музееведение... Область его научных интересов соприкасалась не только с историей и культурой тюркоязычных народов, но и славянских, угро-финских, китайского, японского, арабского, персидского, индийского народов. Он владел почти всеми европейскими языками, многими восточными языками, зная также древние и мертвые классические языки, свободно читал тюркские руны, шумерскую клинопись, египетские и китайские иероглифы, санскритское письмо, арабскую вязь, древнеуйгурскую и арамейскую графику [1]. Биографы Н. Ф. Катанова сообщают, что он в своих трудах использовал данные 114 языков народов мира [2].

Биография и творчество профессора Н. Ф. Катанова «занимает видное место в классическом наследии отечественной тюркологии» (С. Н. Иванов) [3] XIX–XX вв. Российская ориентальная историко-научная и просветительская литература 20–90-х гг. XX в. и начала XXI в., посвященная жизни и деятельности профессора Казанского университета Н. Ф. Катанова раскрывает основные этапы и особенности его творчества и бесценного наследия [4]. Сформировались и развиваются разноплановые исследования катановского наследия, научной биографии, роли ученого в отечественной истории тюркологии и культуре народов России.

Изучение биографии и наследия Н. Ф. Катанова в России XX в. связано со следующими основными хронологическими всплесками научного и общественного интереса: 1920-е гг.; 1950-е – первая по-

ловина 1970-х гг.; 1980–1990-е гг. и постсоветский период (1990-е – 2017 гг.).

Нами совместно с профессором Р. М. Валеевым подробно дается историографический анализ жизни и деятельности Н. Ф. Катанова, в представляемой для презентации «Дневника путешествия по Сибири, Дзунгарии и восточному Туркестану» (2017).

Позвольте остановиться на тех значимых работах, вышедших к 150-летию со дня рождения Н. Ф. Катанова, прежде всего опубликованы в 2-томах материалы Международной конференции, посвященной данной юбилейной дате [5], переиздан фундаментальный труд «Образцы народной литературы тюркских племен» со статьей профессора А. Л. Кошелевой «О труде Н. Ф. Катанова «Образцы народной литературы тюркских племен» [6], переиздана работа И. Ф. Кокковой «Николай Федорович Катанов. Документальная повесть о выдающемся российском востоковеде» [7], в Индии журнал «Himalayan and Central Asian Studies» (April-June, 2013) был посвящен наследию Н. Ф. Катанова [8], Н. Ф. Катанов. Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году [9] и др. К 155-летию со дня рождения Н. Ф. Катанова изданы: Эпистолярное наследие Н. Ф. Катанова [10], его путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану [11], этот дневник Н. Ф. Катанова издается впервые. Впервые в этом году мы издали работу Н. Ф. Катанова «Татарский (хакасский) язык (сагайское наречие (диалект). Часть I. Грамматика. (Рук. фонд ХакНИИЯЛИ, ф. 300) [12].

Впереди с учеными Казани у нас много планов по дальнейшему изучению и популяризации наследия Н. Ф. Катанова.

Вслед за тувинскими учеными, которые первыми опубликовали Дневник путешествия Н. Ф. Катанова по Урянхаю [13], который он посетил с 13 марта по 30 августа 1889 г., а уже 26 сентября находясь в селе Аскыз (Аскиз), он начисто переписал дневниковые записи, подготовил рукопись к печати. Однако, как позже отмечал сам Н. Ф. Катанов (1904), «Академия Наук едва, при моих постоянных напоминаниях, напечатала одну шестую часть. На печатание остального понадобится еще 75 лет» [14].

Указом императора Александра III от 22 декабря 1888 г. Н. Ф. Катанов был командирован за границу.

Не случайно его, молодого ученого, Академия Наук и Совет русского географического общества направляют в сложную и длительную экспедицию в Сибирь и Восточный Туркестан (1888–1892).

Эта экспедиция по значимости и сбору общегеографических, лингвистических и историко-этно-

графических 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 другие. В период своего путешествия и в дальнейшем Н. Ф. Катанов постоянно обращался к этим и другим опубликованным материалам, посвященным географии, истории, этнографии и культуре народов Центральной Азии [15].

В декабре 1888 г. Николай Катанов выехал из Санкт-Петербурга в Сибирь. 19 января 1889 г. он прибыл в Красноярск, позднее – в Минусинск и Аскиз.

Первая его экспедиция была совершена в Урянхайский край. Подробный маршрут своего путешествия «с целью исследования быта и языка Урянхайцев» Н. Ф. Катанов описал в своем письме В. В. Радлову. Основными пунктами своих экспедиционных разъездов он избрал 14 торговых заведений русских купцов, расположенных в бассейне рек Туран, Улуг-кем и Бом-кемчик. Всего во время путешествия было пройдено около 700 верст. В этот период были собраны тувинские песни, загадки, сказки, поверья и шаманские молитвы.

Из этой поездки по территории Тувы он вернулся в Аскиз и в письме от 15 сентября 1889 г. Н. Ф. Катанов написал В. В. Радлову: «Дневник путешествия, со включением в него сказок, песен, загадок и шаманских молитв, со включением также описания обычаев Урянхайского народа и рисунков клейм родовых (тамги) и рисунков на предметах домашнего обихода имею представить в скором времени для напечатания Императорскому Русскому Географическому обществу» [16].

Основным итогом комплексных исследований Тувы стала рукопись Н. Ф. Катанова «Очерки Урянхайской земли», которая вышла в 2011 г.

26 декабря 1889 г. Н. Ф. Катанов писал своему наставнику В. В. Радлову из Аскиза: «Недели через три я выеду для исследования карагасов, обитающих в Канской и Нижнеудинской тайгах; в настоящее время я собрал богатый материал по части наречий и обычаев абаканских татар (сагайцев, качинцев и бельтиров)» [17].

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

Итоги этой экспедиции были опубликованы в статье Н. Ф. Катанова «Поездка к карагасам в 1890 году».

Весна 1890 г. – февраль 1891 г. связаны с проживанием в Аскизе 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), гдезнакомился с языком тюркского населения Восточного Туркестана.

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 «языка Казак-киргизов, состоящих в ведении Тарбагатайского хебей-амбана, живущего... в г. Дурбульдзине» [18]. 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. Чугучак с 24 февраля по 19 октября 1891 г., изложены Н. Катановым в отчете, направленном Русскому географическому обществу.

С 13 мая по 7 ноября 1891 г. Н. Ф. Катанов также жил в г. Чугучак (Китай) с тем, чтобы «подготовиться к путешествию по Китаю».

Наиболее протяженными по времени и значимыми по итогам научной экспедиции стали комплексные исследования основных тюркских этносов Синьцзяня.

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 российских консулов.

В целом на китайской территории Восточного Туркестана Н. Ф. Катанов находился 18 месяцев.

Он закончил свое путешествие по китайскому Восточному Туркестану, прибыв в мае 1892 г. в г. Джаркент Семиреченской области.

Завершающим этапом масштабного научного путешествия Н. Ф. Катанова стали июнь – декабрь 1892 г., когда он проживал в с. Аскиз и г. Минусинске. Здесь Н. Ф. Катанов совершал поездки в Минусинском округе Енисейской губернии, изучая языки и этнографию тюркоязычных групп Минусинской котловины и предгорий Западных Саян – бельтиров, сагайцев, койбалов и качинцев. В основном он записал «шаманские рассказы и молитвы бельтиров, каларов, сагайцев и качинцев».

В целом во время путешествия 1889–1892 гг. в центре комплексного исследования Н. Ф. Катанова были хакасы. По подсчетам К. М. Патачакова, Катанов около 10 месяцев (с 5 сентября 1889 по 26 января

1890 года, с 11 апреля по 15 июня 1890 года и с 1 июля по 13 октября 1892 года) был в Хакасии, где изучал язык и быт хакасов [19]. Он посетил основные географические зоны кочевьев сагайцев, качинцев, бельтиров, каргинцев – бассейны рек Таштыпу, Еси, Аскизу, Камышту, Уйбату, Ташебе, Бее и реки Абакан и составил уникальные записи об их расселении, верованиях, хозяйстве, административном управлении, этногенезе, миссионерской деятельности, памятников народной литературы и т. д.

Из последующих экспедиций Н. Ф. Катанова опубликованы отчеты о поездке в Минусинский округ Енисейской губернии, совершенных в 1896 г. [20] и летом 1899 г. [21].

Следует отметить, что нам совместно с нашими коллегами из Казани во главе с профессором Р. М. Валеевым предстоит большая работа по подготовке к изданию и публикации уникальных памятников еще неизданных дневникового наследия Н. Ф. Катанова «Поездка в Семиречье и Тарбагатай. Дневник путешествия. (1891–1892)».

Важным этапом историко-этнографического изучения тюркских народов и этносов Н. Ф. Катановым стали 1894–1907 гг. Этот целостный период связан с началом его преподавательской и научной работы в Казанском университете. Символическим завершающим историко-научным событием является издание 9 тома «Образцов народной литературы тюркских племен» в 1907 г. В. В. Радловым. Тексты, собранные и опубликованные Катановым в этом фундаментальном издании, несут в себе неоценимый этнографический материал. В основном эти фольклорные тексты представляются Катанову оригинальным источником изучения материальной и духовной культуры современных тувинцев, хакасов и тофаларов. Для полного понимания вклада Катанова в изучение этих народов, необходимо изучить и опубликовать поездки Н. Ф. Катанова в разные места, его дневники путешествий в 1889–1892, 1896, 1899 и 1909 г.

К сожалению, после смерти Н. Ф. Катанова его жена – Александра Ивановна – отправила часть рукописей мужа немецкому профессору Бангу. В Германии в 1933 г. ученик профессора Банга К. Г. Менгес опубликовал часть этих материалов, посвященных экспедиции 1889–1892 гг. [22].

В 1947 г. в Берлине К. Г. Менгес издал второй выпуск рукописей Н. Ф. Катанова, содержащий лингвистические и этнографические материалы, собранные в Восточном Туркестане [23].

В письме А. И. Катановой Е. Е. Малову от 7 декабря 1926 г. Александра Ивановна сообщает, что «передала профессору Бангу через доктора Феттиха рукописи Николая Федоровича: 1) Поездка в Семиречье и Тарбагатай, тексты ч. I и II; 2) Переводы ч. I и II. И сколько помню: 3) Путешествие по Дзунгарии, Сибири и Туркестану, 520 листов» [24].

О библиотеке Н. Ф. Катанова. В письме Б. В. Миллера Сергею Федоровичу Ольденбургу от 11 марта 1922 г. на второй день после смерти Н. Ф. Катанова, Б. В. Миллер писал, что «библиотеку Н. Ф. Катанова купит здешний Наркомпрос (г. Казань). Но ведь есть еще рукопись». Миллера волновала судьба библиотеки Н. Ф. Катанова, он хотел, чтобы рукописи купила Академия наук [25].

На сегодняшний день после поездки в Стамбул, мы узнали со слов директора Института тюркологических исследований Стамбульского университета Кемалья Явуза, что жена Н. Ф. Катанова в 1922 г. продала вторую библиотеку Н. Ф. Катанова в количестве 3500 единиц Турции. В настоящее время в библиотеке данного института имеется 7914 книг. Мы предполагаем, что и часть архива Н. Ф. Катанова находится там же в институте, к которому нет доступа исследователям.

Следует отметить, что большая часть документального наследия Н. Ф. Катанова хранится в Национальном архиве Республики Татарстан. Основой данного наследия является личный фонд Н. Ф. Катанова (ф. 969), содержащий 551 дело за 1878–1921 гг.

В состав личного фонда включена библиотека Н. Ф. Катанова (ф. 969, оп. 2), насчитывающая 471 единицу хранения [26].

Большая часть документального наследия Н. Ф. Катанова находится в г. Казани, не только в фондах Национального архива РТ, но и в архивах Казанского университета, Национального музея, а также в архивах Санкт-Петербурга, Томска, Минусинском краеведческом музее им. Н. М. Мартыанова, в рукописном фонде ХакНИИЯЛИ и др.

Предстоит большая работа по изданию и популяризации наследия Н. Ф. Катанова. Ведь научное наследие нашего великого земляка как в области изучения тюркских и других языков, так и в области исследования этнографии, истории, устного народного творчества тюркоязычных народов далеко еще не полностью изучено и оценено. Необходимо продолжить исследования, начатые Н. Ф. Катановым.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Каримуллин, А. Г. Н. Ф. Катанов – библиограф и книговед // В кн.: Книги и люди. Исследование. – Казань, 1985. – С. 220.

2. Доможаков, Н. Г. Николай Федорович Катанов. – Абакан, 1958. – С. 21; Каримуллин, А. Г. Н. Ф. Катанов – библиограф и книговед. – С. 220.

3. Иванов, С. Н. Николай Федорович Катанов (1862–1922). Очерк жизни и деятельности. – М.-Л., 1962; 2-е изд. – М., 1973.

4. Валеев, Р. М. Классик отечественного востоковедения // Ученые Казани о Н. Ф. Катанове. Сборник статей. (2002–2012). – Абакан, 2012. – С. 11–12; Валеев, Р. М., Тугу-жекова, В. Н. и др. Катанов и гуманитарные науки на рубеже веков: Очерки истории российской тюркологии. – Казань-Абакан, 2008–2009. – С. 3–9; Наследие российской тюркологии XIX в.: «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану. Дневник путешествия, совершенного по поручению Императорского Русского геогра-

фического Общества в 1990 г. членом-сотрудником оногo Н. Ф. Катановым». – Казань-Абакан, 2017. – С. 3–11.

5. Наследие хакасского ученого, тюрколога, доктора сравнительного языкознания, востоковеда Николая Федоровича Катанова. Материалы Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения ученого. 16–19 мая 2012 г. В 2-х т. – Абакан, 2012.

6. Кошелева, А. Л. О труде Н. Ф. Катанова «Образцы народной литературы тюркских племен» // Образцы народной литературы тюркских племен. Приложения. – Красноярск, 2012. – С. 701–710.

7. Кокова, И. Ф. Николай Федорович Катанов. Документальная повесть о выдающемся российско-востоковеде. – 2-е изд. доп. – Абакан, 2012. – 172 с.

8. Himalayan and Central Asian Studies, 2013, April-June, Vol. 17 № 2.

9. Катанов, Н. Ф. Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году / Подготовка рукописи к печати А. К. Кужугет. – Кызыл, 2011. – 384 с.

10. Эпистолярное наследие Н. Ф. Катанова (к 155-летию со дня рождения) / сост. Р. М. Валеев, В. Н. Тугужекова, А. С. Чочиева, В. В. Ермилова, А. М. Рябцева. – 2-е изд., доп. – Абакан, 2016. – 84 с.

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.». – Казань-Абакан, 2017.

12. Катанов, Н. Ф. Татарский (хакасский) язык (сагайское наречие (диалект). Часть I. Грамматика. (Этимология и синтаксис). – Абакан, 2017.

13. См. выше указ. соч.: Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли...

14. Там же. – С. 9.

15. Валеев, Р. М., Тугужекова, В. Н. Профессор Н. Ф. Катанов и его вклад в изучение этнографии и фольклора тюркских народов Центральной Азии. – С. 11.

16. Там же. – С. 14.

17. Там же. – С. 34–35.

18. НАРТ. Ф. 969. Оп. 1. Д. 10. «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану. Дневник путешествия, совершенного по поручению Императорского Русского географического Общества в 1890». 241 л.

19. Патачаков, К. М. Катанов как хакасовед // Ученые записки ХакНИИЯЛИ. Серия филологическая. – Абакан, 1964. – Вып. X. – С. 126.

20. Катанов, Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии. – Казань, 1897. – 104 с.

21. Катанов, Н. Ф. Отчет о поездке в Минусинский уезд Енисейской губернии, совершенной летом 1899 г. – Казань, 1901. – 58 с.

22. Кокова, И. Ф. Н. Ф. Катанов. – Абакан, 2012. – С. 132.

23. Там же. Выше указ. соч.

24. С. – П. филиал архива РАН. Ф. 1079. Оп. 3. Л. 1–2 об.

25. С. – П. филиал архива РАН. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1. Л., об. 132.

26. Н. Ф. Катанов и гуманитарные науки на рубеже веков: Очерки истории российской тюркологии. – С. 194–197.

*Р. М. Валеев, В. Н. Тугужекова, Р. З. Валеева,
Д. Е. Мартынов, М. С. Минеева*

НЕОПУБЛИКОВАННОЕ НАСЛЕДИЕ Н. Ф. КАТАНОВА И ДНЕВНИК ПУТЕШЕСТВИЯ В РУССКИЙ ТУРКЕСТАН (Семиречье и Тарбагатай) (1891–1892)¹

¹ Исследование осуществлено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научных проектов № 16–11–16002 и № 17–11–16002.

Николай Федорович Катанов – выдающийся и колоритный хакасский востоковед-тюрколог, просветитель и мыслитель, педагогическая, научная и общественная деятельность которого связана с драматической эпохой рубежа XIX–XX вв.

Многоранная деятельность Н. Ф. Катанова – учеба на восточном факультете Санкт-Петербургского университета (1884–1888), научная экспедиция в Южную Сибирь и Восточный Туркестан (1889–1892) и преподавательская работа в университете, духовной академии и в ряде других высших учебных заведений в Казани (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, Сынцзяня, 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 – нач. XX вв. С первых полевых экспедиций с 1889 г. на-

чалось 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» [1].

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 тюркских народов, организованное и поддержанное Русским географическим обществом, 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. [2] 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» [3].

На заседании совета факультета восточных языков от 28 января 1889 г. была утверждена «Инструкция для занятий командированного с ученой целью за границу кандидата Николая Катанова», составленная профессором И. Н. Березиным [4]. В приложении к статье приводим эти архивные материалы из фондов Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга

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 отчёты также в Министерство народного просвещения. Одним из первых историко-этнографических отчётов Н. Ф. Катанова стали «Результаты путешествия в Урянхайскую землю», направленные в январе 1890 г. министерством народного просвещения в университет. Факультетом восточных языков Санкт-Петербургского университета был подготовлен отзыв на этот научный отчёт и была одобрена дальнейшая работа Н. Ф. Катанова в научном путешествии.

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 [5]. Всего во время путешествия было пройдено около 700 верст [6]. В этот период были собраны тувинские песни, загадки, сказки, поверья и шаманские молитвы.

Основным итогом комплексных научных исследований Тувы стала рукопись Н. Ф. Катанова «Очерки Урянхайской земли», которая имеет неопределимое значение в истории этнографии Тувы [7]. Только в 2011 г. тувинские коллеги провели значимую архивоведческую и источниковедческую работу, опубликовав данную рукопись из фондов Кунсткамеры [8].

После этой экспедиции, находясь в Аскезе 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 [9].

Определяя итоги и новые задачи дальнейшего путешествия, Н. Ф. Катанов писал своему наставнику В. В. Радлову 26 декабря 1889 г. из Аскезы: «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].

Следующий этап экспедиции в Восточные Саяны был предпринят в январе–феврале 1890 г. и посвящен полевому лингвистическому и историко-этнографическому исследованию карагасов (тофаларов). Основной путь пролегал через Канский округ (верховья р. Агул) в направлении г. Нижнеудинска [11].

Период весны 1890 г. – февраля 1891 г. связан с проживанием в Аскезе и Минусинске и с интенсивной работой по обработке разнообразных материалов, собранных Катановым в предшествующие периоды экспедиций.

Истоки восточно-туркестанских экспедиций связаны с летом 1890 г., когда Н. Ф. Катанов посетил восемь центров Китайского Туркестана (Хотан, Кашгар, Ак-су, Кучар, Каракаш, Бая, Логучен и Старый Турфан), где ознакомился 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 [12].

Сохранившийся рукописный «Дневник путешествия» 1890 г. в Национальном архиве Республики Татарстан, где представлены уникальные материалы следующего этапа путешествия Н. Ф. Катанова в «Дзунгарию и северную часть Восточного Туркестана [13]», нашим авторским коллективом подготовлен к изданию. 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, неисследованных 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» [14].

В последующий 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 хейбей-амбана, живущего... в г. Дурбульджине» [15]. Оригинальные тюркские тексты, собранные во время экспедиции, записывались и впоследствии публиковались Н. Ф. Катановым в принятой академической транскрипции этого периода. Обобщённые материалы экспедиции, собранные в восточных районах Семиреченской области и г. Чугучак с 24 февраля по 19 октября 1891 г., изложены Н. Ф. Катановым в отчёте, направленном Русскому географическому обществу [16].

В дальнейшем в период с 13 мая по 7 ноября 1891 г. Н. Ф. Катанов жил в г. Чугучак с тем, чтобы «подготовиться к путешествию по Китаю». Наиболее протяжённым 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 192 г.» [17].

Завершающий этап научного путешествия Н. Ф. Катанова был осуществлён с ноября 1891 г. по март 1892 г. в Хамийском оазисе и завершился 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.

В целом Н. Ф. Катанов закончил своё путешествие по Китайскому 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» [18].

Возвращаясь в Санкт-Петербург, Н. Ф. Катанов писал своему учителю и наставнику В. Р. Розену о своих основных итогах научного путешествия: «Четырёхлетнее 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 не лишнее съездить куда-н [ибудь] еще раз, хотя бы напр [имер] в Русский Туркестан. Материалов, не приведенных в порядок, везу с собою ¼ пуда. По прибытии в Петербург (в конце этого

месяца) займусь обработкою их, чтобы под свежими впечатлениями издать их как можно лучше» [19]. Итогом этой работы стали его сохранившиеся и еще не все опубликованные дневники в современных архивных центрах Санкт-Петербурга и Казани.

В 1894–1922 гг. в Казани Н. Ф. Катанов развил классическую университетскую традицию тюркологических и в особенности комплексных историко-этнографических и фольклористических исследований тюркских народов Евразии. К началу преподавательской деятельности в Казанском университете им был собран огромный лингвистический, фольклорный и этнографический материал. Одним из важных направлений его исследовательской работы стало продолжение систематизации и подготовки к изданию своих дневников по итогам путешествия в Восточный Туркестан.

Известный тюрколог В. А. Гордлевский в статье «Памяти Н. Ф. Катанова», напечатанной в журнале «Новый Восток», отмечал, что «русское востоковедение потеряло в нём хорошего знатока современных тюркских языков, который тщательно транскрибировал и интерпретировал тексты. Неотшлифованные камни клал он для здания тюркологии...» [20]. А. Н. Самойлович в журнале «Восток» писал: «Хотелось бы надеяться, что давно ожидаемое учёным миром опубликование неизданных лингвистических и этнографических собраний Н. Ф. Катанова будет осуществлено после его смерти, а до издания материалы эти будут сохранены в надёжном месте» [21].

Тем не менее в истории российской и европейской тюркологии конца XIX – первой половины XX вв. появлялись отдельные отрывки и тексты по итогам научной поездки Н. Ф. Катанова. Например, достоянием европейской тюркологии при участии немецких востоковедов В. Банга и его ученика К. Менгеса стали рукописные тексты Катанова Н. Ф., связанные 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 [22]. Их издания, осуществлённые в Германии в 1933 г. и 1943 г. К. Менгесом, были рецензированы С. Е. Маловым [23] и Н. Поппе [24].

Различные факторы и жизненные обстоятельства не позволили Н. Ф. Катанову завершить и опубликовать свои фундаментальные дневниковые материалы. На современном этапе огромное исследовательское и моральное значение приобретает изучение архивных фондов и материалов, составляющих его неопубликованное наследие. Различные архивные материалы с убедительной документальной достоверностью позволяют оценить его феномен творчества и воссоздать человеческий образ хакасского ученого-патриота, ученого с уникальной эрудицией, добросовестностью и неиссякаемым трудолюбием, цельного и многогранного труженика и мыслителя.

В 1891 г. в связи с публикацией работы Н. Ф. Катанова «Поездка к карагасам в 1890 году» редакция «За-

писок русского географического общества» (т. XVII, вып. II) в предисловии автора написала: «Н.Ф. Катанов ведет свое путешествие при таких скудных материальных средствах, при каких редко кто из ученых-путешественников, вообще не избалованных в этом отношении, совершал поездки на отдаленный Восток. Тем более приходится ценить те интересные материалы, которыми в изобилии снабжает нас молодой путешественник. Здесь предлагается читателям только незначительная часть дневников г. Катанова, так как они требуют еще обработки на досуге, по завершении всего путешествия» [25].

В настоящее время авторы доклада совместно с коллегами продолжают реализацию совместного исследовательского проекта, связанного с комплексным поиском, изучением и изданием оригинальных архивных материалов, посвященных жизни и деятельности профессора Казанского университета и великого сына хакасского народа Н.Ф. Катанова.

В 2017–2019 гг. внимание будет уделено подготовке к изданию и публикации следующего уникального памятника его неизданного дневникового наследия – «Поездка в Семиречье и Тарбагатай. Дневник путешествия, совершенного в 1891 г. по поручению императорского русского географического общества членом-сотрудником Н.Ф. Катановым» [26]. На рубеже XIX–XX вв. Семиречье и Тарбагатай (Русский Туркестан) представляли уникальное географическое, геополитическое и историко-культурное пространство. В предисловии к «Очеркам Семиречья» (Томск, 1904 г.) В.В. Сапожников писал: «... Семиречье представляет... особенный интерес, как связующее звено между Сибирью с севера и Туркестаном с юга [27].

Вторая половина XIX – начало XX вв. будет ознаменована важными научными исследованиями и географическими открытиями российских и европейских ученых.

Во многом истоки отечественных комплексных исследований связаны с научными и практическими результатами путешествий казахского ученого и про-

светителя Ч.Ч. Валиханов в 1856–1857 гг., проследимые в его путевых очерках «Дневник поездки на Иссык-Куль», «Географический очерк Заилийского края», «Западная провинция Китайской империи и г. Кульджа», «Записки о киргизах» и др. В них отразились как личные достижения путешественника как наблюдательного и эрудированного ученого, так и разнообразие сведения о географии Тянь-Шаня, Тарбагатай и Семиречья, истории и культуре народов этого региона.

В целом среди забытых и известных практиков и ученых, связанных в исследованиями Семиречья в период с конца XVIII – начала XX вв. выделяются И. Сиверс, А. Аткинсон, «Первооткрыватель Тянь-Шаня» П.П. Семенов, В.В. Радлов, В.В. Бартольд, В.М. Флоринский, Н.Н. Пантусов и многие другие.

Академик В.В. Бартольд в известной работе «Очерк Семиречья», написанный по итогам своей первой научной поездки в 1893–1894 гг. отразил итоги и перспективы научного исследования данного историко-культурного региона Центральной Азии. Он писал: «Собиранием археологического материала, конечно, не исчерпывается та польза, которую в деле исследования истории страны могут принести местные силы. < > Нет надобности распространяться о значении для историка этнографических данных.. < > По доступным нам печатным и рукописным источникам мы постарались собрать в одно целое известный до сих пор исторический материал о Семиречье. Завершая свое предисловие, он особо выделял, что «очерк должен служить только, материалом для будущего историка и исходной точкой для дальнейших исследований» [28].

Огромный вклад в лингвистическое и историко-этнографическое изучение данного региона внес Н.Ф. Катанов. Его рукописный дневник яркое подтверждение этому и самобытное отражение многогранности и трудолюбия Н.Ф. Катанова в период научного путешествия и его дальнейшей жизни, а также величия и трагизма национальных ученых в истории российской тюркологии на рубеже XIX – XX вв.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933. Л. 1–5.
2. Известия императорского русского географического общества. – 1889. – Т. XXIV. – С. 421–423.
3. Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 261. Отд. 1. 1889. Л. 13.
4. Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933. Л. 15–16 об.
5. Письма Н.Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана. – СПб., 1893. – С. 7–8.
6. Там же. – С. 6.
7. *Вайнштейн, С.И.* Этнографические исследования Н.Ф. Катанова у тувинцев и других тюркоязычных народов // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. IV. – М., 1968. – С. 34; *Кужугет, А.К.* Неопубликованный труд Н.Ф. Катанова «Очерки Урянхайской земли» // Наследие Н.Ф. Катанова: история и культура тюркских народов Евразии: доклады и сообщения между-

народного научного семинара, 30 июня – 1 июля 2005 г. – Казань, 2006. – С. 46–49.

8. *Катанов, Н.Ф.* Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного по поручению императорской Академии наук и императорского Русского географического общества. – Кызыл, 2011.

9. Письма Н.Ф. Катанова... – С. 18.

10. Там же. – С. 25.

11. Там же. – С. 26.

12. Там же. – С. 95–107.

13. 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.».

14. Отчеты канд. С.-Петербургского унив. г. Катанова, отправленного для этнографического исследования тюркских племен в Вост. Сибирь, Монголию и Сев. Китай // Живая старина. – 1892. – Вып. IV. – Л. 1.

15. Письма Н. Ф. Катанова... – С. 63.
16. Отчеты канд. С.-Петербургского унив... Л. 111–122, 134–137.
17. Катанов, Н. Ф. В императорское русское географическое общество (отделение этнографии) // Живая старина. – 1892. – Вып. IV. – С. 135.
18. Письма Н. Ф. Катанова... – С. 18.
19. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф.777. оп. 2. Д. 197. Л. 1 об.
20. Гордлевский, В. А. Памяти Н. Ф. Катанова. 1862–1922 // Новый Восток. – 1922. – Кн. 5. – С. 451.
21. Самойлович, А. Памяти Н. Ф. Катанова // Восток. – 1922. – Кн.1. – С. 105.
22. А. И. Катанова в письме от 7 декабря 1926 г. С. Е. Малову писала, что летом 1926 г. в Казани доктору Феттиху, уполномоченному Берлинской научной организации, были показаны рукописи Н. Ф. Катанова. Из них «... он взял 1) Поездка в Семиречье и Тарбагатай, тексты ч. I и II. 2) Переводы ч. I и I и сколько помню 3) Путешествие по Дзунгарии, Сибири и Туркестану, 520 листов». См.: Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф.1079. Оп. 3. Д.121. Л. 2.
23. См.: Советское востоковедение. – 1941. – Т. 2. – С. 305–306; Известия АН СССР. Отд. литературы и языка. – 1951. – Т. X. – Вып. 2. – С. 206.
24. Poppe N. Volkskundliche Texte aus Ost-Tiirkistan 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 (Dec., 1952). – P. 523–525.
25. Катанов, Н. Ф. Поездка к карагасам в 1890 году. – СПб., 1891. – С. II.
26. Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 969. Оп. 1. Д. 11.
27. <http://primeinfo.net.ru/news62.html#ixzz4cbg7HCdS>.
28. Бартольд, В. В. Очерк Семиречья. – Фрунзе, 1943. – С. 28.

#116

18

МИНИСТЕРСТВО
НАРОДНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.

ИМПЕРАТОРСКІЙ
С.-ПЕТЕРБУРГСКІЙ УНИВЕРСИТЕТЪ.

ДЕКАНЪ
ФАКУЛЬТЕТА ВОСТОЧНЫХЪ
ЯЗЫКОВЪ.

29 Января 1889 года.

Его Превосходительству

Господину Ректору С.-Петербургскаго Университета

Факультета Восточныхъ Языковъ

представленіе.

№ 18

Факультетъ Восточныхъ языковъ во вѣданіи своемъ 28 сего Января, утвердилъ составленную г. Заслуженнымъ Ординарнымъ Профессоромъ И. П. Березинскимъ инструкцію для занятій командированнаго съ ученою цѣлью за границу, кандидата Николая Катанова, и имѣетъ честь представить Вашему Превосходительству двѣ копии этой инструкціи для препровожденія одной изъ нихъ въ Министерство Народнаго Просвѣщенія, а другою — кандидату Катанову по мѣстопоходенію сего поименованаго въ г. Минусинскъ (Синсейской епар.)

Деканъ В. В. Вильямс

Секретарь А. Погодинъ

16

Инструкція
кандидату Катанову.

Нашъ ориенталистъ отправляется въ такія мѣстности, гдѣ турецкое населеніе довольно многочисленно и при томъ живетъ здѣсь очень давно. Прежде всего слѣдуетъ обратить вниманіе на уйгурское нарѣчіе и продолжить изысканія, начатыя Валихановымъ: сравненіе нынѣшняго уйгурскаго нарѣчія со старыми памятниками, [уйгурскій словарь и тексты Клапрота, Кудатку-биликтъ и др.] неизбежно и должно дать любопытные результаты. По мнѣнію Валиханова, уйгурское нарѣчіе распространено въ Кашгарѣ, а въ Малой Бухарѣ имѣется еще особенный канцелярскій языкъ. При изученіи уйгурскаго нарѣчія должно обратить вниманіе на типъ народа, говорящаго по уйгурски: здѣсь нужна особенная осторожность, такъ какъ въ этихъ странахъ произошло необыкновенное смѣшеніе расъ, соединеніе чертъ кавказскаго племени съ монгольскимъ.

Не мало вниманія должно быть обращено на народную литературу — сказанія, пѣсни пословицы и пр. У другихъ турецкихъ племенъ есть свои излюбленные герои — у Каракиргизовъ — Маносъ, у Киргизъ-казаковъ — Козукорпечъ, у прикаспійскихъ турокъ являются историческіе дѣятели Идиге, Мамай, Чура-батыръ, Нурату и др.

Можетъ быть и у восточныхъ турокъ найдутся подобныя личности. При этомъ слѣдуетъ производить розысканія о древнихъ памятникахъ, особенно надгробныхъ: Валиханову въ этомъ отношеніи не посчастливилось, но изслѣдованія профессора Н.И.Веселовскаго показываютъ, что не слѣдуетъ терять надежды въ этомъ отношеніи распросы и знакомство съ туземцами, столь удобное для нашего ориенталиста, можетъ быть, не останутся безъ результатовъ.

Въ народныхъ пѣсняхъ должно отличать разницу оленъ отъ джиръ, а можетъ статься найдутся еще другія формы пѣснопѣній; при этомъ слѣдуетъ отличать какой родъ поэзіи преобладаетъ — эпическій или лирический, а также встрѣчаются ли ~~ак~~акростихическія [начальныя] приемы, составляющія первоначальную форму турецкихъ стиховъ.

Богатство и разнообразіе формъ киргизской поэзіи можетъ служить примѣромъ, по которому можно слѣдить за поэзіей турецкихъ племенъ.

Мусульманское міросозерцаніе едва ли успѣло развиться у восточныхъ турокъ, но тѣмъ не менѣе слѣдуетъ отличать вѣрованія и преданія языческія отъ новыхъ мусульманскихъ. Въ образцахъ народной поэзіи турецкихъ племенъ Академика Радлова находится довольно матерьяла для опредѣленія старыхъ языческихъ вѣрованій турокъ: необходимо распространить эти изслѣдованія и на другія турецкія племена. Въ самомъ бытѣ изучаемыхъ племенъ найдется не мало интересныхъ сторонъ, напримѣръ, сословныя дѣленія бѣлой и черной кости, форма общежитія родами, или отдѣльными аулами, отношенія семейныя и проч.

При изученіи языка слѣдуетъ обращать особенное вниманіе на фонетику, при чемъ не упускать изъ виду обиліе гласныхъ въ турецкихъ нарѣчіяхъ и особенности нѣкоторыхъ согласныхъ [б, дж, ш]. При грамматическихъ формахъ склоненія и спряженія должно занимать первое мѣсто образованіе падежей, множественнаго числа; нѣкоторыя случайности [напримѣръ прилагательное имя позади существительнаго] также не должны быть забыты.

Для опредѣленія характера нарѣчія въ лексикографическомъ отношеніи будетъ весьма полезно составленіе небольшихъ словарей, съ присокупленіемъ примѣровъ употребленія нѣкоторыхъ словъ.

Наконецъ нашъ ориенталистъ при посѣщеніи малоизвѣстныхъ странъ можетъ обратить вниманіе на торговые пути и предметы торговли. Весьма мало имѣется надежды на разрѣшеніе важныхъ историческихъ вопросовъ, какъ напримѣръ саги объ Огузъ-ханѣ во всеобщей исторіи Рашидъ-Эддина, или турецкая династія въ старыхъ китайскихъ извѣстіяхъ; но не бесполезно произвести разысканія объ уйгурскомъ письмѣ, не употребляется ли оно еще въ какой-нибудь отдѣльной мѣстности.

"16" января

1889 г.

Заслуженный О.Профессоръ И. Березинъ.

Съ подлиннымъ вѣрно: Секретарь Факультета *А. Грозентъ*

ПРОФЕССОР Н. Ф. КАТАНОВ И УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ТЮРКОЛОГИЯ В КАЗАНИ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ

**(Исследование осуществлено при финансовой поддержке РГНФ
в рамках научных проектов № 16–11–16002 и № 17–11–16002)**

Академический и прикладной интерес вызывают теоретические, социокультурные, историко-научные и науковедческие аспекты формирования и развития в России в XVIII–XX вв. практической, академической и университетской ориенталистики и ее важной составляющей – тюркологии. Это время характеризовалось развитием нового научного знания о Востоке и тюркском мире, разнообразием, преемственностью и порой трагическими моментами в судьбах российской ориенталистики и тюркологов, созданием уникальной институциональной системы тюркологического образования и научных исследований, объединявшей деятельность официальных органов власти, Академии наук, университетов, лицеев, гимназий, духовных академий и научных обществ.

Выдающийся хакасский тюрколог-энциклопедист и просветитель-гуманист Н. Ф. Катанов (1862–1922) – выпускник восточного факультета Санкт-Петербургского университета (1888), доктор сравнительного языкознания, заведующий кафедрой тюрко-татарской словесности, профессор Казанского университета (1894–1922) – стал крупнейшим представителем в истории европейской тюркологии двух особых эпох, Радловской и Томсенской (А. Н. Самойлович).

Основные этапы научно-исследовательской, педагогической и общественной деятельности Н. Ф. Катанова (учеба в Санкт-Петербургском университете (1884–1888), научная экспедиция в Южную Сибирь и Восточный Туркестан (1889–1892), преподавательская, научная и общественная работа в Казани (1894–1922) отражают традиционные и новые направления в истории отечественной и европейской тюркологии, особенности его научного, общественного и гуманистического вклада в лингвистическое, фольклористическое, литературоведческое и историко-этнографическое изучение тюркских народов Евразии в последней четверти XIX – начале XX в. [1].

Судьба и наследие Н. Ф. Катанова ярко отразила тенденцию, в рамках которой во второй половине XVIII – начале XX вв. востоковедение, в частности тюркология, постепенно приобретает подлинно академический, комплексный и междисциплинарный характер. Именно в последней четверти XIX в. ведущими отечественными учеными-ориенталистами была сформулирована основная задача – передавать студентам и обобщать «все знания относительно Востока, добываемые наукой, а не одни только языки его» [2]. Во взаимосвязанной академической и университетской тюркологии в XIX – начале XX вв. формировались и развивались филологические и культурно-исторические дисциплины, новые методики и приемы исследований народов и стран тюркского мира. На рубеже XIX–XX вв. в Академии наук и российских университетах (Московском, Казанском,

Санкт-Петербургском и др.) сформировалась классическая тюркология, занимавшаяся изучением мертвых и живых тюркских языков, литературы и исторических памятников, древней и средневековой истории и культуры народов тюркского Востока, прежде всего тюркоязычных территорий и народов императорской России.

Ключевые тенденции и явления российской тюркологии рубежа веков особенно заметны в творчестве Н. Ф. Катанова в Санкт-Петербурге и Казани.

В России классическая тюркология стала актуальной и востребованной в социально-политическом аспекте, научной и прикладной дисциплиной мирового востоковедения. Стержнем развивающейся классической тюркологии в России становятся ориентация академических и университетских центров на изучение тюркских языков, исследование памятников тюркоязычной классической (современной) словесности и материальной культуры тюркских народов России и зарубежных тюркских государств и народов. На рубеже XIX–XX вв. в академической и университетской тюркологии были сформулированы важные мировоззренческие, методологические и культурные (языковедческие, этнографические, эпиграфические и др.) выводы об историко-культурном наследии тюркского мира.

В отечественной тюркологии формировались и развивались исследовательские принципы и идеи по следующим направлениям: языковедческое, литературоведческое, историко-филологическое, сравнительно-историческое, источниковедческое, культурологическое и т. д. В целом в ключевых центрах Российской империи и СССР (Москва, Казань, Санкт-Петербург, Баку, Киев и др.) можно выделить две ключевые взаимосвязанные институциональные тенденции тюркологических исследований – традиционно регионально-страноведческую и проблемно-тематическую.

Университетское изучение и исследование тюркского социополитического, культурного и этнолингвистического пространства Евразии является давней и значимой социокультурной и научной традицией, в частности в Казани. При этом важную роль тюркское политическое и культурное наследие играло в истории и культуре народов России и современных суверенных тюркских государств – Азербайджана, Казахстана, Кыргызстана, Узбекистана, Туркменистана. Исследования отечественных тюркологов имели широкий региональный, хронологический и проблемный диапазон.

В 1769–1920-х гг. в Казани и Казанском университете шло преподавание тюркских языков и проводились тюркологические исследования по истории и культуре современных тюркских народов России и стран СНГ. Казанский университет, прежде всего

его профессора и преподаватели, связанные с тюркологией, внесли значимый вклад в дальнейшее развитие историко-культурных и научных связей России с современными тюркоязычными государствами.

В истории и культуре народов Поволжья и Приуралья, а также в истории казанского востоковедения XIX – начала XX вв., в первую очередь университетской ориенталистики, тюркология, особенно связанная с османистикой, арабистикой, иранистикой, исламоведением и монголоведением, занимает важное и почетное место. Истоки и развитие казанской научной школы российской тюркологии XIX – начала XX вв. свидетельствует в основном об историко-филологической и сравнительно-исторической направленности и комплексности исследований.

В 1894–1922-е гг. символом тюркологических исследований стал профессор Н. Ф. Катанов.

В основе формирования казанского центра университетской тюркологии XIX – начала XX вв. лежали внешнеполитические, торгово-экономические и научно-культурные связи России со странами Востока и тюркского мира, масштабные задачи геополитического и социокультурного освоения тюркоязычного пространства имперской России, европейские традиции ориентального образования и науки и, прежде всего, самобытные национальные научные школы и культуры многих тюркских народов Российской империи – татар, азербайджанцев, казахов, киргизов, хакасов и др.

Истоки университетского преподавания традиционных тюрко-татарских языков в Казани связаны с Первой Казанской гимназией (образована в 1759 г.), где с 1769 г. началось преподавание татарского языка. Преподавателями татарского языка на протяжении многих лет были известные педагоги-просветители Сагит Хальфин (1732–1785), Исхак Хальфин (? – 1800) и Ибрагим Хальфин (1778–1829).

В своем фундаментальном исследовании «История изучения тюркских языков в России» академик А. Н. Кононов, подчеркнув значение преподавания татарского языка в Казани в конце 60-х гг. XVIII в., отметил: «Именно эти годы следует считать началом научного этапа в истории отечественной тюркологии, которому предшествовал многовековой период практического знакомства русских с тюркскими языками» [3].

Сагит Хальфин известен как автор первого в России печатного светского татарского букваря («Азбука татарского языка с обстоятельным описанием букв и складов». М., 1778). Он составил «Русско-татарский словарь», который был переписан в 1785 г. его сыном Исхаком Хальфиным. «Татарский словарь, в пользу обучающегося при Казанских гимназиях юношества татарскому языку, сочиненный при оных же гимназиях» (1785) Сагита Хальфина сохранился в трех рукописных списках в востоковедных фондах Казани, Москвы и Санкт-Петербурга. По оценке А. Н. Кононова, «Татарский словарь» Сагита Хальфина служит свидетельством глубокого знания тюркских языков в России и «является ценным памятником

тюркской лексикографии, заслуживающим специального исследования» [4].

Ибрагим Хальфин вошел в историю российской тюркологии первой четверти XIX в. как преподаватель татарского и арабского языков в гимназии и университете, а также как автор работ в области тюркского языкознания и источниковедения («Азбука и грамматика татарского языка с правилами арабского чтения, преподаваемые в Казанской гимназии», 1809, 1812 и др.). В 1825 г. совместно с Х. Д. Френом им была издана «Родословная тюрков» хивинского хана и историка Абуль-Гази Бахадур-хана (1603–1663), содержащая историко-культурные материалы по средневековой истории тюркских народов Евразии.

Традиция преподавания тюркских языков, в том числе татарского языка, была продолжена в университете Н. Ф. Катановым. С ним в переломный период истории казанского востоковедения и тюркологии на рубеже XIX–XX вв. связано возрождение научных, гуманистических образовательных и культурных традиций изучения тюркского пространства российской империи. В плеяде казанских тюркологов тюркского происхождения были династия Хальфиных, Мирза А. Казем-Бек, М.-Г. Махмудов и др., на рубеже XIX–XX вв. был Н. Ф. Катанов. Именно они сыграли важную роль в реализации исследовательских и социокультурных тенденций в истории российской тюркологии.

На рубеже XIX–XX вв. размывался «варварский образ» тюркского Востока, формировались объективные знания по истории и культуре тюркоязычных народов, расширялись и углублялись географические и исторические представления об окружающих странах тюркского мира, укреплялись историко-культурные связи народов России с Востоком. Принципы гуманизма, равноправия и равнозначности цивилизаций и культур особенно заметны в многообразной деятельности отечественных востоковедов-тюркологов. Стремление востоковедов-тюркологов России к познанию и признанию культур народов и цивилизаций тюркского мира превращалось в осознанную потребность имперского общества и государства. Специальное тюркологическое образование и наука о тюркских народах стали важной основой культуры народов, проживавших в России. Геополитическое и географическое положение России между Европой и Азией, между Востоком и Западом способствовало развитию феномена научной и практической тюркологии и феномена тюркизма в истории и культуре народов России. Синтез историко-географических, многообразных этнических зон, культур и религий в Российской империи играл определяющую роль в истории мирового и российского востоковедения, в том числе казанского центра востоковедения и тюркологии.

Судьба и наследие Н. Ф. Катанова во многом связана с той эпохой истории «евразийской» тюркологии, когда, по образной оценке А. Н. Самойловича в 1928 г.: «Наша страна, и поныне еще сравнительно бедная культурными силами, все же смогла благодаря своему географическому положению с XVIII в. при-

ступить к собиранию и накоплению обширных и ценных материалов как по живым турецким диалектам Восточной Европы, Сибири и Средней Азии, так и по письменным турецким языкам трудами просвещенных представителей собственного своего населения и приезжих иностранцев» [5]. Именно в Казани и Казанском университете Н. Ф. Катанов сформировался как ярчайший представитель национальной школы российской тюркологии. С его личностью в Казани развивалась модель университетской дисциплины о тюрках, где проявились общеевропейские и национальные тенденции и формы ориенталистики и тюркологии. Традиция ориентации российской тюркологии на европейскую институциональную модель была усилена известной и преемственной линией активного участия различных представителей восточных (тюркоязычных) народов в университетах России XIX – начала XX вв., в том числе Н. Ф. Катановым.

Он осуществлял свою деятельность в переломный период казанского университетского востоковедения, когда уже не существовала известная модель изучения Востока, в том числе основных курсов восточных языков (арабского, турецко-татарского, персидского и монгольского), в разряде восточной словесности философского факультета Казанского университета. Данная структура была основой институционализации тюркологических исследований в университетах России в первой половине XIX в.

Вместо базы разряда восточной словесности Казанского университета в 1828–1854 гг. – арабо-персидской (1828), турецко-татарской (1828), монгольской (1833), китайской (1837), санскритской (1842), армянской (1842) и калмыцкой (1846) кафедр сохраняли свою роль кафедры турецко-татарской и финно-угорской словесности.

Как известно, Указы Николая I «О прекращении преподавания восточных языков в Казанском императорском университете и о создании в Петербурге Азиатского института» (ноябрь 1851 г.) и «О прекращении преподавания восточных языков в Казанском императорском университете» (октябрь 1854 г.) предопределили новую правительственную политику по созданию ведущего востоковедческого центра России в Петербурге. Тем не менее, прежде всего, институционализация тюркологии и тюркологические комплексные исследования развивались в университете и в других образовательных и научных центрах Казани и в целом в России во второй половине XIX – впервые десятилетия XX вв. Только произошедшие в конце 1920-х – 1930-х гг. революционные социально-политические катаклизмы и внутриуниверситетские изменения в статусе предмета востоковедения повлияли на уничтожение комплексной тюркологии в Казани. Во многом творчество Н. Ф. Катанова продемонстрировало величие его наследия в истории европейской и отечественной тюркологии.

Ему удалось сохранить и углубить традиции первой половины – середины XIX в., когда разряд восточной словесности Казанского университета был учебным и научным центром по изучению исто-

рии и культуры народов тюркского мира и в целом арабо-мусульманской цивилизации. Этот период был связан с развитием университетских дисциплин – тюркологии, иранистики, арабистики, исламоведения и т.д. Страны зарубежного мусульманского мира – Османская империя, Персия, Арабский Восток – и регионы традиционного распространения ислама в Российской империи (Поволжье и Приуралье, Кавказ и Средняя Азия, Крым) стали объектом исследования в трудах и статьях казанских университетских востоковедов – Х.Д. Френа, И. Хальфина, Ф.И. Эрдмана, А.К. Казем-Бека, С.И. Назарьянца, И.Н. Березина, В.Ф. Диттеля, И.Ф. Готвальда и др. Не ошибемся, говоря о преемственности ряда тюркологических исследований, реализованных в деятельности Н. Ф. Катанова в Казани на рубеже веков. Именно он раздвинул рамки географических и цивилизационных исследований тюркского мира, обратив особое внимание на историю и культуру тюркских народов Южной Сибири и Восточного Туркестана.

Также деятельность Н. Ф. Катанова в Казани во многом связана с исследованием истории и культуры народов тюркского мира сформированным в первой половине XIX в. по направлениям: подготовка и издание учебных программ, пособий, учебников, хрестоматий, словарей; комплектация фонда рукописей и книг; сбор, изучение и публикация письменных и материальных памятников и источников; переводы авторов; осуществление научных путешествий на тюркский Восток; подготовка и публикация оригинальных филологических, исторических, культурологических, естественно-географических, археологических и этнографических публикаций и т.д.

Во многом с наследием Н. Ф. Катанова и его соратников во второй половине XIX – первых десятилетиях XX вв. в Казани и Казанском университете прослеживается тенденция институционализации и профессионализации университетской и академической дисциплины – комплексной тюркологии в рамках исследования арабо-мусульманского мира и тюркской цивилизации. С полной достоверностью мы можем говорить о преемственности в формировании и развитии тюркологических исследований в Казани в XIX – начале XX вв.

Необходимо обратиться к наследию известных казанских тюркологов – Н. И. Ильминского и инспектора татарских, башкирских и казахских школ Казанского учебного округа В. В. Радлова. Их деятельность тесно связана с предшествующим рубежом появления Н. Ф. Катанова в Казани с 1894 г. и их ролью в его судьбе как ученого-тюрколога. Достаточно упомянуть в докладе о том, что казанский период жизни и деятельности выдающегося тюрколога В. В. Радлова (1871–1884) был связан с его административной, педагогической и научной деятельностью. В этот период им были изданы 4-й том «Образцов народной литературы тюркских племен», учебники для татарских школ, сравнительная фонетика тюркских языков, фундаментальный «Aus Sibirien» и др. [6]. Активное участие и издание фундаментальной работы В. В. Радлова «Образцы народной литературы

тюркских племен...» в 1907 г. явилось исключительным рубежом в тюркологической деятельности Н.Ф. Катанова и в истории мировой тюркологии на рубеже XIX – XX вв. [7].

Данное направление исследований Н.Ф. Катанова на рубеже веков заключается, с одной стороны, в активном участии в записи и публикации важных тюркоязычных устных текстов народов Поволжья и Приуралья, Южной Сибири и Восточного Туркестана. С другой стороны, важная тенденция развития исторического сознания и познания тюркских народов Евразии. В этой деятельности Н.Ф. Катанова представляются исключительными не только академический, но особенно гуманистический аспекты его роли и вклада в историю российской и европейской тюркологии.

Биографии и наследие казанских университетских тюркологов, научные и просветительские направления их деятельности связаны с преподаванием арабо-мусульманских языков (арабского, персидского, турецкого, в частности турецко-татарского языка), с лингвистическими, литературоведческими, историческими, этнографическими исследованиями в области языков, литературы, истории и культуры тюркоязычных народов Евразии.

Государства тюркского мира – Волжская Булгария, Улус Джучи, Османская империя, а также географические и историко-культурные регионы традиционного проживания тюркских народов Российской империи (Поволжье и Приуралье, Сибирь, Кавказ и Средняя Азия, Крым) и, прежде всего, тюркоязычные письменные памятники стали объектом исследования казанских университетских востоковедов-тюркологов XIX – начала XX в. – Х.Д. Френа, И. Хальфина, Ф.И. Эрдмана, А.К. Казем-Бека, И.Н. Березина, В.Ф. Диттеля, И.Ф. Готвальда, М.Г. Махмудова, И.Н. Холмогорова, Н.И. Ильминского, В.В. Радлова, Н.Ф. Катанова, С.Е. Малова и др.

Например, в переломные годы в истории казанского центра востоковедения и тюркологии в 1857 г. Н.И. Ильминский издает известный памятник тюркского средневековья «Бабур-намэ» Захир эд-Дина Мухамеда Бабура [8]. Как известно, данное оригинальное казанское издание было осуществлено по списку Георга-Якоба Кера (1692–1740), который был приглашен из Германии в Коллегию иностранных дел, и работал переводчиком (1732–1740). Рукопись «Бабур-намэ» для переписки и латинского перевода Кером была представлена в Коллегию иностранных дел КИД переводчиком восточных языков КИД Тевкелевым Муртазой (Алексеем Ивановичем) [9]. В 1859 г. Н.И. Ильминский издал «Кысас Рабгузи» и 1869 г., совместно с В.И. Вербицким и М.А. Невским (митрополит Макарий), «Грамматику алтайского языка» [10]. Данная работа в истории отечественной и мировой тюркологии, по оценке А.Н. Кононова, стала «выдающимся событием в истории изучения грамматического строя тюркских языков» [11]. В дальнейшем также наблюдались значимые педагогические, методические и исследо-

вательские события и явления в истории казанского центра отечественной тюркологии.

Тюркология в Казани и Казанском университете во второй половине XIX – первых двух десятилетиях XX вв. связана с организацией и преподаванием восточных языков в Казанском университете, с деятельностью востоковедных обществ – «Восточного общества» (1855), «Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете» (1878–1929) и новыми востоковедческими учебными заведениями и ассоциациями, открытыми на этапе становления советского востоковедения. В этот период, 1917–1920 гг., отмечалось желание казанских ученых-гуманитариев возродить тюркологические и востоковедческие исследования в целом. Одним из ярких поборников этого желания оставался Н.Ф. Катанов.

В эти годы исключительную роль в возрождении востоковедения и тюркологии в университете и в казанском гуманитарном центре сыграли И.Ф. Готвальд, М.Г. Махмудов, И.Н. Холмогоров, Х. Фаизханов, Н.И. Ильминский, В.В. Радлов, Ш. Марджани, Н.В. Крушевский, И.А. Бодуэн де Куртенэ, М.П. Веске, Н.Ф. Катанов, Н.И. Андерсон, Н.И. Ашмарин, К. Насыри, Н.В. Никольский, Я.Г. Калима, Г.С. Губайдуллин, П.К. Жузе, С.Е. Малов и др.

Многонациональный характер казанской тюркологии – важная особенность этого научного и культурного центра России. С именами известных тюркологов связаны востоковедно-тюркологические исследования, осуществлявшиеся в Казани во второй половине XIX – первых десятилетиях XX вв., и их тесные научные контакты с российскими и зарубежными учеными и гуманитарными центрами.

На наш взгляд, в истории тюркских научных и культурных связей необходимо особо выделить наследие следующих отечественных тюркологов и гуманистов – Мирзы А.К. Казем-Бека, Н.Ф. Катанова, Г.С. Губайдуллина, П.К. Жузе и др.

Н.Ф. Катанов (1862–1922) – один из крупнейших хакасских учёных-просветителей и подвижников российской тюркологии, образования и культуры. Его многообразная научная и педагогическая деятельность – яркое свидетельство развития в России тюркологической науки на рубеже XIX–XX вв. Научное наследие и судьба учёного в значительной степени отражают единство и многообразие истории и культур тюркоязычных народов России и других регионов [12].

В летописи российских и европейских центральноазиатских исследований его научная экспедиция в Сибирь и Восточный Туркестан (1889–1893), организованная Русским географическим обществом, Петербургской Академией наук и Министерством народного просвещения, занимает особое место. Во время экспедиции он в течение четырех лет изучал языки и этнографию тюркских народов. Это путешествие стало важным этапом становления Н.Ф. Катанова как учёного. По ценности и значимости собранных им географических, лингвистических и историко-культурных материалов эта экспедиция по достоинству должна быть включена в число экс-

педиций в Среднюю Азию, Монголию, Сибирь и Восточный Туркестан, осуществлённых на рубеже веков выдающимися исследователями (Ч.Ч. Валихановым, Г.Н. Потаниным, Н.М. Пржевальским, братьями Г. Е. и М.Е. Грумм-Гржимайло, В.И. Роборовским, В.В. Радловым, П.К. Козловым, Г.Н. Цыбиковым, В.В. Бартольдом и др).

Исследования Н.Ф. Катанова, посвящённые языкознанию, фольклористике, музейному делу, нумизматике, библиографии, традиционным и новым формам экономической и социальной жизни, быту, фольклору и духовной жизни тюркских народов Саюно-Алтая, Синьцзяня, Поволжья и Приуралья, выдвинули его в ряд крупнейших востоковедов России и Европы. Его вклад в развитие тюркологии поистине неограничен, хотя из-за отсутствия в то время социальных и педагогических условий ему не удалось создать в Казани научную школу российской тюркологии.

Большой интерес представляет и эпистолярное наследие Н.Ф. Катанова. Первые сохранившиеся письма, которые он писал своим наставникам, друзьям и коллегам, датируются 1884 г. Переписка продолжалась до самой его смерти. Письма дают возможность по-новому осветить многие значимые вехи творческой биографии Н.Ф. Катанова.

В истории отечественной тюркологии известны письма Н.Ф. Катанова академику В.В. Радлову в период с 17 апреля 1889 г. по 12 ноября 1892 г., написанные им в ходе комплексной этнографической и лингвистической экспедиции по Южной Сибири и Восточному Туркестану, а также из Казани (1894–1922). В 1893 г., предвзято публикуя эти письма, В.В. Радлов отмечал, что в них «немало сведений, новых и интересных для этнографии и тюркологии (тюркологии. – Р. Валеев, Р. Валеева)». Зачинатель комплексных историко-этнографических и лингвистических экспедиций в места проживания тюркских народов Сибири, В.В. Радлов обратил внимание читателя на то, что письма его ученика «представляют особый интерес потому, что писаны на местах исследований и под свежим впечатлением» [13]. Именно Н.Ф. Катанову довелось продолжить комплексные тюркологические исследования своего учителя и наставника В.В. Радлова в Центральной Азии – лингвистические, фольклористические и этнографические и др.

Большой интерес представляют еще и неопубликованные письма Н.Ф. Катанова, адресованные крупным отечественным востоковедам – В.В. Радлову, В.Р. Розену, Э.К. Пекарскому, С.Ф. Ольденбургу, К.Г. Залеману и др. Вот что он писал К.Г. Залеману в 1890 г.: «Теперь я занят переписыванием лингвистич [еских] материалов, собранных за время с октября 1889 г. по апрель 1890 г. (у Минус [инских] татар и карагасов). Всего накопилось около 3.000 стран [иц]». В 1892 г. Н.Ф. Катанов писал В.Р. Розену: «Из Петербурга я поехал в Сев [ерную] Монголию, где исследовал Урянхайское наречие; потом в Вост [очной] Сибири исследовал быт и языки карагасов и минусинских татар; затем в Ср [едней] Азии исследовал быт и языков казак-киргизов и сартов, русских

и китайских. Сколько я собрал и представил к печатанию, можете узнать у В.В. Радлова и Н.И. Веселовского». В 1901 г. из Казани он писал Э.К. Пекарскому: «... Я нахожу много сходного с чертами шаманства южно-сиб [ирских] тюрков и урянхайцев Сев [ерной] Монголии, быт, языки и верования которых я исследовал в 1889–1892 гг. Так как Вы вполне научно и основательно занимаетесь якут [ским] яз [ыком], то мне будет весьма приятно принести Вам весною, а может и раньше, в дар мое обширное исследование об урянхайском языке, который, по мнению моему, вместе с карагасским сходен с якутским, а потому мое исследование будет Вам, быть может, не бесполезно и для тюркологии не бесследно, так как Вы можете, глядя на него, многое осветить иначе, ибо Вы стоите у источника, мало исчерпанного, и к тому, чтобы черпать из него, обладаете лучшими средствами, чем многие наши рус [ские] ученые» [14].

Огромное значение представляют неопубликованные дневники и разнообразные записи этого известного казанского тюрколога-языковеда, этнографа и фольклориста. Дневник путешествия в Туву (Урянхайскую землю) Н.Ф. Катанова вышел в свет только в 2011 г., более века пролежав в архиве петербургской Кунсткамеры [15]. Его дневники путешествия и разнообразные фольклорные, лингвистические и этнографические материалы, собранные в Сибири, Синьцзяне, Тарбагатае, Семиречье, Поволжье и Приуралье, сохранились в отечественных архивных центрах и фондах. Например, в перспективе будет реализован проект подготовки и издания дневника Н.Ф. Катанова 1890 г. «Путешествия по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану» и др. Также пристального внимания заслуживают и другие его рукописные материалы из фондов российских архивов Санкт-Петербурга и Казани.

Научные и культурные связи между Россией и странами тюркского мира связаны с долговременной историей, включающей интересные факты и события, имена и наследие ученых, музыкантов, художников, поэтов, театральных деятелей. Прошлое и настоящее востоковедения и тюркологии в России стали социокультурной и научной базой для формирования и развития долговременных и доверительных профессиональных и личностных связей, для сближения и углубления политического и историко-культурного сотрудничества народов России и тюркского мира.

В истории российской тюркологии, в том числе казанского центра отечественной тюркологии периода конца XIX – начала XX вв. следует выделить и увековечить имя Н.Ф. Катанова, который сыграл важную роль в этом уникальном научном и культурном сотрудничестве.

Исключительное значение для отечественной тюркологии и истории, культуры народов России имела деятельность национальных представителей тюркских народов империи в Казани – Х. Амирханова, Ш. Марджани, К. Насыри, Р. Фахретдинова, Х. Фаизханова, Г. Ахмарова, А. Ильясова, Ш. Ахмедова, Г. Губайдуллина, Г. Баттала, А. Курата, З. Вали-

ди, Н. Золотницкого, Н. Никольского, В. Магницкого, Н. Ашмарина и др. Их биографии и наследие представляются следующей перспективной темой взаимодействия культур народов России – Востока – Запада, в том числе тюркских народов современной России. Эти деятели национальной культуры и науки Волго-Уральского региона в той или иной степени были связаны с личностью и наследием Н. Ф. Катанова.

В Казани и Казанском университете на протяжении XIX – начала XX вв. формируется и развивается отечественная практическая и университетская классическая тюркология – актуальная научная дисциплина мирового востоковедения. Истоки практической и научной тюркологии в России связаны с комплексным исследованием арабо-мусульманского Востока, тюркского и монгольского миров. Базой развивающейся в России классической тюркологии становится ориентация академических и университетских центров на изучение тюркских языков, исследование памятников классической словесности и материальной культуры тюркской цивилизации. Формирование и развитие российской тюркологии, в том числе казанской научной школы тюркологов

в XIX – начале XX вв. свидетельствуют об историко-филологической и сравнительно-исторической направленности и комплексности исследований.

В перспективе представляется актуальным комплексное исследование истории формирования и развития тюркологии в России, Европе, современных тюркских государствах как университетского направления и дисциплины – базовых представлений относительно изучения древних и современных тюркских языков, классической и современной тюркской литературы, истории тюркоязычных народов и государств, научного издания письменных и эпиграфических памятников; методологии, объекта и предмета анализа, форм и особенностей взаимодействия основных тюркологических центров; биографий и наследия известных и забытых востоковедов-тюркологов ключевых институциональных центров науки, занимавшихся изучением тюркского Востока в Российской империи/СССР и суверенных тюркоязычных государствах.

В целом творчество и наследие Н. Ф. Катанова имеет исключительное научное, культурное и воспитательное значение на рубеже нового тысячелетия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Гордлевский, В. А.* Памяти Н. Ф. Катанова. 1862–1922 // *Новый Восток*. 1922. Кн.1. – С. 448–451.; *Самойлович А.* Памяти Н. Ф. Катанова // *Восток*. – 1922. – Кн.1. – С. 104–105; *Малов, С. Е.* Н. Ф. Катанов, проф. Казанского университета (1862–1922). К 95-летию со дня рождения // *Вестник Академии наук Казахской ССР*. – 1958. – № 5 (158). – С. 88–94; *Николай Федорович Катанов: Материалы и сообщения*. – Абакан, 1958. – 216 с; материалы и сообщения. К 100-летию со дня рождения Н. Ф. Катанова (1862–1962) // *Ученые записки Тувинского НИИЯЛИ*. – Кызыл, 1963. – Вып. X. – С. 211–235; *Исхаков, Г. И.* Тюркологическая деятельность профессора Казанского университета Николая Федоровича Катанова (1862–1922) // *Проблемы тюркологии и истории востоковедения*. – Казань, 1960. – С. 87–90; *Материалы научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Н. Ф. Катанова // Ученые записки Хакасск. НИИЯЛИ*. – 1964. – Вып. X. – С. 68–159; *Иванов, С. Н.* Николай Федорович Катанов (очерк жизни и деятельности). – 2-е изд. – М., 1973. – 114 с; *Каримуллин, А. Н.* Н. Ф. Катанов – библиограф и книговед // *Книги и люди: исследование*. – Казань, 1985. – 303 с; *Кок ова, И. Ф.* Н. Ф. Катанов: документально-публицистическое эссе. – Абакан, 1993. – 128 с; *Катановские чтения*. Сб. статей. – Казань, 1998. – 192 с; *Катанов, Н. Ф.* Избранные научные труды. Тексты хакасского фольклора и этнографии (Предисл., составл., подг. статей и текстов, пер. В. Е. Майногашевой, подбор научных статей В. Н. Тугужековой). – Абакан, 2000. – С. 355–544; *Научное наследие Н. Ф. Катанова и современное востоковедение. Материалы международной научной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения Н. Ф. Катанова*. – Абакан, 2003. – 272 с; *Наследие Н. Ф. Катанова: история и культура тюркских народов Евразии. Доклады и сообщения международного научного семинара. 30 июня–1 июля 2005 г.* – Казань, 2006. – 296 с; *Н. Ф. Катанов и гуманитарные науки на рубеже веков. Очерки истории российской тюркологии*. – Казань-Абакан, 2008–2009. – 354 с; *Эпистолярное наследие Н. Ф. Катанова (к 155-летию со дня рождения) / сост. Р. М. Валеев, В. Н. Ту-*

гужекова, А. С. Чочиева, В. В. Ермилова, А. М. Рябцева. – 2-е изд., доп. – Абакан, 2016. – 84 с.

2. *Бартольд В. В.* Обзор деятельности факультета восточных языков // *Сочинения. Работы по истории востоковедения*. – М., 1977. – Т. IX. – С. 176.

3. Там же. – С. 201.

4. *Кононов, А. Н.* История изучения тюркских языков в России: дооктябрьский период. – 2-е изд., доп. и испр. – Л., 1982. – С. 272.

5. *Самойлович, А. Н.* Вильгельм Томсен и тюркология // *А. Н. Самойлович. Тюркское языкознание. Филология. Руника*. – М., 2005. – С. 147.

6. *Кононов, А. Н.* В. В. Радлов и отечественная тюркология // *Тюркологический сборник*. – М., 1971. – С. 7–15.

7. *Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. В. Радловым. Ч. IX. Наречия урянхацев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. Тексты*. – СПб., 1907.

8. *Бабер-намэ, или записки Султана Бабера*. Изданы в подлинном тексте Н. И. [Ильминским]. – Казань, 1857. – 508 с.

9. *Подроб. см.: Благова Г. Ф.* «Бабур-намэ»: язык, прагматика текста, стиль. К истории чагатайского литературного языка. – М., 1994. 404 с; *Благова Г. Ф.* К истории Керова списка «Бабур-намэ» («таинственная записка»). *Восток*. – 1996. – № 3. – С. 109–114.

10. *Ашин, Ф. Д.* Первая печатная научная грамматика алтайского языка. (Проблема авторства) // *Тюркологический сборник*. – М., 1978. – С. 34–61.

11. *Кононов, А. Н.* История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. – 2-е изд., доп., испр. – Л., 1982. – С. 291.

12. *Валеев, Р. М., Тугужекова, В. Н.* и др. Н. Ф. Катанов и гуманитарные науки на рубеже веков. Очерки истории российской тюркологии. – Казань-Абакан, 2008–2009. – 354 с.

13. *Валеев, Р. М., Мартынов, Д. Е.* Российское университетское востоковедение в архивных документах: центры, события и наследие (XIX – начало XX вв.). – Казань, 2009; *Валеев, Р. М.* «Мое исследование будет... для тюркологии не бесследно». Письма Н. Ф. Катанова к Э. К. Пекарскому

1900–1916 гг. // Восточный архив. – 2009. – № 13. (20). – С. 85–90; *Валеев, Р. М.* «Я стараюсь относиться к разным печатаниям о Востоке со всей душой» (Письма Н. Ф. Катанова Э. К. Пекарскому) // Гасырлар авазы–Эхо веков. – 2009. – № 1. – С. 131–135; Эпистолярное наследие Н. Ф. Катанова (К 155-летию со дня рождения) / сост. Р. М. Валеев,

В. Н. Тугужекова, А. С. Чочиева, В. В. Ермилова, А. М. Рябцева. – 2-е изд., доп. – Абакан, 2016 и др. – 84 с.

14. Там же.

15. *Катанов, Н. Ф.* Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 г. по поручению Императорской Академии наук и Императорского Русского географического общества. – Кызыл, 2011. – 384 с.

Ж. Ж. Шалгынбай

Н. Ф. КАТАНОВ И ЦЕНзуРА КАЗАХСКОЙ КНИГИ НАЧАЛА ХХ в.

Одна из малоизвестных страниц биографии ученого-востоковеда Н. Ф. Катанова – его работа в качестве цензора тюркоязычных изданий досоветского периода. В течении длительного времени, он, как один из лучших знатоков тюркских языков, в том числе и казахского, был одним из ведущих цензоров Казанского Временного Комитета по делам печати (КВКПДП).

В октябре 1910 г., по распоряжению ГУПДП, все мусульманские издания, выходившие в пределах империи, перешли в ведение Казанского Временного Комитета по делам печати с функциями предварительной цензуры. С этого времени все рукописи казахских книг, готовящихся к изданию, стали направляться в КВКПДП. Именно на этот период – 1910–1915 гг., как следствие поражения революции 1905–1907 гг., приходится ужесточение цензуры печати. Радость от царского Манифеста 1905 г. оказалась недолгой. Завоевания революции быстро растаяли в пучине политических репрессий.

Цензоры КВКПДП прилагали всяческие усилия к воспрепятствованию распространения освободительных и вообще прогрессивных идей. На свое усмотрение цензоры могли отыскать так называемые «тенденциозные» высказывания против властей в любой книге, где на наш взгляд, никакой политической подоплеки или инакомыслия и близко не было.

В состав Казанского Временного Комитета по делам печати в то время входили М. Н. Пинегин – председатель комитета, а также несколько членов комитета: А. В. Фролов, Н. И. Ашмарин, Н. Ф. Катанов и Антонов. Все казахские книги для предварительного просмотра, за редким исключением, попадали к цензору Н. Ф. Катанову, особенно часто к его услугам прибегали, когда необходимо было иметь заключение по казахским авторским книгам. От выводов и заключения Н. Ф. Катанова зависела судьба многих сочинений казахских писателей и других авторов начала ХХ в., поднимавших остросоциальные, политические, экономические, просветительские и многие другие проблемы своего времени, открыто и смело отображавшие реалии жизни, бичевавшие пороки и отсталость казахского общества. Содержание большинства книг казахских авторов того времени проникнуты болью и заботой о будущем народа, его бедственном, бесправном и угнетенном положении. Многие прогрессивно мыслящие авторы логически подводят к мысли, что истинной причиной такого положения является антинародная по своей сути политика царского самодержавия в отношении так

называемых «иногородцев». Эти мысли облекались как в поэтическую форму, так и прозаические сочинения. При этом писатели умело прибегают к различным литературным приемам – как реалистическим, так и иносказательным аллегорическим сочинениям. Как правило, книги такого содержания выходили в свет, подвергаясь значительной цензурной чистке. Н. Ф. Катанов, хорошо знавший казахский язык, и понимавший смысл произведений, без труда находил в них «тенденциозность», «сомнительные места» или те или иные нехорошие «намекы», которые вызывали незамедлительную реакцию цензурного начальства в виде тех или иных запретительных мер. Причем это относилось как к тем книгам, в которых действительно авторы поднимали серьезные политические и экономические проблемы, так и вполне безобидным книгам просветительского и дидактического содержания. В результате книги подвергались различной цензурной переделке – из книг выбрасывались неудобные стихи, вырезались целые страницы, изымались отдельные строки и т. п., немало изданий было конфисковано, а тиражи уже отпечатанных изданий изъяты из типографий и уничтожены. Целый ряд выпущенных книг были запрещены цензурой к продаже и распространению, некоторые из них подвергались судебным преследованиям.

Уместно в этой связи привести наблюдение Джорджа Кеннана, который, путешествуя по Сибири с целью изучения жизни политических ссыльных, точно подметил все неприглядные стороны политической системы русского самодержавия: «Они живут в стране, правительство которой считает всякое честное, открытое мнение доказательством «неблагонадежности», а стремление их улучшить или исправить какое-нибудь ненормальное явление наказывает как преступление».

Н. Ф. Катанов с большим тщанием просматривал поступающие сочинения, перепроверя смысл и значение каждого слова, вызывающего у него сомнение. Особую бдительность он проявлял в случаях, когда в текстах сочинений встречались сетования на жизнь, недовольство и критика в адрес властей, или описание бедственного положения простого народа и пр.

В январе 1908 г. Н. Ф. Катанову была передана для цензурного рассмотрения книга казахского писателя Мухаметсалима Кашимова «Насихат казакция», выпущенная в казанской типографии Т. Д. «Братья Каримовы» тиражом в 10 тыс. экз. (1908, 23 с.). Книга была издана на собственные средства братьев Каримовых. Основное содержание книги заключается

в обращении автора к народу с призывом овладеть знаниями, искусством, просвещением. По мнению М. Кашимова, именно неграмотность и отсталость народа являются главными причинами его бесправного и угнетенного положения. В своем заключении на имя председателя КВКПДП М.Н. Пинегина, Н. Ф. Катанов пишет:

«Глубокоуважаемый Михаил Николаевич

При сем на Ваше благоусмотрение представляю русскую перевод одной статьи, помещенной на страницах 18–20 прилагаемой при сем киргизской брошюры издания Каримовых 1908 г. «Насихат казакия» («Наставления киргизам») и направленной против русских «злодеев, подобных свиньям и коварных», селящихся по киргизским степям и ставших, по словам автора, прямою причиною обеднения киргизского скота и уменьшения пастбищ для киргизского скота.

Преданный Ваш Н. Катанов».

В последовавшем за этим сообщением донесении от 28 января 1908 г. Н. Ф. Катанов сообщает сведения об авторе книги и дает подстрочный перевод «сомнительных» на его взгляд мест книги: «В киргизской брошюре, озаглавленной «Насихат казакия», («Я-худ казакларнын халляре» – «Наставления киргизам, или обстоятельство жизни киргиз»), сочиненной Мухаммед-Селимом, сыном хаджия Абдуррахмана, Кашимовым и напечатанной в типографии и на счет братьев Каримовых в 1908 г., 23 с., в 8 долю листа, на страницах 18–20 помещена следующая статья: «Глядя по словам покойных наших стариков, в прошлое время киргизский народ, надо полагать пользовался таким в высшей степени покоем и простором, что это был своего рода земной рай». И, как следствие, КВКПДП потребовал у издателей исключить из книги эти страницы. Однако это требование видимо не было выполнено, и цензуре вновь прислали прежний вариант уже отпечатанного издания. Об этом Н. Ф. Катанов незамедлительно сообщает председателю КВКПДП М.Н. Пинегину: «Кум нашего Комитета господин Шараф вновь прислал брошюру «Насихат казакия», в которой переведенная мною статья (стр. 18–20) против русских осталась в неизменном виде, в каком она была и 28 января сего года. Означенную брошюру при сем возвращаю, представляя Вашему благоусмотрению поступить с нею и ее издателем так как нужно.

8 февраля 1908 г. Н. Катанов».

Также по его экспертному заключению из казахских книг исключались факты, ставшие в то время общеизвестными. Например, в записке М. Пинегину он пишет по поводу просмотренной им книги А. Жандыбаева «Жас гумырым, яки жастыкка гафлат» (Казань, типография «Шараф», 1907. – 70 с., 2300 экз.):

«Яшь гумр» (Моя жизнь), драма в 5 действиях, 77 с. В 4 д. л. Из этого сочинения исключены мною некоторые места о рабочих союзах и социализме». В результате книга вышла с изъятием 7 страниц текста.

Подверглась сокращению по требованию цензора Н. Ф. Катанова и книга стихотворений Касыма Булхаирова, напечатанная под заглавием «Касым

Булхаирұғлының зынданда жатып айтқаны» (Казань: типография «Шараф», 1908. – 16 с., 2000 экз.), издание наследников Шамсутдина Хусаинова. В своем заключении цензор обращает внимание КВКПДП на 8 и 17 страницы книги: «На странице 17 упомянутый киргиз Касым в бытность на каторге говорит между прочим следующее: вся строка стихотворения:

«С тех пор как наши киргизы стали подвластны русским, порядочное-препорядочное количество хороших людей попало к ним в заключение». 17-я строка стихотворения: «Испытывал я всю жизнь притеснения – и время из года в год становится тягостнее». В результате, 17–18 страницы были вырезаны из всего тиража издания. В мае 1908 г. Н. Ф. Катанов дважды обращает внимание КВКПДП на книгу Жанузака Жанибекова «Айна» (Казань: типография «Шараф», 1908. – 28 с.): «Возвращая при сем киргизскую брошюру «Зеркало», обращаю Ваше внимание на неприличные места страниц 8, 17 и 26, хотя быть может, они не настолько резки, чтобы из-за них поднимать дело. Впрочем, как Вам угодно будет поступить, так и делайте». Через некоторое время Н. Ф. Катанов присылает в Комитет подстрочный перевод стихотворений, которые, по его мнению, следовало исключить из книги: «В брошюре на киргизском языке, озаглавленной «Айна» («Зеркало»), изданной Нияз-Мухаммедом Сулеймановым из Омска, составленной киргизом Средней Орды из г. Петропавловска Джанузаком Альджановым Джамбековым и напечатанной в 1908 г. В Казани, в электротипографии Шараф (28 с. В 8 д. л.), между прочим, есть следующие неприличные места: страница 8. Невежество разлучило нас (т. е. киргиз) с землею и водою, нам принадлежавшими. Оно же дало возможность смеяться над нашей религией миссионерам, которые говорили: «киргизы не мусульмане, а шаманисты». Благодаря ему же мы остались без Государственной Думы (т. е. мы не имеем права выбрать в нее представителя).

Страница 17. Вследствие того, что русские были не искусны, пятью-шестью япониками побеждены тысячи русских.

Страница 26. Перо предоставляется умеющим говорить. Хвастаясь оно говорит, что благодаря ему «татары устремили взоры на то, чтобы прогрессировать, (ибо) нет возможности терпеть абсолютизм».

Название и содержание книги отображают, прежде всего, недостатки, присущие казахскому обществу. Автор указывает на причины, препятствующие прогрессивному развитию народа, среди них он отмечает неграмотность, пассивность и разобщенность казахов, только потом он ядовито и с сарказмом высмеивает неудачи России в русско-японской войне 1905 г., обращает внимание на усердие православных миссионеров.

Более жесткие цензурные ограничения на пути казахского книгоиздания возникли немногим позднее, когда к изданиям, неугодным властям, стали применять крайние меры репрессивного характера. Цензоры использовали всю систему запретов. Книги запрещали к публичному обращению и продаже; против авторов и книг все чаще стали возбуждать

судебные преследования – нередко дело доходило до ареста самих авторов и инициирования против них дел по уголовным статьям.

В числе первых книг арестованных цензурой, а затем запрещенной к продаже и распространению, был сборник стихов разных авторов, выпущенный под татарским названием «Фирьядлар» («Вопли»). Сборник вышел в казанской типографии «Шараф» в 1908 году (1500 экз.). Сборник был составлен Сабиром Фахрутдиновым (Габдульмановым) и издан на средства Пржевальского татарско-казахского общества. Судебное преследование книги было начато сразу же по выходу книги из типографии. 19 июня 1908 г. КВКПДП направил Казанскому полицмейстеру официальное отношение с просьбой наложить арест на издание «Отобрав его в типографии, у продавцов татарских книг, разносчиков и вообще везде, где издание будет продаваться или распространяться, в виду заключающихся в нем признаков преступления по 129 статье, 6 пункту и 103 статье Уголовного уложения». Далее в донесении КВКПД сообщается, что «Названных брошюр на татарско-киргизском языке отобрано 2250 экземпляров и 4500 листов у крестьянина Казанского уезда Гиматутдина Фахрутдинова, проживающего на Серной улице в доме Усманова, которому были переданы типографией Шараф для переплета». Как видим в данных о тираже издания имеется существенное расхождение. Есть основания полагать, что издатели в заявке на издание намеренно занизили цифру тиража книги, от которого зависела сумма налогообложения. Если учесть, что у переплетчика конфисковали также 4500 листов сборника, по-видимому уже сброшюрованных, то истинный тираж мог достигать 5000 экз.

Репрессивные меры были предприняты не только против самого сборника, но и против типографии, ее напечатавшей. Не дожидаясь судебного решения, 25 июня 1908 г. Казанский губернатор постановлением за № 5876 приказал типографию закрыть. Какие обвинения были предъявлены к сборнику и к издателю видно из постановления губернатора:

«Принимая во внимание, что за последнее время ко мне стали поступать сведения о неблагонадежности владельца типографии в г. Казани Гильмутдина Шарафутдинова Шарафа и что на днях в типографии означенного Шарафа напечатана брошюра на татарско-киргизском языке под заглавием «Фирьядлар» («Вопли»), представляющая сборник стихотворений, в одном из коих заключается оскорбление Священной Особы Государя Императора, возбуждение против русских властей и призывы к восстанию, – я признаю дальнейшее существование обозначенной типографии безусловно вредным для государственного порядка и общественного спокойствия и потому на основании 3 пункта 16 статьи Положения об усиленной охране, постановил: содержимую в г. Казани крестьянином Гильмутдином Шарафом типографию закрыть на все время объявленного в Казани Положения усиленной охраны. – Копию настоящего постановления для немедленного исполнения передать казанскому полицмейстеру, предписав ему о содержании сего

постановления объявить под расписку, которую доставить в мою канцелярию».

Против составителя сборника Сабир Фахрутдинова было возбуждено, как сказано выше, судебное преследование (103 ст. и 1 и 6 п. п. 129 ст. Уголовного уложения). Судебное разбирательство, начавшееся 26 июня 1908 г., длилось больше года и 18 августа 1909 г. постановлением Казанской Судебной Палаты Сабир Фахрутдинов был приговорен к заключению в крепость сроком на один месяц.

Основное содержание сборника «Вопли» составляют стихи противоправительственного содержания, в которых осуждается политика царизма, направленная против мусульман империи. Царское самодержавие, по мнению авторов стихов сборника, являлось главным препятствием на пути прогресса угнетенных народов страны. Стихи обращены непосредственно к казахскому народу, который безжалостно разоряют и уничтожают царские чиновники и, если казахи не поднимутся вместе против своих поработителей, им грозит неминуемая смерть и полное истребление.

В начале 1911 г. началось судебное преследование книги казахского поэта Миржакупа Дулатова «Уян казак!» (Пробуждайся, казах! – Оренбург: типография «Вакт», 1911. – 100 с.; 3000 экз.). Цензор Н. Ф. Катанов, просматривавший сборник, направил председателю Казанского Временного комитета по делам печати следующее письменное заключение: «Возвращая при сем: 1. Отношение Судебного следователя Семипалатинского окружного суда к инспектору по делам печати в г. Казани от 28 июня с. г. за № 742...6. 1 экземпляр брошюры привлеченного, по сообщению Оренбургского губернатора, к судебной ответственности по пунктам 2 и 6 статьи 129 Уголовного Уложения киргиза колена Мадьяр племени аргын народа казак-киргиз Тургайской области националиста новометодного направления Мир-Якуба Дулатова «Уян, казак» (Просыпайся, киргиз!), напечатанной в 1911 г. в Оренбурге в типографии газеты «Вакт», присланный в Комитет при вышеуказанном отношении Судебного следователя Семипалатинского окружного суда за № 742 и составляющую вещественное доказательство по делу его № 48–1911 г., – имею честь представить при сем на предмет возбуждения дела против М. – Я. Дулатова и исполнение просьбы Судебного следователя Семипалатинского Окружного суда, 1 экземпляр брошюры «Уян, казак» и в двух экземплярах на 18 полулистных страницах писчей бумаги каждый, точный русский перевод 32 сомнительного содержания страниц указанной брошюры, именно 3–4, 6–10, 13, 16–30, 33–34, 36–37 и 60–64.

3 ноября 1911 г. Катанов».

На основании отзыва Н. Катанова и «Вследствие предложения Главного Управления по делам печати от 10 сентября текущего года за № 10238, Казанский Временный комитет по делам печати вновь рассмотрел отпечатанную в типографии «Вакт» брошюру на киргизском языке под заглавием «Пробуждайся, киргиз!» (Уян, казак), сочинение Мир Якуба Дулатова, признал содержание ее преступным и постановил наложить на нее арест».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Кеннан, Дж.* Сибирь и ссылка. – СПб., 1906 (из предисловия).
2. НАРТ. (Национальный архив Республики Татарстан). Ф. 420. Оп. 1. Д. 107. Л. 3.
3. НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 107. Л. 4.
4. НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 107. Л. 8.
5. НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 107. Л. 7.
6. НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 107. Л. 56.
7. НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 107. Л. 126.
8. НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 107. Л. 127.
9. НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 115. Л. 35.
10. НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 115. Л. 36.
11. НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 115. Л. 98.
12. НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 179. Л. 123.
13. НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 179. Л. 124.

М. З. Хабибуллин

Н. Ф. КАТАНОВ И МИССИОНЕРСКИЙ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ: ИЗУЧЕНИЕ И СОХРАНЕНИЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ СИБИРИ, САЯНО-АЛТАЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

Во второй половине XIX – начале XX вв. преподаватели и выпускники Казанской духовной академии сыграли большую роль в научном изучении истории, этнографии, культуры и языков народов России. И это не случайно, поскольку именно она тогда являлась единственным крупным дореволюционным научным и образовательным центром, где изучение народов преследовало практические миссионерские цели и полностью реализовывало миссионерскую политику Российского государства. Поставленные перед академией цели и задачи, а также специфика данного учреждения требовали привлечения в ее стены талантливых преподавателей, интересующихся историей и этнографией нерусских народов России. С этой целью, в академии в 1854 г. были открыты 4 миссионерских отделения: противораскольническое, противомусульманское, противобуддистское и черемисско-чувашское. Они стали центрами по изучению народов Поволжья, Приуралья, Сибири и т. д. Именно здесь были сконцентрированы, одновременно, известные миссионеры и ученые, такие как Н. И. Ильминский, Г. С. Саблуков, А. А. Бобровников, Е. А. Малов, Н. П. Остроумов, М. А. Машанов, Н. Ф. Катанов, П. К. Жузе и др. Они внесли существенный вклад в изучение истории, этнографии, культуры и языков финно-угорских, тюркских и монголоязычных народов России.

Преподавателям миссионерских отделений Казанской духовной академии во время многочисленных командировок удалось собрать большое количество документальных источников, научных отчетов, книг и других предметов, отражающих культуру, быт, обычаи, национальные праздники многих народов России. Основная часть этих ценных вещей была собрана в Миссионерском историко-этнографическом музее (МИЭМ) Казанской духовной академии, который был организован в 1912 г. при фундаментальной библиотеке академии, а официально открыт в январе 1913 г. [1]. Музей создали на базе собрания предметов этнографии, археологии, палеонтологии и нумизматики. Данные коллекции оказались в библиотеке академии, став частью ее фонда после расформирования мюнц-кабинета, кабинета редкостей и кабинета натуральной истории, функционировавших в Казанской

духовной академии в 1848–1870 гг. в качестве учебно-вспомогательных подразделений. С 1913 г. музей являлся учебно-вспомогательным учреждением для студентов миссионерского отделения академии, с 1915 г. – дополнительно для слушателей миссионерских двухгодичных курсов при Спасо-Преображенском монастыре, расположенном в юго-западной части Казанского кремля.

Деятельность миссионерского историко-этнографического музея была направлена на изучение и дальнейший сбор исторических, культурных, научных ценностей и материалов, касающихся истории и этнографии народов Российской империи, популяризацию этнографических знаний, научное исследование в области материальной культуры, духовной жизни, традиций, историко-культурного наследия народов и этносов. Материалы из фондов музея использовались в учебно-образовательной и исследовательской деятельности студентов, преподавателей и научной деятельности миссионерского отделения академии.

Здесь необходимо отметить, что огромная роль и большая заслуга в организации музея, в успешном функционировании и систематизации фондов принадлежала его единственному директору – доктору сравнительного языкознания, профессору миссионерского отделения Казанской духовной академии, тюркологу, этнографу, фольклористу Н. Ф. Катанову (1862–1922). Музей в короткий срок (функционировал в 1912–1919 гг.) стал полноценным культурно-образовательным центром не только академии, но и всей Казани. Можно сказать, что с приходом Н. Ф. Катанова в академию была усилена научная составляющая исследований. Так, был основан журнал «Историческое обозрение», резко увеличилось количество статей в «Православном собеседнике» по истории миссий и по этнографии народов Поволжья, Приуралья, Сибири, Азии и других регионов и областей, возник этнографический музей, вырос интерес студентов к миссионерскому отделению, увеличилось число кандидатских диссертаций, посвященных этнографической тематике. Он руководил работой по комплектованию фонда МИЭМ, устанавливая временные и постоянные контакты с лицами и организациями, которые либо доставляли, либо обладали предметами

музейного значения. В «Журнале входящих бумаг директора историко-этнографического музея при Казанской академии Н.Ф. Катанова» названо 58 лиц и учреждений, передававших предметы в дар музею [2]. Среди них иерархи, священники, миссионеры, преподаватели, коллекционеры, краеведы, меценаты, преподаватели и студенты Казанской академии, сотрудники других музеев, а также мастера, выпускавшие предметы народного потребления и изделия художественных промыслов [3]. В числе дарителей и поставщиков экспонатов были архимандрит Иннокентий (Ястребов), епископ Алексей (Молчанов), В.И. Иванов, священник Иаков Тихомиров, профессора Казанской духовной академии И.М. Покровский, Н.Ф. Катанов, П.В. Знаменский, Е.А. Малов, М.Г. Иванов, Архимандрит Гурий (Степанов), Н.В. Никольский, Г.А. Филиппов, доцент академии иеромонах Амфилохий (Скворцов) и др. [4].

Большое значение для комплектования фондов имели пожертвования преподавателей академии. Многие обладали многолетним опытом миссионерской деятельности. Так, доцент академии по кафедре калмыцкого языка архиепископ Иннокентий (Илья Иванович Ястребов, 1867–1928) в течение 14-летней миссионерской деятельности несколько раз побывал в калмыцких улусах Астраханской губернии для изучения языка, быта и религиозных верований калмыцкого народа, путешествовал в Сибирь, совершая опыт в миссионерской деятельности и изучая язык сибирских монголов [5]. Ученым-востоковедом профессором академии по кафедре миссионерских предметов архиепископом Суздальским Гурием (Алексей Иванович Степанов; 1880–1938) были пожертвованы ценные коллекции буддийских, монгольских, калмыцких и бурятских идолов и других предметов домашнего быта этих народов [6].

Богатую коллекцию из более ста предметов, привезенных из Монголии, в дар музею преподнес специалист по ламаизму иеромонах Амфилохий (Скворцов Александр Яковлевич, 1885–1937; впоследствии епископ Енисейский и Красноярский). В числе предметов были изображения буддийских богов и богинь на полотне, из терракоты, бронзы, дерева и папье-маше, ксилографические доски для печатания молитв, принадлежности шаманского культа, четки, китайские монеты и многое другое [7]. По возвращении в 1914 г. из двухлетней командировки в Монголию, помимо научной и преподавательской деятельности, он принимал самое активное участие в судьбе музея, будучи помощником директора [8].

Еще один источник формирования музейного собрания – это научные экспедиции выпускников академии. С 1842 г. Казанская академия активно осуществляла собирательскую деятельность, в которой участвовали студенты. В то же время при создании музея значительный вклад в комплектование его фонда внесли выпускники академии, что объяснялось родом их деятельности. Выпускников академии направляли в качестве миссионеров в разные, а порой в самые отдаленные районы Российской империи. Проповедуя православие среди нерусских народов,

они соприкасались с их жизнью и бытом, знакомились с историей, обычаями, традициями, отраженными в памятниках материальной культуры и письменных источниках, которые собирались и передавались затем в академический музей. К письменным источникам относились путевые и прочие заметки, письма, дневники и очерки, в которых фиксировались обычаи, знания и навыки, язык, устный эпос, музыка, танец, игры, мифология, ритуалы, ремесла, традиционные формы коммуникации, знаки и символы и т. п.

Благодаря таким записям о разнообразной жизни отдельного народа, создавался фонд нематериального культурного наследия, представлявший совокупность традиционных форм культурной деятельности и представлений народа. Указанный фонд мог оказывать неоценимую помощь в учебном процессе. К сожалению, эта задача не была реализована в связи с непродолжительным функционированием музея.

Среди выпускников, которые участвовали в формировании музейного фонда, можно отметить Алексея Елисеевича Кулаковского (Ексекулээх Елексей; 1877–1926), впоследствии известный поэт, один из основоположников якутской литературы. В 1992 г. была учреждена Государственная премия имени А.Е. Кулаковского за выдающуюся подвижническую общественную деятельность по возрождению духовной культуры народов Якутии.

В формировании фонда активно участие принимали студенты академии и слушатели миссионерских курсов при Спасо-Преображенском монастыре, приезжавшие в Казань из разных регионов. Один из первых даров в фонд тогда еще будущего музея стала модель киргизской палатки богослужбными и хозяйственными принадлежностями, полученная в 1891 г. от слушателя миссионерских курсов С. Аврорского [9].

В 1915 г. Совет курсов передал в дар музею следующие предметы: изображение Абиды и Дачи; молитвенный кюрдэ (цилиндр); халат, нагрудник и шапка калмыцкой девушки; женская рубашка и шиберлик для косы (украшение) и т.д. [10] Настоятель Спасо-Преображенского монастыря Архимандрит Иоасаф (Удалов) доставил в Академический музей предметы, собранные слушателями миссионерских курсов, в 4 приема: чувашские мужские и женские костюмы с украшениями из Симбирской губернии (6 экз.), калмыцкие и чувашские мужские и женские костюмы с украшениями из Астраханской губернии (5 экз.), полотна с изображениями буддийских святых из Астраханской губернии, молитвенный цилиндр (кюрдэ) из Астраханской губернии, чувашские предметы из Курмышского уезда Симбирской губернии (скатерти, кушаки, полотенце, вышивки, рубаха и пр. – 21 экз.), «7 фунтов 26 лотов русских монет, чеканенных монет за время с Анны Ивановны до Николая Павловича включительно» [11]. Сохранность всех предметов домашнего быта и религиозного культа была хорошей, среди монет имелись редкие экземпляры.

В 1916 г. практикант калмыцкого языка при духовной академии А.П. Межуев передал музею 3 вещи

калмыцкого обихода из Ставропольской губернии: «1. Круг от подушки, имевшей вид цилиндра (размер круга 19,75 см. в диаметре); 2. Бок тюфяка, обращенный как и круг подушки, к публике (размер бока: длины 45 см, ширины 18 см.), с подвесками и 3. Бумажный круг с тибетской молитвой».

Слушателем миссионерских курсов Е.Ф. Никитиным в каникулярное время было собрано 6 калмыцких вещей: нагрудное женское украшение из кораллов, женское шелковое головное украшение «шиварлик», богослужебные трубы с изображениями драконов и с китайскими буквами внутри; серебряные серьги и 2 халата [12]. В том же году из п. Бодайбо Иркутской губернии от учителя высшего начального училища А.Е. Кулаковского были получены 3 ценные посылки с вещами якутского быта (шуба, ожерелье, косынка, набедренники, пара серег, шапка, пара браслетов, пара сапог, верхушка шапки, махало, коробка и деревянная чашка). Учительница с. Мордовский – Карай Балашовского уезда Саратовской губернии О.П. Покровская прислала элементы мордовского женского костюма: кушак, кофту и фартук, украшенные орнаментом.

В 1917 г. студент духовной академии П.И. Иванов подарил музею 4 куклы крещено-татарских детей из деревни Ишалыкиной Ново-Адамской волости Чистопольского уезда Казанской губернии, привезенные летом 1916 г. Священник А. Воронцов, согласно словесному завещанию доктора медицины, военного врача В.С. Бронникова, служившего в действующей армии в Русско-японскую войну 1904–1905 гг., передал академическому музею коллекцию китайских идолов. От всемирно известного этнографа С.Е. Малова была получена коллекция этнографических предметов, в состав которой входили деревянная подставка в виде тибетско-монгольского молитвенника, деревянная

балалайка «черневых» татар, 4 китайские игрушки, четки уйгуров и т.д.

Иеромонах Ефрем (Ефремов) подарил металлическое выпуклое изображение скрижалей с 10 заповедями и фрагмент переплета от Пятикнижия, украшенный рамкой из кости с изображением скрижалей с 10 заповедями, 6-конечной звездой и шапкой первосвященника, профессор КазДА Н.Ф. Катанов – большое бронзовое зеркало с ручкой китайской работы (с изображением птицы), найденное в августе 1916 г. в Минусинском уезде Енисейской губернии [13].

Формирование и увеличение фонда МИЭМ способствовало развитию научно-исследовательской деятельности, которая определялась задачами накопления документальных свидетельств и источников знаний, их обработки, а также использованием в образовательном процессе. Содержание этой работы в зависимости от профиля музея и специализации фонда было обусловлено необходимостью комплексного изучения этнокультурного развития народов Российской.

В период функционирования Казанской духовной академии (1842–1920) активно формировался ее музейный комплекс, который стал неотъемлемой частью учебного заведения, структурным звеном, культурно-просветительским центром академии. Его доминирующей частью стал миссионерский историко-этнографический музей, созданный при библиотеке на базе учебных коллекций. Собрание музея формировалось как совокупность коллекций, которые отражали культуру многонационального населения Российской империи. Оно давало представление о конфессионально-этническом многообразии народов, существовавшем к концу XIX столетия. В коллекциях музея содержится много интересных сведений по истории и этнографии народов Поволжья, Приуралья и Сибири, Восточной Азии, представляющих большой интерес для современных исследователей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 11571.
2. НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11528.
3. *Назипова, Г.Р.* Казанский городской музей. Очерки истории 1895–1917 годов. – Казань, 2000. – 272 с.
4. НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11358. Д. 11528.
5. Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1890 г. – Казань, 1891.
6. НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11358.
7. Отчет о состоянии Казанской Духовной Академии за 1909–1913 гг. – Казань, 1913; Протоколы заседаний Совета КазДА за 1907–1913 гг. – Казань, 1913.

8. *Дамаскин (Орловский)*, иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники благочестия РПЦ XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 6. – Тверь, 2002. – 479 с.
9. Отчет о состоянии Казанской Духовной Академии за 1909–1913 гг. – Казань, 1913.
10. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11358.
11. Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Казанская духовная академия. Оп. 1. Д. 11273.
12. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11528.
13. Там же.

А. С. Викторова

ВКЛАД Н. Ф. КАТАНОВА В РАЗВИТИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В КАЗАНСКОМ ФЕДЕРАЛЬНОМ УНИВЕРСИТЕТЕ (на примере шаманской коллекции)

Этнографический музей Казанского (Приволжского) федерального университета К (П) ФУ является одним из старейших музеев гуманитарного профи-

ля на территории России. Его база была заложена в 1815 г. как кабинета редкостей, где хранились различные старинные вещи бытового содержания, что

сразу придало музею этнографическую направленность. А в 1878 г. в Казанском университете создается Общество археологии, истории и этнографии (ОАИЭ), действительным членом которого на протяжении 28 лет (1894–1922) был Николай Федорович Катанов: 16 лет (1898–1914) – его председателем, 2 года – секретарем (1896–1898) и редактором «Известий» этого Общества. При Н. Ф. Катанове был создан этнографический музей. Николай Федорович внес большой вклад в собирательскую (коллекции Катанова составляют около 20 коллекций, или 1790 единиц хранения [1]) и научную деятельность музея Общества археологии, истории и этнографии и Казанского городского музея.

Работа в ОАИЭ привлекала Н. Ф. Катанова, так как перекликалась с его установками этнографа о сборе этнографических сведений не только русского населения, но и других народов, населяющих Россию. Здесь можно процитировать программную речь 1879 г. председателя общества С. М. Шпилевского «О задачах деятельности казанского общества археологии, истории и этнографии и возможном содействии обществу со стороны жителей местного края» где было сказано, что в связи с изучением народностей «не может быть какой-нибудь нетерпимости, враждебности или несправедливости к чужому» [2]. И далее было особо отмечено, чтобы «свое и чужое мы должны судить по высшим общечеловеческим принципам». Похоже высказывался и Николай Федорович, часто сожалел о судьбах инородцев, борясь с мнением, что они обречены на вымирание и потому ими не следует заниматься. Ко всему этому он добавлял: «очень прискорбно, что вместо того, чтобы поближе познакомиться с шаманской сущностью и со всеми сторонами шаманской религии... наши миссионеры не только преследуют жрецов и отбирают их бубны и костюмы, но и всех исповедующих шаманство, говоря, что христианство лучше» [3].

В 1896 г. Н. Ф. Катанов отправился в экспедицию для «исследования быта и языка койбал и бельтир, последние из которых науке не были известны вовсе». Но, как мы знаем, его результаты оказались глубже, т. к. он описал не два, а четыре субэтнуса минусинских татар: койбал, бельтир, сагайцев и качинцев. Кроме того, благодаря этой экспедиции коллекции музея пополнились шаманской атрибутикой, доставленной в 1910 г.

В отчете Н. Ф. Катанов описывал религиозные представления хакасов. Так, по сообщениям Сагайской думы, к тому моменту было совершено окончательное крещение хакасов, поскольку 15 июля 1876 г. в с. Аскизе с 6 часов утра до 16 часов дня было крещено 3003 человека, среди которых «существовала секта шаманов-идолопоклонников, которую держали 662 души инородцев, смотря на них, другие инородцы, которые не были посвящены таинствами святого крещения, долгое время не присоединялись к христианской вере сами, не давали крестить и детей своих» [4]. Согласно этого сообщения, к 1876 г. среди сагайцев оставалось 662 шаманиста.

Однако, к моменту посещения Н. Ф. Катанова шаманские практики продолжались. Так, в отчете мож-

но найти сведения, что во время экспедиции за июнь и июль он видел, как по ночам камлают шаманы без бубна и костюма по запрету священника, близ сел. Данное время объяснено тем, что ночами лета тепло, а также к этому времени подрастают молодые барашки, необходимые для жертвоприношений. Кроме того, с июня и 20 июля нет необходимости в работе в поле [5].

Катановым также описаны камлания шаманов, и привезены элементы шаманской атрибутики, в частности костюм и бубен.

Итак, мы вплотную подошли к изучению нашего музейного экспоната, доставленного Н. Ф. Катановым в 1910 г.

Бубен качинцев, имеет стандартную, приближенную к округлой, форму, и в продольном диаметре составляет 75 см., в поперечном – 70 см. Обод сделан из дерева, в ширине равен 15 см. Бубен обтянут кожей с одной стороны, полностью покрывая обечайку, а также образуя собой внутреннюю полость. Внутри вставлены две перекладины: вертикальная деревянная – марс, которая служит рукояткой, и железная – кирис, напоминающая прут. На верхней части бубна, на обечайке расположены шесть бугорков. Как указывает Л. П. Потапов они березовые и называются сосцами. Кожа на обтяжке, по этнографическим источникам [6], обычно принадлежала самцу марала, самца козули, возможно, лося. В период упадка звериного промысла использовали кожу жеребенка. Рукоятка бубна представляет собой доску, с изгибом в середине, чтобы брать ее рукой. Также, на дощечке имеются отверстия, вдоль которых идет гребешок, пересекаемый резным орнаментом из линий в виде «елочки». Рукоятка один из показателей, кто является «хозяином бубна», то есть какой дух покровительствует шаману. На горизонтальном железном пруту расположены два колокольца: полый бубенец и колокольчик, а также материя разных цветов. Кроме того, стоит уточнить, что «кирис» буквально означает «тетива», ведь, как мы знаем, бубен также был оружием от злых духов.

Необходимо упомянуть о процессе изготовления таких бубнов. Л. П. Потапов писал, что у каждого бубна есть жизненная сила, которую вбивали в рукоятку – «марс», и потому она является важнейшей частью инструмента [7]. Ленточки, которые привязаны к пруту это ленты, которые привязывали хозяева в разных улусах. По этим лентам, шаман мог потом узнать злого духа, который мучал чью-то семью. Наиболее символической частью бубна, является, конечно же, скопление символов. Бубен разделен двумя полосами: зеленой, вертикальной и красной, горизонтальной. То есть линии образуют четыре отделения. Следует отметить заранее, что сохранность кожи бубна не позволяет судить о точности рисунков, изображенных на нем. Вертикальная полоса служила ориентиром, когда шаман ехал на бубне по незнакомой дороге, а горизонтальная именовалась дальней дорогой. Вокруг всех секторов идет круг из зеленой краски, в форме «елочек». Эти линии как бы замыкали Вселенную, образуя из всех сфер единый космос.

Верхняя часть бубна отображала небесную сферу, где на левой стороне изображено солнце, а на правой – луна. Кроме того, мы можем заметить звезды, которые ранее, будучи более отчетливыми образовывали скопление, скорее всего, Большую Медведицу, которая была ориентиром для камлающего шамана.

Следующая полоса красного цвета отделяет от Нижнего Мира чередой красных «гребешков». С левой стороны видны фигурки людей, которые держатся за руки. Они изображены черным цветом. С правой стороны также имеются фигурки такого типа изображенные фронтально и за руки, но они – красного цвета.

Мы можем предположить, что фигурки красного цвета это дочери шаманского хана, поскольку их ровно 7, а черных 9, и они, соответственно сыновья. Данное предположение основано на том, что хозяин Каратага распоряжался силой шамана, а его дочери и сыновья контролировали деятельность кама, его жизнь и т.д. Логично предположить, что они могли быть изображены на бубне. Кроме них, в нижнем секторе мы можем наблюдать животных, изображенных черными цветами. Нарисованные здесь змея, лягушка и ящерица помогали лечить болезни людей. Также, в нижнем секторе изображена фигурка всадника, ко-

торая должна была защищать шамана в нижнем мире от злых духов.

Таким образом, рисунки на коже бубна можно разделить на три группы. Первая – географические характеристики: дорога, условные деления на миры, граница Вселенной. Сюда также можно включить звезды, солнце и луну, как ориентиры. Вторая группа – помощники шамана – 9 сыновей «хозяина шаманов» и его 7 дочерей, а также всадник, который защищал и ловил чужие души в рукоятку бубна. Третья группа включает в себя рисунки животных, которые призваны лечить жертв злых духов.

Рассмотренный нами бубен, как часть ритуальной атрибутики шаманизма полностью соответствует теологическим представлениям саяно-алтайского шаманизма. Кроме того, бубен является синкретическим предметом, который несет в себе смысловую нагрузку, включая рисунки на коже бубна, саму кожу и пр.

Таким образом, полученные нами знания о шаманизме Хакасии невозможны без источника, которым являлся для нас бубен шаманской коллекции музея К (П) ФУ. Важно подчеркнуть, что анализ этих источников возможен только в контексте изучения деятельности Н. Ф. Катанова.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Катанов, Н. Ф. Несколько слов о казанских лекционных // Казанский музейный вестник. – 1920. – № 7–8. – С. 40.

2. Шпилевский, С. М. О задачах деятельности ОИАИЭ и о возможном содействии Обществу со стороны жителей местного края // ИОИАИЭ. – 1884. – Т. 3. – С. 31–32.

3. ОИАИЭ. – 1895. – С. 409.

4. Бутанаев, В. Я. / Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан, 2006. – С. 147–148.

5. Катанов, Н. Ф. Отчет о поездке в 1896 году в Минусинский округ Енисейской губернии. – Казань, 1897. – 86 с.

6. Потанов, Л. П. Шаманский бубен качинцев, как уникальный предмет этнографических коллекций // Материальная культура и мифология. – 1981. – XXXVII. – С. 125.

7. Там же.

А. С. Нилогов

О НАХОДКЕ МЕТРИЧЕСКОЙ ЗАПИСИ О РОЖДЕНИИ/КРЕЩЕНИИ Н. Ф. КАТАНОВА

Как известно, хакасский учёный Николай Фёдорович Катанов (по-хакасски – Пора Хызыл оглу) родился 6 (18) мая 1862 г. в степной местности Изюм/Узюм недалеко от села Аскиз улуса Турахов. В научной литературе мы не нашли ссылки на первоисточник этой датировки, тогда как в справочно-энциклопедической литературе приводится противоречивая информация, по всей видимости почерпнутая из самой метрической записи о рождении/крещении Н. Ф. Катанова. Так, например, в интернет-ресурсах Википедии сообщается, что девичья фамилия матери Катанова – Чаптыкова или Кизекова, а звали её Мария (по-хакасски – Чамах) Степановна. Отец Николая – улусный писарь Фёдор Семёнович Катанов (хакасское имя – Хызыл) – не состоял в церковном браке с женой. Хотя родители и придерживались одновременно традиционных шаманских верований и православия, тем не менее, были не венчаны, поэтому в метрическом свидетельстве Николай числился незаконнорождённым [1]. Вероятно, речь идёт о документальном метрическом свидетельстве (метрической выписи), которое было

выдано Н. Ф. Катанову для личных нужд. Скорее всего, с тех пор больше никто и не обращался к самой метрической записи о рождении/крещении Катанова, иначе бы вопрос о девичьей фамилии матери Николая был документально прояснён.

Метрическая запись о рождении/крещении Николая Фёдоровича Катанова была обнаружена нами в Государственном архиве Красноярского края (ГАКК). В фонде № 824 «Минусинское духовное правление» имеются метрические книги по Аскизской Петро-Павловской церкви. Так, в деле № 72 подшиты метрические книги сразу нескольких церквей: за 1868 год – Шушенская Петро-Павловская, а за 1862 год – Каптырёвская Пророко-Ильинская, Субботинская Богородице-Казанская, Сабинская Петро-Павловская, Бейская Покровская, Аскизская Петро-Павловская и Усть-Абаканская Николаевская. На титульном листе дела написано: «Метрические книги Шушенской Петропавловской церкви за 1868 год». В бумажной описи указано: «Метрические книги церковью Минусинского округа

за 1862 год». Однако благодаря последующему уточнению для электронного каталога ГАККА можно точно получить доступ к данному делу [2].

Итак, в записи под № 90 была найдена информация о рождении и крещении Н. Ф. Катанова. Согласно ей Николай родился 6 мая по старому юлианскому стилю (18 мая – по новому григорианскому стилю), а крещён – 15 (27) мая. Именно в день религиозного таинства крещения и была составлена эта метрическая запись. Стоит обратить внимание на то, что для инородческого населения точные даты рождений документально редки, так как обряд крещения мог состояться в любом возрасте, однако Николаю Фёдоровичу повезло, ведь крестили его спустя всего девять дней после рождения, очевидно, благодаря тому, что отец был улусным писарем.

В графе «Звание, имя, отчество и фамилия родителей, и какого вероисповедания» записано: «2-й Сагайской половины ясачный Фёдор Семёнов Катанов незаконная жена его Марья Кизекова оба православного исповедания». В столбце «Восприемники» ука-

зано: «Аскизский священник Пётр Васильев Соколов и 2-й Сагайской половины ясачная Елена Фёдорова Катанова» [1862, л. 191об. – 192]. Помимо П. В. Соколова в крещении принимал участие дьячок Елевферий Неприцкий. В самой записи о восприемниках (крёстных) имя и отчество священника Соколова перепутаны местами, поэтому сверху подписана нумерация-подсказка. Возле столбцов со счётом родившихся и датами рождения и крещения сделана пометка о том, что «справка дана 13 августа 1876 г. по прошению». Видимо, речь идёт о метрической выписи (свидетельстве о рождении/крещении), которое понадобилось Н. Ф. Катанову для поступления в Красноярскую губернскую мужскую гимназию (ср.: Н. Ф. Катанов: «В августе 1876 года я поступил в классическую гимназию в Красноярске...» [3]).

Выявленная метрическая запись о рождении/крещении Н. Ф. Катанова поможет в составлении научной родословной хакасского учёного, основанной, в первую очередь, на архивных генеалогических документах.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Николай Фёдорович Катанов. [Электронный ресурс] – URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Катанов, Николай Фёдорович](https://ru.wikipedia.org/wiki/Катанов,_Николай_Фёдорович) (дата обращения: 28.02.2017).

2. Электронный читальный зал Государственного архива Красноярского края. [Электронный ресурс] – URL: <http://catalog.krasarh.ru:9090/archkrasnoyarsk> (дата обращения: 28.02.2017); Государственный архив Красноярского края. Ф. 824. Оп. 1. Д. 72. Метрическая книга Аскизской Петро-Павловской церкви для записи родившихся, браком сочетавшихся и умерших за 1862 год.

3. *Дацышен, В. Г.* Н. Ф. Катанов – воспитанник Красноярской гимназии // Наследие хакасского учёного, тюрколога, доктора сравнительного языкознания, востоковеда Николая Фёдоровича Катанова: материалы Международной научной конференции, посвящённой 150-летию со дня рождения учёного. 16–19 мая 2012 г. – Абакан, 2012. – Том I. – С. 20–27. [Электронный ресурс] – URL: http://haknii.ru/files/Nasledie_hakasskogo_uchenogo_%D1%821.pdf (дата обращения: 28.02.2017).

А. Д. Каксин

Н. Ф. КАТАНОВ (1862–1922): ВЕХИ ЖИЗНИ И НАУЧНОГО ПОИСКА

Активная, плодотворная деятельность Николая Фёдоровича Катанова была чрезвычайно многогранна и не ограничивалась собственно востоковедением. Его научное наследие включает в себя также многочисленные работы лингвистического, фольклористического, этнографического, археологического, нумизматического и науковедческого характера.

Николай Фёдорович Катанов – уроженец Южной Сибири, родился и вырос на Сагайской земле, гимназический курс прошел в Красноярске. Затем окончил факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета (1888), совершил длительную экспедицию в Русский и Китайский Туркестан (1888–1892), значительную часть жизни провел в Казани (1894–1922), где преподавал в Императорском Казанском университете и в Казанской Духовной академии. Там же, в Казани, написаны почти все научные труды и публицистические работы.

Человек своего времени и гражданин, Н. Ф. Катанов был не только выдающимся исследователем, но также крупным общественным деятелем, педаго-

гом, гуманистом и просветителем, а также – замечательным коллекционером и музееведом [1].

А еще он был книголюбом и книголюбом, неутомимым собирателем дорогих, ценных книг, прекрасным библиографом, составителем сборников, каталогов, литературных обзоров, указателей, а также – непревзойденным рецензентом и комментатором трудов по тюркологии и востоковедению.

Конечно, лучше всего характеризует ученого-библиофила его стремление собрать хорошую личную библиотеку. Н. Ф. Катанов осуществил свою юношескую мечту: за тридцать лет (1880–1910) собрал значительную библиотеку, в которой были труды (фолианты) не только по тюркологии и востоковедению, но и по общей лингвистике, индоевропеистике, арабистике, этнографии, демографии и статистике, другим научным направлениям XIX в.

Можно представить, сколько времени и сил потратил Н. Ф. Катанов на составление этой библиографии: все труды перечитаны, сделаны соответствующие выписки, сама библиография поделена на разделы в соответствии с этнической дифференциацией, а многие упоминаемые труды повторяются в каждом

разделе с точным указанием тех страниц, где речь идет о данном конкретном этносе.

Книги в библиотеке Н. Ф. Катанова не просто лежали на полках, они постоянно были в работе. Значительную часть этой превосходной коллекции составляли издания прошлых веков, ставшие к началу XX в. библиографической редкостью. Вообще библиотека Н. Ф. Катанова представляла собой весьма примечательное, созданное с усердием и любовью книжное собрание, за отдельные экземпляры которого были заплачены немалые деньги. В наше время библиотеку Н. Ф. Катанова можно увидеть в Турции, в Стамбуле. Почему так получилось? Почему она не в Казани (где Н. Ф. Катанов провел большую часть жизни)? Разъяснение находим в статье известного хакасского писателя и лингвиста Николая Георгиевича Доможакова.

«Известно из формуляра проф. Катанова, что он получал довольствие в 1600 руб., столовых 200 руб., квартирных 200 руб., всего 2000 руб. Львиная доля из этой суммы уходила на приобретение редкостей для пожертвования музеям. Неудивительно поэтому, что Н. Ф. Катанов всю свою жизнь из нужды не выходил. Под властью этой же нужды Катанов лишился богатейшей своей востоковедной библиотеки 8600 томов. Предлагал он ее Российской Академии, Иркутскому генерал-губернатору, Среднеазиатскому генерал-губернатору, но отовсюду получил отказ. Предлагал, наконец, немецким книготорговцам, но в это время в Казани оказался премьер-министр Турции, который случайно узнал о продающейся библиотеке Катанова от купца Юнусова, немедленно адресовался к Катанову и купил библиотеку, и она в 31 сундуке в 1914 г., перед началом первой мировой войны, отправилась в Стамбул» [2].

В казанский период Н. Ф. Катанов являлся ответственным редактором многих изданий, а мы вправе утверждать, что умения и навыки, связанные с редактированием, проявились у него еще в юном возрасте. Известно, как ответственно подошел молодой Н. Катанов к правке словарной части известной тюркологической работы М. А. Кастрена [3].

Это была краткая грамматика двух тюркских диалектов Минусинской котловины (койбальского и карагасского), и Н. Катанов не пожалел времени и сил, чтобы вникнуть в текст М. А. Кастрена, критически оценить транскрипцию ученого финна и сделать необходимые исправления. В результате этой скрупулезной работы родился «совместный» небольшой труд «Castren's Koibalisch-Deutsches Wörterverzeichnis und Sprachproben es Koibalischen Dialectes. Neu transscribirt von N. Katanoff» / «Койбальско-немецкий словарь и речевые образцы койбальского диалекта Кастрена. В обновленной транскрипции Н. Катанова» [4].

Кроме того, что Н. Ф. Катанов произвел правку в словаре, он написал необходимое введение, в котором подробно объяснил, какого рода исправления он произвел в исходном тексте. И, как можно судить по отрывку из этого введения, тюрколог Н. Ф. Катанов (которому в это время было всего 23 года) проявил при этом свою всегдашнюю дотошность и скрупулезность.

Кроме этой работы, посвященной языку койбал, Н. Ф. Катанов известен тем, что он является автором первой грамматики языка сагайцев (ныне – сагайского диалекта хакасского языка). «Грамматика сагайского наречия», или «Сагайская грамматика» – самая ранняя крупная работа Н. Ф. Катанова, выполненное им еще в Красноярске описание родного языка. До сих пор эта грамматика остается в рукописи (в двух тетрадах: первая тетрадь датируется 1882 г., а вторая – 1884 г.), которая хранится в Национальном архиве Республики Татарстан.

Эта работа Н. Ф. Катанова, как и положено, состоит из двух частей: сначала следует грамматическое описание, а во второй части даны образцы примеров и словарь. В таком качестве – нормативной грамматики, она была известна исследователям прошедшего века. При этом мы должны осознавать, что грамматика Н. Ф. Катанова – детище своего времени, она «построена» по канонам XIX в. Во «Введении» упоминаются работы предшественников (которых, понятно, немного) и, самое главное, очень четко и ясно прописаны мотивы, побудившие автора написать «Грамматику сагайского наречия».

«Предлагаемая мною грамматика есть руководство к правильному пониманию и употреблению в разговоре слов, входящих в состав Сагайского наречия.

Представляя на суд почтеннейшей публики настоящее сочинение, прошу снисхождения к тем погрешностям, какие могут в этой книге встроиться. Единственным моим желанием и целью было то, чтобы облегчить Русским изучение Сагайского наречия, а миссионерам дать небольшое руководство при переводе богослужебных книг на инородческий язык» [5].

Далее следует собственно Грамматика, которая делится на две части. Часть I содержит 1) **этимологию** (или учение о формах отдельных слов) и 2) **синтаксис**, или учение о предложениях, то есть словах в их совокупности. Этимология содержит в себе: а) учение о произношении; б) учение о словах изменяемых; в) учение о словах неизменяемых; г) учение об образовании слов посредством производства их от других и сложения их.

Синтаксис включает в себе: а) учение о согласовании частей предложения; б) учение об управлении слов; в) учение о размещении членов предложения; г) учение о построении предложения.

Во II-ой части представлены: **сборник примеров**, краткий сагайско-русский **словарь**, **перечень собственных имен**, встречающихся в богатырских поэмах минусинских татар, и **прибавление к словарю** некоторых употребительных слов.

Другими словами, в этом небольшом рукописном труде, сообразно уровню развития грамматической (лингвистической) мысли того времени, описаны все уровни языка сагайцев. Точность большинства положений Н. Ф. Катанова подтверждена последующими поколениями исследователей сагайского наречия и хакасского языка [6].

Таким образом, справедливо будет утверждать, что своей «Сагайской грамматикой» Н. Ф. Катанов

опередил время, «выдав» в таком юном возрасте достаточно полное и точное описание одного из тюркских наречий России. «Сагайская грамматика» Н. Ф. Катанова – первая описательная грамматика, выполненная в России на материале инородческих языков, первая в своем роде. До этого все подобные грамматик (в России) имели в виду русский и другие славянские языки [7].

Только высокая требовательность к себе, серьезный подход ко всему, что он делает, не позволили Н. Ф. Катанову настаивать впоследствии на публикации этой работы.

Имя Н. Ф. Катанова, безусловно, и сегодня живо в общественном сознании, и не только в нашей стране. Свидетельств этому много, и ниже приведем несколько фактов, говорящих о том, что выдающегося ученого почитают на его Родине. 28 сентября 1987 г. на базе музея Аскизской средней школы был создан общественный краеведческий музей имени Н. Ф. Катанова, позже преобразованный в Аскизский районный краеведческий музей имени Н. Ф. Катанова. 10 августа 1994 г. Постановлением Президиума Верховного Совета и Совета Министров Республики Хакасия имя Н. Ф. Катанова было присвоено Хакасскому государственному университету. В том же году Верховным Советом республики была учреждена Государственная премия имени Н. Ф. Катанова, которой награждаются наиболее выдающиеся учёные. С этого же времени в Хакасском государственном университете проводятся традиционные «Катановские чтения», на которых студенты, аспиранты и преподаватели представляют результаты своих исследований.

27 июня 2007 г. в селе Аскиз, на берегу одноимённой реки, возле здания местной администрации, состоялось торжественное открытие бюста Н. Ф. Катанова. В октябре 2007 г. в Абакане на проспекте Ленина, в сквере рядом с первым корпусом ХГУ, был установлен памятник Н. Ф. Катанову: учёный запечатлён в бронзе во весь рост, с книгой в руке.

Отрадно, что имя Н. Ф. Катанова помнят в научных кругах Хакасии. Еще в 1957 г. на расширенном заседании Ученого совета Хакасского НИИ языка, литературы и истории прозвучали слова известного хакасского писателя Николая Георгиевича Доможакова:

«Результатом многочисленных далеких путешествий и экспедиций явилась его [Николая Катанова] магистерская диссертация «Опыт исследования урянхайского языка...». Эту работу, содержащую свыше 1600 страниц, изданную Казанским университетом в 1903 г., нельзя читать без удивления и восхищения. Она доставила автору-хакасу всемирную и бессмертную славу. Она прославила русскую тюркологическую науку и даже в наши дни не имеет себе равных» [8].

Республика Хакасия сегодня вправе гордиться, что на этой земле сделал свои первые шаги человек, ставший со временем не только выдающимся ученым, но и крупным общественным деятелем. Также

и по официальной Табели о рангах Н. Ф. Катанов вполне сделал карьеру: он был действительным статским советником. Но мы, конечно, не в этом смысле называем его общественным деятелем и государственным деятелем. Н. Ф. Катанов был государственным деятелем в том смысле, что он всей своей жизнью, работой и деятельностью явственно воплотил представление о том, каким должен быть верноподданный Российской империи, независимо от того, родился он в столице или на окраине империи. Несмотря на то, что Н. Ф. Катанов не был великороссом, а, напротив, был инородцем (так выражались в то время), он вырос и оставался до конца жизни монархистом, православным и вышедшим из низов патриотом России.

Он был настоящим ученым и новатором в науке. Его имя стоит в одном ряду с именами основоположников отечественной тюркологии (М. А. Казембек, О. Н. Бетлингк, К. Насыри, Ч. Валиханов, В. В. Радлов), вместе с которыми он поднял значение и смысл тюркологии до такой высоты, до которой не доходят даже некоторые современные тюркологи. У Н. Ф. Катанова – наибольший охват тюркских языков и наречий, описываемых им и его современниками (во многих случаях он проводит сравнение и сопоставление тюркских материалов с данными языков других семей). Он впервые вводит в науку понятие об урянхайском языке (как тюркском), корректирует некоторые данные своих предшественников (например, М. А. Кастрена – по койбальскому диалекту). Его тюркологические работы по сей день часто упоминают и цитируют и в России, и в мире.

Имя Н. Ф. Катанова значится во многих справочниках и энциклопедиях. К примеру, в самой известной лингвистической энциклопедии мы можем прочитать о том, что Н. Ф. Катанов стоит в одном ряду с С. Е. Маловым, А. Н. Самойловичем, т. е. с тюркологами, воспринявшими обще-филологические традиции В. В. Радлова. Далее, в этой же статье, читаем следующее:

«В 19 – нач. 20 вв. в развитии тюркологии начинают участвовать отдельные ученые – представители тюрко-язычных народов (Ч. Ч. Валиханов, Каюм Насыри, М. Ф. Ахундов, И. Алтынсарин, Катанов, А. – К. Бакиханов и др.)» [9].

Сегодня в Республике Хакасия, в университете, носящем имя Н. Ф. Катанова, и в научно-исследовательском институте гуманитарного профиля (ХакНИИЯЛИ), сложилось несколько групп филологов, занятых всесторонним исследованием хакасского языка, фольклора и литературы. И не секрет, что многие из них в своей работе опираются на взгляды Н. Ф. Катанова, на те положения, которые высказаны в многочисленных трудах замечательного ученого, их земляка. Не сомневаемся, что в ходе дальнейших исследований будут найдены неожиданные направления научного поиска, подсказанные размышлениями выдающегося сына хакасского народа Николая Федоровича Катанова.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Каримуллин, А.* Хронологический указатель трудов Николая Федоровича Катанова // Николай Федорович Катанов: материалы и сообщения / сост. Н.Г. Доможаков / Хакасский НИИЯЛИ. – Абакан, 1958. – С. 185–215; *Султанбаева, К.И.* Н.Ф. Катанов – выдающийся востоковед, педагог, просветитель. Педагогика. – 2009. – № 1. – С. 72–82; *Чертыкова, М.Д.* Песенная лирика карагасов в переводе Н.Ф. Катанова // Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся мировоззренческих условиях: материалы Международной научной конференции, посвященной 1150-летию российской государственности, 90-летию Ойротской автономной области, 60-летию Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова. г. Горно-Алтайск, 26–30 июня 2012 г. – Горно-Алтайск, 2012. – С. 16–18; *Каксин, А.Д.* Н.Ф. Катанов и музейное дело: грани подвижнической деятельности. Вопросы культурологии. – 2014. – № 2. – С. 51–56.
2. *Доможаков, Н.Г.* Николай Федорович Катанов // Николай Федорович Катанов: материалы и сообщения / сост. Н.Г. Доможаков / Хакасский НИИЯЛИ. – Абакан, 1958. – С. 27.
3. *Castrén, M.A.* Versuch einer Koibalisch-Karagassischen Sprachlehre. Koibalisch-Deutsches Wörterverzeichnis und Sprachproben des Koibalischen Dialectes. S. – Pb., 1857.
4. *Castrén's Koibalisch-Deutsches Wörterverzeichnis und Sprachproben des Koibalischen Dialectes, neutransscribirt von N. Katanoff // Mélanges Asiatiques, tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. – Pétersbourg, 1885. – Tome IX, livraison 2. – P. 97–205.*
5. *Катанов, Н.Ф.* Татарский язык (Сагайского наречия). Часть 1-я. Грамматика (этимология и синтаксис). – Красноярск, 1882. – С. XXXVI – XXXVII [рукопись: НА РТ. Ф.969. Оп.1. Д. 5].
6. *Карпов, В.Г.* Хакасский язык // Языки народов СССР. – Т. II: Тюркские языки. – М., 1966. – С. 428–445; Вопросы хакасского языкознания: хрестоматия. Часть II. Фонетика, морфология, лексика, этимология / сост. А.Д. Каксин, М.Д. Чертыкова. – Абакан, 2014. – 140 с.
7. *Березин, Ф.М.* Языкознание в России // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. редактор В.Н. Ярцева. – М., 1990. – С. 622–623.
8. *Доможаков, Н.Г.* Указ. соч. – С. 18.
9. *Кононов, А.Н.* Тюркология // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. редактор В.Н. Ярцева. – М., 1990. – С. 526.

А. Г. Кокова

НАСЛЕДИЕ Н. Ф. КАТАНОВА В УЧЕБНО-ВОСПИТАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

В Федеральном государственном образовательном стандарте говорится о том, что целью духовно-нравственного развития и воспитания обучающихся является социально-педагогическая поддержка становления и развития высоконравственного, творческого, компетентного гражданина России, принимающий судьбу Отечества как свою личную, осознающего ответственность за настоящее и будущее своей страны, укоренённого в духовных и культурных традициях многонационального народа Российской Федерации.

Мировая и российская наука знают многих учёных, обессмертивших свои имена славой, но научные труды Н.Ф. Катанова сыграли важную роль в развитии тюркологии и востоковедения. Наследие Николая Федоровича Катанова – работы по фольклору, этнографии, археологии, лингвистике. Мы гордимся выдающимся востоковедом, исследователем Н.Ф. Катановым.

Личность Н.Ф. Катанова – первого хакасского ученого, служит примером для нас и для подрастающего поколения как достойного сына хакасской земли, прилежного, трудолюбивого, аккуратного, общительного, требовательного к себе. Его стремления к знаниям – это прекрасный образец, который используется для воспитания обучающихся в школе.

Н.Ф. Катанов много времени проводил в экспедициях и путешествиях. Командировки длились по несколько лет. В своих путешествиях Николаю Федоровичу приходилось входить в контакт с представителями различных племён. Он любил живое общение, уважал обычаи, традиции, культуру исследуемого народа. Всё это говорит о том, что Катанов

был толерантной личностью. В межэтническом взаимодействии толерантное поведение является необходимым условием для выстраивания взаимоотношений с представителями другой национальности. Мы живём в многонациональной республике и на примере Н.Ф. Катанова учим учащихся толерантности, терпеливости, умению слушать и понимать других, находить выход из непростых жизненных ситуаций.

Современное поколение должно помнить о земляке, который оставил след в мировой науке, ценить его вклад в развитие исследования языка, фольклора, быта хакасского народа и тюркских племён. В экспедиции по Хакасии он записал различия между ведущими диалектами: качинским и сагайским. Особенности диалектов можно увидеть в фольклорных материалах: сказки, пословицы, поговорки, загадки, песни, предания. Н.Ф. Катанов качинский диалект записывал в долине р. Абакан. К сожалению, в районе компактного проживания качинцев (Ширинский и Орджоникидзевский районы) Н.Ф. Катанов исследования не проводил.

Урок – основное звено процесса обучения, на котором осуществляется решение конкретных практических, образовательных, воспитательных и развивающих задач, обеспечивающих достижение конечных целей. Учебно-воспитательный процесс в школе построен с учётом формирования национального самосознания, любви к России, к своему народу, к своей малой родине. В программу факультатива, внеурочной деятельности по хакасскому языку, а так же в план по сохранению и развитию хакасского языка в МБОУ «Кобяковская ООШ» внесены темы по изучению научно-культурного наследия, личности

и деятельности Н.Ф. Катанова. На занятиях по факультативу уделяется внимание биографии и творчеству Николая Федоровича, так как его наследие занимает важную роль в отечественной тюркологии. При проведении занятий используются разработанные мультимедийные презентации к классным часам, что позволяет раскрыть многогранность творческого учёного. Ученики выполняют различные проекты: «Семья Н.Ф. Катанова», «Н. Ф. Катанов – первый хакасский ученый», «Научная и общественная деятельность Н.Ф. Катанова», проводим «Поле чудес», викторины, кроссворды о Катанове и др. Все это, несомненно, носит учебно-воспитательный характер в воспитании подрастающего поколения. Творчество Николая Федоровича Катанова является большим багажом в воспитании у учащихся любви к Родине,

родителям, школе. Ведь когда мы воспитываем детей на примерах, таких личностей, как Н.Ф. Катанов, то у них воспитываются человеческие качества, как трудолюбие, упорство в достижении цели, чувство патриотизма. Изучая жизненный путь и творческое наследие выдающихся ученых, становясь духовно богаче.

Внеклассные мероприятия знакомят с личностью Катанова, формируют интерес к культуре хакасского народа, воспитывают толерантное отношение к культурам разных национальностей, соблюдению традиций своего народа. Воспитание, формирование личности осуществляется через процесс обучения. Стремление Н.Ф. Катанова в учебе, любовь к народу сегодня служат достойным примером для подрастающего поколения Республики Хакасия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Катанов, Н.Ф.* Избранные научные труды. Том 1. (Предисловие, подбор научных статей, сноски о современниках Н.Ф. Катанова В.Н. Тугужековой). – Абакан, 2012. – 196 с.
2. *Кокова, И.Ф.* Н.Ф. Катанов: документально-публицистическое эссе. – Абакан, 1993. – 128 с.
3. Научное наследие Н.Ф. Катанова и современное востоковедение: материалы Международной на-

учной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения Н.Ф. Катанова. – Абакан, 2003. – 272 с.

4. *Сагатева, Е.* Илбек ученайбыстанар ам даа көп нима пилбинчебіс // Хакас чирі. – 2005. – № 109. – С. 3.

ВОЗМОЖНОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ СКИФСКИХ ГОСУДАРСТВ В ЕВРАЗИИ

Целью предлагаемой статьи является обсуждение проблемы государственности у скифов Азии. Для этого нужно рассмотреть вопрос соответствия имеющихся исторических данных о скифах теоретическим представлениям о государстве и его признаках.

Возникновения государств в исторической науке чётко очерчено по признакам и по времени появления. Выделяются древнейшие государства Востока – Египет, Ассум, Шумер, Ассирия, Хетты и ещё 4–5 государств, затем античные государства Европы – Этруски, Греция, Рим и их современники на Востоке: Персия, Индия, Кушанское царство, Китай. Одним из ведущих признаков считается наличие письменности, подтверждающей государственную жизнь этих народов. Также историки опираются на точку зрения письменных народов, которые объявляют другие народы варварскими. Это было свойственно Греции, Риму и Китаю. Поэтому вне этих островков цивилизации мы имеем пространство Земли, заполненное варварскими народами, не создавшими государств, а жившими племенами. Но при этом у многих из них мы видим все признаки государственности – наличие централизованной власти, имущественное деление, территория и налоги. А далее вывод историков противоречит теории – это племена на стадии разложения первобытно-общинного строя. В этом случае можно обойти вопрос о наличии государства и считать эти общества переходными неопределённое количество времени, вплоть до нескольких веков. Это мы наблюдаем у славян, кельтов и, в том числе, скифов.

Исторически известно существование скифского государства в Причерноморье. Это государство, названное в исторической науке Большая Скифия и Малая Скифия, существовало вплоть до II в. н.э. в Крыму и прилежащих землях. Вопрос заключается в том, создали ли сибирские скифы свои государства. Общепринята точка зрения, что «Скифия образовалась в результате завоевания и подчинения царскими скифами многочисленного населения страны и установления военно-данических отношений. В то же время сохранялась и родоплеменная структура» [1].

Распространена точка зрения, что одни культуры обязательно заимствуют всё у других, стоит только увидеть какое-либо предметное сходство. Д. С. Равский считает, что «превращение рыхлого племенного объединения в государство» у причерноморских скифов произошло в V–IV вв. до н.э. [2]. Походы скифов в Переднюю Азию «определили качественный скачок» в истории скифов и ускорили образование у них государства [3]. М. И. Ростовцев считал, что «пышный государственный и культурный расцвет» Скифии связан с греческим влиянием [4]. С. И. Ру-

денко тоже увидел заимствования конских головных уборов из Ассирии «и вполне возможно, что горноалтайцами обычай этот перенят из Передней Азии ещё в VII в. до н.э.» [5]. С. А. Яценко сделал вывод о связи предков пазырыкцев с чжоусским Китаем в X–VII вв. до н.э. И на этом основании он предположил сильное влияние китайского искусства на зарождение звериного стиля, связанное с китайской мифологией [6]. Для меня этот вывод Яценко важен тем, что протоскифы имели тесные связи с крупнейшим государством Дальнего Востока, в которых выступали равным партнёром.

Играющая большую роль теория заимствования имеет хождение в определённых обстоятельствах. Но её применение при малейшем намёке на схожесть материальной и духовной культур ставит одни культуры в полную зависимость от других. В данном случае скифская культура должна заимствовать всё похожее у эллинов и китайцев, потому что эти цивилизации считаются достигшими в то время высот прогресса. Точно такое же отношение мы видим по отношению к русской культуре, где любая схожесть сразу вызывает у многих авторов желание указать на заимствование, тем самым решив вопрос происхождения явления: славянские руны – заимствование скандинавских, азбука – византийская, государственность – скандинавская, похожие слова – заимствование из других языков (особенно настаивают на тюркизмах), схожесть государственных структур (например почты) – политическое заимствование у Золотой Орды и т.д. Но плодотворнее и полезнее будет искать причины схожести в едином источнике в архетипичности мышления, заимствовании, интеграции, ассимиляции, культурном обмене.

Существует точка зрения, что скифы, переселившиеся в Малую Азию, создали союз племён, и «такие союзы создавались скифами, вероятно, и раньше, но с более ограниченными целями и не столь значительные по размерам» [7]. То есть создание крупных и устойчивых объединений было традиционным для скифов, особенно если считать киммерийцев народом, родственным скифам.

В Сибири выделяется несколько археологических культур, относящихся к скифам. К культурам скифского типа относят карасукскую культуру рубежа II–I тыс. до н.э. и существовавшую в XIII–VI вв. до н.э. культуру плиточных могил. В это время стало видимым разделение общества на воинов как высшее сословие, изображаемое на оленных камнях, и низшие сословия, занимавшиеся хозяйством [8].

Трёхчленное сословно-кастовое деление скифского общества позволяет говорить о глубине историче-

ского пути, проделанного скифским обществом к V в. до н.э. Трёхчленное деление общества мы видим в Индии, у славян, кельтов и других индоевропейских народов ведической традиции.

Разделение труда согласно сословно-кастовому делению означает наличие сословий-классов: земледельцы как эксплуатируемые слои, воины и жрецы как господствующий класс.

Для выяснения вопроса о начале государства у скифов нужно обратиться к археологическим культурам. С.И. Руденко сделал однозначный вывод о «поразительном единстве упряжи верховых коней скифов северного Причерноморья и племён Горного Алтая» [9]. Руденко описывает богатые захоронения скифов в Горном Алтае. Пользуясь марксистским подходом к образованию государства, самым надёжным доказательством его наличия будет имущественное разделение. Сословное деление, подтверждённое имущественным неравенством, служит прямым указанием на государственность у сибирских скифов примерно в V в. до н.э.

В Эрмитаже, в Особой кладовой, на выставках «Скифы Причерноморья» (залы 15–21) и «Древняя Сибирь» (залы 22–32). Сходство выявляется и в вооружении, и в сбруе коней. Оружие, сбруя, звериный стиль – так называемая скифская триада. Авторы путеводителя пишут, что раскопки Руденко Пазырыкских курганов «стоят в одном ряду с такими известными сокровищами, как гробница Тутанхамона, «сокровище Атрея» или курганы скифских царей в Причерноморье» [10]. Но это субъективное переживание отражает высочайший уровень скифского искусства. Это значит, что скифская культура достигла пика развития, а скифское общество прошло все стадии прогресса, предшествовавшего созданию шедевров искусства. Искусство развивается вместе с социальным прогрессом. Отдельно от всего общества искусство не может развиваться. Высокий уровень искусства можно считать косвенным доказательством существования государства. Ещё важнее, что высокий уровень искусства был достигнут в производстве оружия. Это значит, что уровень социально-экономического развития причерноморских скифов, живших в развитом государстве, и сибирских скифов можно считать идентичным, или почти таковым.

Утверждается, что «в VII–V вв. до н.э. происходит переход от осёдлых пастушеско-земледельческих форм хозяйства к кочевому скотоводству» [11], т.е. к более высокому уровню хозяйственной жизни. К культуре, которую можно считать скифской, относится и тагарская археологическая культура Минусинской котловины VII–II вв. до н.э. Тагарцы занимались мотыжным земледелием, строили оросительные каналы до нескольких десятков километров, занимались скотоводством с сезонными перекочёвками [12]. С V в. до н.э. обособливаются кладбища знати «подобные грандиозным Салбыкским курганам» с высокохудожественными произведениями из бронзы [13].

В особую группу выделяют памятники майэмйрского этапа (VII–V вв. до н.э.) кочевых культур Алтая.

Среди майэмйрских курганов отчётливо выделяются бедные и богатые погребения с золотыми украшениями, с захоронениями жён, рабов и верховых лошадей. «Фамильные кладбища богатых семей указывают не только на накопление богатств, но и на передачу их по наследству из поколения в поколение» [14]. Авторы делают вывод, что у пазырыкцев была частная собственность на скот. Однако этот вывод традиционен: «Пазырыкское общество характеризуется далеко зашедшим разложением первобытно-общинного строя. Появилось рабство. Хотя очевидно, что рабство и частную собственность нужно отнести к гораздо большей вероятностью к государственной эпохе развития народа [15]. В пятом Пазырыкском кургане была найдена колесница. После её тщательного анализа Руденко сделал вывод, что у скифов был «развитой гужевой транспорт по крайней мере в смежных с Горным Алтаем степных районах. Происхождение колесницы он связывает с Китаем [16].

Н.В. Полостьмак делает вывод, что курганные захоронения алтайских скифов относятся к представителям доминирующей части общества [17]. Алтайские скифы имели плужное земледелие. А это самый высокий уровень ручного земледелия [18].

Возможная скифская государственность не была случайным явлением, а отражала ход исторического развития Южной Сибири и Центральной Азии. Подтверждением этого может служить тот факт, что богатые захоронения имели и другие по происхождению археологические культуры той эпохи – Турано-Уюкской котловины в Туве, относящиеся к уюкской и чандаманьской культурам [19]. Они имели схожие основы хозяйства [20].

Все известные древнейшие государства возникли в дописьменную эпоху. Прочитанные древнейшие тексты показывают уже развитые государственные отношения. Поэтому письменность служит важным, но не решающим показателем государственности. У скифов мы видим устойчивую символику в изобразительном и пластическом искусстве: в ювелирных украшениях, мелкой скульптуре, татуировках, рисунках на кожаных изделиях, декора на оружии. Распространённость и повторяемость символики признаётся цивилизационным признаком [21].

Итак, мы имеем все признаки государственности – территорию, население, устойчивую сословную власть и связанную с ней имущественную дифференциацию. Высшими кастами были собраны значительные богатства. Власть передавалась династически. Я опираюсь на высокий уровень искусства как показатель развитых общественных отношений. Ещё одним, также косвенным доказательством, можно считать то, что скифы жили в состоянии войны. Война как часть евразийской истории сыграла определяющую роль в быстром социальном развитии её народов. Важным подтверждением наличия государства можно считать одинаковый культурный уровень причерноморских и сибирских скифов. Таким образом, можно сделать вполне обоснованный вывод, что сибирские скифы создали свои государства в I тыс. до н.э.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Археология» Краткий курс лекций по дисциплине // <http://studme.org/12451217/kulturologiya/arheologiya> (дата обращения: 15.02.2017).
2. Раевский, Д. С. Мир скифской культуры. – М., 2008. – С. 178.
3. Там же. – С. 174.
4. Ростовцев, М. И. Эллинизм и иранство на юге России. – М., 2002. – С. 37.
5. Руденко, С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. – М.-Л., 1960. – С. 231.
6. Яценко, С. А. Загадочные монстры пазырыкцев и китайская мифология эпохи Чжоу. – С. 154–158 / Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы международной конференции. – СПб., 1996. – С. 157–158.
7. Киммерийцы и скифы в Азии. – С. 5 // <http://www.mystic-chel.ru/sng/scythians/613.html> (дата обращения: 31.01.2017).
8. Данилов, С. В. Города в кочевых обществах Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2004. – С. 28–29.
9. Руденко, С. И. Указ. соч... – С. 227.
10. Древняя Сибирь. Путеводитель по выставке «Культура и искусство древнего населения Сибири. VII век до н. э. – XIII век н. э.» // [Эрмитаж] – Л., 1976. – С. 12.
11. Там же. – С. 17.
12. Там же. – С. 74–75.
13. Там же. – С. 76–77.
14. Племена Казахстана и Сибири (VI–I вв. до н. э.) // <http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000017/st026.shtml> (дата обращения: 24.02.2017).
15. Там же. – С. 12.
16. Руденко, С. И. Указ. соч... – С. 236.
17. Полосьмак, Н. В. Всадники Укока. – Новосибирск, 2001. – С. 98.
18. Райс, Т. Скифы. Строители степных пирамид // <http://bibliotekar.ru/skify/2.htm> (дата обращения: 24.02.2017).
19. Данилов, С. В. Указ. соч... – С. 30–31.
20. Там же. Указ. соч... – С. 32.
21. Татуировки и украшения Алтайской принцессы // <http://world-jewellery.livejournal.com/31716.html> (дата обращения: 15.02.2017).

С. А. Смадияров

ДИНАСТИЙНЫЕ БРАКИ И ИХ РОЛЬ В МЕЖГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ (VI–VIII вв.)

Известная кыргызская пословица гласит: «Дальное делает близким девушка, а еду вкусным – соль» (кырг. «Алысты жакын кылган кыз, ачууну таттуу кылган туз»). Кыргызы выдавали замуж девушек далеко за пределы родного края, что сближало разные роды, народы, отдаленные земли по родственным причинам. Значение этой народной мудрости мы в большинстве случаев воспринимаем на уровне обыденной жизни, хотя по сути своей она имеет более широкий смысл.

Подобные браки заключались часто в политических целях. Они способствовали налаживанию международных или межгосударственных связей, о чем свидетельствуют многочисленные факты в мировой истории и в том числе в истории тюркских стран.

Как показывают исторические факты, политические браки преследовали в основном две цели:

Первая. Правители, пришедшие к власти не путем традиционного престолонаследия, а в результате переворота, или другим насильственным путем, в целях узаконивания своей власти, укрепления своего политического статуса как внутри страны, так и на международном уровне, заключали браки с представительницами правящей династии.

Так, после убийства кочевыми племенами саков Кира II, основателя державы персов, в стране разразилась борьба за власть, в результате которой к власти пришел Дарий I Гистасп. Царь Дарий I для легитимизации своей власти и политического авторитета женился на дочерях Кира II Атоссе, Артистоне и внучке Пармисе, являющейся дочерью сына Кира Смердиса. Примечательно, что Атосса уже была прежде женой своего брата Камбиса, а потом мага. Артистона же была еще девицей [1].

Вторая. Глава какого-либо государства обычно стремился упрочить свое положение, добиться поли-

тических целей, победы над врагом, расширить сферу влияния, старался наладить дружеские отношения с сильными правителями, получить их поддержку.

В этих целях заключались межгосударственные договоры, закрепляемые часто династийными (политическим) браками.

С V до середины VI века в Центральной Азии доминировали и властвовали жуан-жуане. Им подчинялись и тюрки Ашина, обитавшие на Алтае, которые плавил железо, изготавливали оружие и платили налоги каганату жуань-жуаней. К середине VI века тюрки Ашина во главе с Бумынь, собрав свои войска, переходят к активным действиям по свержению власти жуань-жуаней. К ним присоединяется и многочисленный род теле, что заметно укрепляет положение Бумыня. Однако силы ещё были неравными. Поэтому Бумынь заключает антижуаньский союз с правителем империи Западный Вэй Вэнь-ди. Этот союз был закреплён династийным браком – Бумынь женится на дочери Вэнь-ди, китайской царевне Чанле. Это историческое событие, случившееся весной 551 г., заметно укрепил авторитет Бумыня среди кочевых народов [2]. Спустя немного времени, зимой 552 г., Бумынь неожиданно напал на жуань-жуаней и разбил их.

В Центральной Азии образовалось новое государство кочевников – Великий Тюркский каганат, начавший эпоху тюрков в истории этого региона. В короткое время каганат установил свою власть и политическое доминирование на большой территории – от Желтого моря с востока, до Волги – на западе.

Завоевание западных земель проводил младший брат основателя каганата Бумыня – Истеми. Он подчинил в Средней Азии народ он ок будун и удостоился титула жабгу-каган. В то время в этом регионе властвовали эфталиты. От них зависел и шах Ирана Хосров Ануширван, который как мудрый политик,

предчувствуя новую степную гегемонию, в 554 г. отправил своих послов к жабгу-кагану Истеми в Джетиу. Иранцы стремились освободиться из под зависимости эфталитов, которым, начиная ещё со времен шаха Пероза, они платили ежегодные налоги в сумме 40 тысяч золотых монет. Благодаря усилиям послов, был создан союз против эфталитов между каганом Истеми и шахом Ануширваном. Новый союз закрепили династийным браком. Шах Хосров женился на дочери Истеми Койен, тем самым, став зятем хозяина степей.

Согласно древним и средневековым традициям сторуна, женившаяся на дочери партнера, считалась ниже положением. Таким образом, династийный брак укрепил статус иранского государства, который был на ступеньку ниже статуса Великого Тюркского каганата. Действительно, статус этих двух правителей находился на разных уровнях. Если каган Истеми непосредственно превращался в сильного хозяина степей, расширяя подвластные территории, шах Ирана находился в зависимом положении от эфталитов.

От тюркской жены (дочери кагана Истеми) у Хосрова Ануширвана родился сын Ормизд, сменивший впоследствии своего отца на иранском троне. Как отмечал армянский историк Себеос, Ормизд был «известным со стороны отца, но ещё известней со стороны матери и был подобен зверю» [3]. Однако надо отметить, что союз Ирана и Тюркского каганата, подкрепленный династийным браком, оказался недолгим. После разгрома эфталитов, вчерашние союзники превратились в непримиримых врагов. Однако мы далеки от мысли отрицать определенную роль династийного брака в отношениях между государствами. Шах Ирана посредством такого союза вышел из-под зависимости эфталитов, а тюрки разбили эфталитов сравнительно малыми потерями. Тюркский каган нуждался в иранских войсках для достижения победы над эфталитами, являвшимися серьезной силой в Средней Азии.

Наряду с этим необходимо отметить, что подобное установление родственных отношений принесло пользу тюркским правителям в последующих политических событиях. Так, во время войны 589 г. между иранцами и тюрками последние во главе с Савэ-ханом и его сыном Пармудом (впоследствии Нили-хан) были разбиты в долине Герат иранским полководцем Бахрамом Чубином. Савэ-хан погиб на поле сражения, а его сын Пармуд попал в плен. В это время шахом Ирана был сын Хосрова Ануширвана и внук кагана Истеми Ормизд. Он оказал большое уважение своему плененному родственнику по материнской линии. Ормизд шах заключил мирный договор с тюрками и с почестями проводил Пармуда. После возвращения на родину Пармуд правил своим народом под титулом Нили-хан и умер в 603 г.

В 80-е гг. VII в. на просторах Центральной Азии тюрки ашина под предводительством Кутлуга после потери власти своих дедов создали второй Тюркский каганат. Степных кочевников, противодействовавших им, за короткое время подчинили себе при помощи оружия. Однако положение оставалось для

тюрков довольно сложным. На севере в это время сильное государство кыргызов возглавлял правитель Барс-бек. Он был активным участником антитюркской коалиции.

К тому времени умирает основатель второго Тюркского каганата Кутлуг Эльтерис каган и на его место восходит его младший брат Капаган. Военные действия 693 г., предпринятые им против антитюркской коалиции, возглавляемой государством кыргызов, заканчивается безуспешно. Правитель кыргызов Барс-бек объявляет себя каганом и принимает тронное имя Ынанчу Алп Бильге. Каган Капаган был вынужден признать каганство Барс-бека. Более того, он в целях ослабления угрозы с севера и налаживания дружественных отношений с Барс-беком пытается приблизить его к себе и заключает с ним мирный договор, закрепленный династийным браком [4]. Тюркский каган Капаган выдает за Барс-бека дочь своего предшественника брата Кутлуга Эльтериса.

Здесь необходимо отметить, что в эпоху, о которой мы ведем речь, положение женщины в кочевом тюркском обществе было высоким и уважаемым. Сын, входя в юрту, поклонялся в пояс сначала матери, а затем здоровался с отцом. В унаследовании трона большое значение придавалось родословной по материнской линии. Так, например, было в 681 г. После смерти правителя Великого Тюркского каганата Арслан Тобо-хана, на престол по наследству должен был сесть сын кагана Мухана Торэмен. Однако из-за неблагополучности его родословной по линии матери, правителем стал Амрак, происходящий из благородных кровей. А Торэмена под титулом Або-хан направили на север управлять кыргызскими территориями.

Женщины находились и под надежной правовой защитой в обществе. В частности, тяжелым преступлением у древних тюрков считалось совершение насилия в отношении замужней женщины, что каралось смертью. Также женщина имела сильное влияние на мужа. «Через женщин у тюрков можно получить все» – писал историк Табари [5]. «Умом и чувством хана управляет ханша», – писали о жене тюркского кагана Шаболио (кит.: «грабитель» – С. С.) [6].

По нашему мнению, именно с учетом этих обстоятельств каган Капаган выдал замуж за правителя кыргызов Барс-бека дочь своего брата кагана Кутлуга Эльтериса. Тюркская принцесса приходилась родной сестрой военачальнику Култегину и кагану Бильге (716–734). Таким путем тюрки стремились подчинить себе кыргызского кагана.

Однако их ожидания не оправдались. Говоря иначе, родственные отношения с тюркским каганом не помешали Барс-беку продолжить активную внешнюю политику по установлению своей политической гегемонии в Центральной Азии. Кыргызский каган для реализации этой идеи добился создания тройственного союза против Тюркского каганата, куда, кроме кыргызского государства, входили империя Тан и Тюркешский каганат. Но по причине пассивности союзников каган Барс-бек зимой 710–711 гг., оказавшись один против сильного врага – Второго

Тюркского каганата – потерпел поражение. В этом сражении Барс-бек погиб [7].

Одержав полную победу над кыргызами, тюрки Ашина не уничтожили кыргызское государство. Оно в определенной мере сохраняло свою самостоятельность. Есть мнение о том, что новым каганом кыргызов был назначен племянник кагана Капагана, сын Барс-бека. Такое отношение Тюркского каганата, победившее кыргызов, во многом объясняется династическим браком, заключенным между кыргызским и тюркским каганатами. Известный кыргызовед Ю. Худяков отмечает, что вдова Барс-бека, тюркская принцесса, похороны мужа организовала на высоком уровне и в честь супруга сделала надпись кошока (эпитафии – С.С.) [8]. Конечно, тюркской принцессе была уготована тяжелая судьба. Муж – каган Барс-бек – воевал с её дядей каганом Капаганом, братьями Култегином и Бильге. Она находилась между двух огней.

Расцвет Тюркского каганата в Кыргызстане под правлением кагана Сулук Чабыш-чор пришелся на VIII в. (716–738). Каган Сулук был известен среди кочевников своей справедливостью и щедростью. Он всю добычу от набегов поровну делил между родами и те служили ему верой и правдой. В те времена Тюркского каганату угрозы исходили с двух сторон. С запада – вторжение арабских войск, с востока – опасность исходила от князей тюрков ашина, которые обосновались в Восточном Туркестане и, опираясь на поддержку китайцев, беспрестанно старались вернуть свою власть в регионе.

Отличный дипломат Сулук Чабыш-чор в первую очередь решил отвести опасность, исходящую с востока. Эту цель он реализовал посредством династических браков. Его первая жена была дочерью потомка западной ветви династии Ашина, что позволило узаконить свою власть. Второй женой стала дочь кагана Бильге Второго Тюркского каганата. В свою очередь каган Сулук выдал свою дочь за сына кагана Бильге. Таким образом, каган тюркшей и тюркский каган стали двойными сватами. Такие родственные отношения обусловили вечную дружбу между двумя государствами. Примечательна надпись на памятнике кагану Бильге: «Я с большим уважением отдал в жены тюркеш кагану свою дочь. Я с большим уважением женил своего сына на дочери тюркеш кагана» [9]. Здесь Бильге каган показан как инициатор мирных отношений. Нам кажется, что текст этой надписи готовил его родственник Йоллыг тегин, который события, имеющие большое политическое значение, умышленно приписал кагану Бильге с тем, чтобы поднять его авторитет.

Третий брак кагана Сулука был заключен с дочерью царя Тибета. Понятно, что все эти браки имели политико-дипломатическое значение и в этом смысле достигли своих целей. Дипломатические успехи, закреплённые династическими браками на востоке, дали возможность кагану Сулуку сконцентрировать все силы на западе, что позволило вести успешные военные действия против арабских захватчиков.

В результате каган Сулук, находясь во главе борьбы народов Средней Азии против арабов, добился многих успехов. За воинскую доблесть и упорство арабы его называли «абу музахим» («бодливый») [10]. Воспринимая кагана Сулука как основную угрозу арабскому господству в Средней Азии, арабы старались склонить его к принятию ислама дипломатическими путями. Но все эти старания арабских захватчиков Сулук Чабыш-чор решительно отвергал.

В то же время, как свидетельствуют исторические факты, династические браки, преследовавшие различные политические цели, очень часто не достигали своей цели. Правитель Западного Тюркского каганата (603–704) Тон-жабгу-каган (618–630) вел активную внешнюю политику и сумел существенно расширить территорию каганата.

Заключив договор с императором Византии Ираклием, он принял участие в походе на Кавказ вместе с византийскими войсками и занял города Дербент, Партав, Тбилиси. Апафеозом успехов Тон-жабгу-кагана можно считать его встречу с Ираклием в Тбилиси. Император отметил мужество кагана, водрузил на его голову свою корону и обещал выдать за него замуж свою дочь. Однако по причине осложнения политической ситуации в дальнейшем данное обещание не было выполнено [11].

Как было отмечено выше, далеко не всегда династические браки полностью оправдывали свои цели. Ярким подтверждением тому являются примеры установления родственных связей между Истеми-жабгу-каганом и шахом Ирана Хосрой Ануширваном, каганом Барс-беком и каганом Капаганом посредством заключения династических браков. Тем не менее многие политические деятели, правители, в интересах дела, государства, часто прибегали к таким шагам. Подобные браки встречаются и в новейшей истории.

Доказательством тому является породнение президента Кыргызской Республики и Республики Казахстан – сын Аскара Акаева женился на дочери Нурсултана Назарбаева. Но, как известно, этот брак продлился не долго. И дело здесь не в политических противоречиях руководителей, а в семейных разногласиях супругов, о чем необходимо отметить.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Геродот История. – М., 2006. – С. 208.
2. Гумилев, Л. Н. Древние тюрки. – М., 1993. – С. 28.
3. Тер-Мкртчян Л. Армянские источники о Средней Азии. V–VII вв. – М., 1979. – С. 57.
4. Худяков, Ю. С. Кыргызы на просторах Азии. – Бишкек, 1995. – С. 62.

5. Гумилев, Л. Н. Указ. соч... – С. 86.
6. Там же. – С. 125.
7. Барс-бек кыргыздардын каганы. – Бишкек, 2003. – С. 39.
8. Худяков, Ю. С. Сабля Багыра. Вооружение и военное искусство средневековых кыргызов. – М., 2003. – С. 91–92.

9. *Смадияров, С.* Страницы истории кыргызской государственности (с конца III в. до н.э. до монгольского нашествия). – Ош, 2003. – С. 72.

10. *Источниковедение Кыргызстана (с древности до XIX в.).* – Бишкек, 1996. – С. 93.

11. Там же. – С. 66.

А. А. Бурханов

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР И НАРОДОВ ВОСТОЧНОГО ЗАКАМЬЯ В VII–XVIII вв.

Восточное Закамье – своеобразный природно-географический и историко-культурный регион, территориально включающий земли восточных и юго-восточных районов современного Татарстана и Западного Башкортостана. В эту территорию входят холмистое Бугульминское плато в пределах Юго-Восточного Татарстана и земли между реками Ик (Ык), в восточной части, и Шешма (Шошма), на западе, протекающих с юга на север к реке Кама (Чулман), и долины изрезанные их притоками – Степной Зай, Лесной Зай, Лесная Шешма, Мелля, Стерля, Ютаза, Дымка и др.

Благоприятные природно-географические условия в бассейнах рек Ик, Шешма и их притоков обусловили уровень активного антропогенного заселения региона с древнейших времен и поэтому в различных его частях сохранились остатки памятников разных эпох, начиная с периодов первобытности до позднего средневековья.

Несмотря на слабый уровень изученности региона в научном отношении, результаты археологических, эпиграфических и историко-краеведческих исследований показывают, что следы культур прошлых времен в степных и лесостепных зонах рассматриваемой части Татарстана и примыкающих территориях являются уникальными и показывают место Восточного Закамья в системе евразийских цивилизаций и культур Волго-Уралья в древности, средневековье и новое время.

С древнейших времен на благоприятных территориях бассейнов Ика, Шешмы и их притоков заселялись этнокультурные группы и племена с различным хозяйственным укладом, оседло-земледельческой и кочевой формой жизнедеятельности, оставившие свои следы в виде стоянок, селищ, городищ, кладов, местонахождений, могильников, курганов.

Разнообразие природно-ландшафтных зон предопределило здесь становление и развитие особой контактной зоны в этнокультурном и социально-политическом отношении развития рассматриваемого региона.

Через эту контактную зону с широкими историко-культурными и торгово-экономическими связями происходило активное взаимодействие и взаимовлияние многочисленных этнокультурных групп и племен Волго-Уральского региона и сопредельных территорий Евразии. С возникновением и дальнейшим развитием государственности в Волго-Камском регионе земли Восточного Закамья в эпоху средневековья, находясь на окраинных землях сначала Волжской Болгарии, затем Улуса Джучи, а позже Казанского ханства и Ногайской Орды, продолжали играть важную

роль, что позволяло иметь связующее значение между названными тюрко-татарскими государственными и соседними племенами [1]. Позже, в XVII–XVIII вв., рассматриваемый регион играл важную роль в ходе взаимодействия и взаимовлияния различных культур, народов и религий в ходе вхождения в состав Московского государства и в рамках формирования и укрепления единой Российской империи.

Рассматриваемый регион, начиная с раннежелезного века, развивается как погранично-контактная зона между оседло-земледельческим населением долин левых (южных) притоков Камы, и кочевыми племенами, занимавшими пространство в зонах водоразделов рек этой территории. В связи с этим, земли между реками Шешма (на западе) и Ик, вплоть до Белой (на востоке), были особой зоной активного взаимодействия и взаимовлияния между этими группами населения. В эпоху средневековья пограничность региона Восточного Закамья, для которого было характерно наличие обширных нейтральных территорий, межевых пустошей и приграничных зон безопасности, определяла слабую заселенность в определенные периоды исторического развития, в частности в X–XIII вв. [2].

Великое переселение народов (II–VII вв.) и кардинальные изменения, произошедшие в тюркскую эпоху в евразийских степях, затронули и восточные районы Татарстана и оказали огромное влияние на этнокультурную ситуацию в регионе.

Начальной точкой эпохи развитого средневековья в Среднем Поволжье принято считать конец VII в., когда в этот регион начинают проникать ранние болгары, которые объединяют племена тюркского, угорского, восточно-финского происхождения.

Судя по письменным источникам и археологическим данным, в состав Болгарского эмирата (Волго-Камской Болгарии) входили земли Закамья и Южного Урала. Бассейн р. Шешма становится пограничной зоной между основными землями этого государства и территориями, которые находились в зависимости от этого государства. Памятники болгарской культуры не были распространены в восточнее бассейна Шешмы, где выявлены 3 городища и 20 селищ рассматриваемого времени [3].

В частности, поселение болгарского и золотоордынского времени в комплексе Саклык, в правобережье Шешмы, было построено на месте селища именьковской культуры. Важной пограничной крепостью Волжской Болгарии было городище Тубылгытау в нижнем течении левобережья Шешмы [4].

Юго-восточнее располагались кочевья тюркских кочевников – печенегов, кыпчаков и кимаков, зани-

мавших степи Заволжья, Южного Урала и Южной Сибири. Все они использовали Бугульминское плато и Южный Урал в качестве летних пастбищ (жэйлау), а зимовать (кышлау) прикочевывали со своими многочисленными стадами в Приуралье, низовья Сырдарьи и Волги. Такой же способ кочевания у скотоводческого населения заволжских и южноуральских степей продолжался и в эпоху Улуса Джучи и сохранялся до XVIII в.

Кроме незначительных пока археологических данных пребывания кочевого и полукочевого населения на территории Восточного Закамья (грунтовые могильники, погребения захоронений костей и снаряжения коней, оружие, лепные сосуды) важными факторами присутствия в регионе кыпчаков являются находки каменных изваяний-балбалов у сел Нижнее Абдуллово и Старое Уруссу [5].

События, связанные с вхождением Волго-Камья в состав владений Улуса Джучи, отражаются в форме формирования новой золотоордынской археологической культуры и ее локальных вариантов.

Восточное Закамье и Южный Урал становятся территорией кочевания золотоордынского скотоводческого населения. В этот период идет активный процесс оседания и мусульманизации населения. Оседлое население бывшей Волжской Болгарии осваивает низовья и средние течения больших и малых рек Восточного Закамья [6].

Археологические данные показывают, что в левобережье Камы, вдоль рек Шешма, Ик и Белая возрастает количество селищ с материалами болгаро-золотоордынского облика. Кроме того, в этих районах обнаружены кладбища с мусульманскими надгробиями. Ярким примером служат намогильные плиты Старо-Урсаевского кладбища («Кладбища святых») в правобережье реки Ик, зафиксированные в 2010 г. А. А. Бурхановым [7].

Здесь изучены 15 намогильных плит с татаро-мусульманскими эпитафиями (XIV–XVI вв.). Отличительная черта этих намогильных плит – они сохранили, наряду с арабским текстом, уникальное явление культуры, присущие тюркам – это тамги (метки, являющиеся буквенными обозначениями древнетюркского алфавита), а также рисунки-символы (изображение солнца, двух змей в одном из камней).

Тамги и схематические рисунки на камнях рядом с арабскими буквами являются точкой соприкосновения двух традиций – древнетюркской и мусульманской, одну из которых принесли кочевники (кыпчаки и ногайцы), а другую – мусульманизированные татары [8].

В это же время чересполосно с типичными золотоордынскими поселениями появляются своеобразные памятники т. н. «чияликской культуры» – селища со своеобразной лепной и круговой круглодонной посудой, украшенной веревочно-гребенчатым орнаментом (поселения Чияликское, Меллятамакское, Старо-Урсаевское, Тамьянское и др.) и грунтовые могильники (Такталачукский и Азметьевский), которые содержат погребения, совершенные по мусульманскому обряду с некоторыми отклонениями

от общепринятых традиций (наличие погребального инвентаря, неустойчивое положение рук и т. д.) [9].

На юго-востоке Татарстана появляются курганы золотоордынского степного населения. Ярким примером может служить Байряки-Тамакский могильник (Ютазинский район), где в 1972 г. были выявлены 3 бронзовые зеркала (с изображением людей, драконов, животных), пластинчатая серебряная накладка, 2 керамических напрясла и железная ножница [10].

Основная масса кочевнических погребений обнаружены в Заволжье и на Южном Урале. Отдельные группы золотоордынского населения (татарской знати с дружинниками) проникают до низовий Камы. Основные черты их погребальной обрядности: захоронения под небольшими (каменными) насыпями или в грунтовых ямах с перекрытием, умершие ориентированы на запад или север, в некоторых случаях их сопровождают рядом захоронения коня и погребальный инвентарь.

Эти находки аналогичны материалам погребений Центральной Азии, Южной Сибири и Поволжья. В конце XIV века на Южном Приуралье языческие курганные могильники исчезают, сменяясь мусульманским обрядом захоронения, свидетельством чего являются остатки кирпичных и саманных мавзолеев. Все это говорит о том, что население региона к этому времени было уже исламизировано [11].

Коллекции археологических находок широко встречаются во многих частях Юго-Восточного Татарстана, в частности около г. Бугульмы, селений Тайсуганово (клад из 33 предметов), Сарлы, Тымытык, Суяндук, Муртыштамак и др. Особый интерес представляют находки из Старо-Урсаевского поселения XIV–XVI вв., где выявлены данные о развитии гончарного и металлургического производств. Допускается возможность совместного проживания здесь кочевого и земледельческого населения [12].

Интерес представляют находки, относящиеся к болгаро-золотоордынскому комплексу (наконечники стрел, стремена, уздечки и другие изделия из железа, серебряные зеркала, украшения и др.), выявленные в ходе разведочных поездок в 2014–2015 гг. по Юго-Восточному Татарстану. В частности, отметим находки XII–XIV вв. в районе сел Сотниково (Черемшанский район), Старая Письмянка, Новое Серрежино, Мукмин-Каратай и Ялтау (Лениногорский район).

Только широкие археологические исследования смогут выявить всю глубину освоения региона в эпоху Золотой Орды и постордынский период. Однозначно, что регион в эту эпоху был освоен и земледельческим и кочевым населением, о многочисленности которого говорит значительное количество кладбищ с надгробными плитами и открытия следов поселений эпохи средневековья.

Русские летописи и татарские генеалогии позволяют утверждать, что в XV–XVI вв. Закамские земли входили в состав Казанского ханства в пределах Ногайской даруги, а юго-восточная и восточная часть Татарстана находилась в сфере влияния Ногайской Орды [13].

Военная опасность и необходимость хозяйственной специализации привели к сокращению числа оседлых поселений и к переходу значительной части населения к полукочевому образу жизни и хозяйственной деятельности. Вместе с тем население региона к этому времени полностью было исламизировано и культурно ассимилировано [14].

Археологические памятники XV–XVII вв. изучены пока слабо. Пока можно говорить о формировании локальных вариантов постзолотоордынской татарской культуры, но детально ее характерные черты не описаны. В археологических публикациях, из-за отсутствия данных, чаще всего эти памятники определяются как «позднебулгарские», «татарские» или «памятники XV–XVIII вв.».

Таким образом, этот период истории региона, с точки зрения археологии пока не изучен, что требует срочного поиска и детального изучения памятников данного времени. Несомненно, что эти памятники относятся к археологической культуре населения Казанского ханства и Ногайской Орды, но черты ее сходства и отличий от предшествующих и последующих этапов культуры татарского народа детально не прослежены [15].

Наиболее четко выявлены и определены такие объекты того времени как кладбища с татаро-мусульманскими надгробиями и селища с круговой керамикой [16].

По сравнению с золотоордынским временем количество памятников рассматриваемого периода значительно уменьшилось, но ареал распространения памятников стал шире. К этому времени, в частности, относятся селища Меллятамак, Староальметьево, Сарлы, кладбища с надгробиями в Урсаево, Кузькеевский могильник и др. Наши исследования в бассейне р. Степной Зай позволяют нам определить наличие поселения XVI–XVII вв. в районе современного пгт. Карабаш, что подтверждается находками круговой керамики [17].

Отметим также наличие поселений XV–XVII вв. у современных селений Ст. Елань, Ниж. Абдуллово, Ямаши, Яхши-Каран, Муртыштамак, Саклов-Баш, Байряка, Байряки-Тамак, Дым-Тамак, Абсалямово, Чалпы, Урсаево, Азнакаево и др.

О заселении края в этот период говорят также и надгильные плиты XVI–XVIII вв. из сельских кладбищ восточных районов Татарстана и восточного Башкортостана.

Отметим, что все памятники рассматриваемого времени практически нивелированы в культурном отношении.

Остается актуальной выявление могильников кочевого населения юго-восточных районов Татарстана, которое находилось под властью Ногайской Орды [18].

Во второй половине XVI – начале XVII вв., после завоевания Казанского ханства и Южного Приуралья, резко изменилась политическая и этнокультурная ситуация в регионе. Завершилась независимая история татарского народа и с этого времени она продолжалась как часть истории Российского государства. Для татарского народа эта эпоха и возникшая новая куль-

тура может быть охарактеризована как колониальная. При этом историческом плане период феодализма в России продолжался до второй половины XIX в.

Памятники колониального периода в закамских землях представлены в разных районах территорий современных Татарстана, Башкортостана и сопредельных областях Волго-Уралья. Селища располагаются по берегам рек и распространены вплоть до их верховий.

Отметим, что селища, в которых обнаружена круговая керамика татарского типа, распространены широко от Шешмы до Белой (Среднечелнинское, Меллятамакское, Староеланское, Карабашское, Асеевское, Чалпынское, Урсаевское и другие), там же выявлены татаро-мусульманские кладбища с эпитафийными надгильными плитами (Катмышское, Урсаевское, Тогашевское, Карабашское, Сарабикуловское, Тимяшевское, Байрякинское, Абсалямловское и др.). Как видим, в историко-археологическом отношении поселения и могильники колониального периода в Волго-Урале пока изучены слабо, исключение составляют некоторые объекты в Казани, Арске, Кукморе, в рядах восточных районов Татарстана, а также частично исследовались укрепления засечных линий XVII–XVIII вв. в закамских районах РТ. И то, эти исследования проводились в рамках работ по подготовке юбилеев городов и населенных пунктов, научных изысканий в рамках выполнения проекта «Альметьевская энциклопедия» и хозяйственных работ [19].

Неизученность этого периода в историко-археологическом отношении традиционно до недавнего времени объяснялось наличием комплекса письменных источников, а также тем, что локальная (региональная) история регионов и населенных пунктов не считалась в академической науке «исторической» темой.

Кроме того, археологически практически не исследованы памятники позднее XVI века. Между тем для Восточного Татарстана изучение историко-археологическими методами важно и актуально в силу недостаточности других источников и необходимости переселения исследований с общих проблем истории на локально-региональный уровень. Только при таком подходе и характере исследования возможна реальная «стыковка» археологических данных с историческими и создание целостной и детальной картины этнокультурного развития региона в период позднего средневековья (нового времени). Так, к примеру, требует внимательного изучения керамики XVI–XVIII вв. Характер гончарных приемов ее изготовления, типологии и культурная интерпретация, в частности, изготавливалась она на месте с учетом русских (колониальных) образцов по татарским традициям или же привозилась из Казани или других центров Российского государства.

Опыт наших исследований показывает, что только комплексное изучение историко-археологических и эпиграфических объектов, а также данных по истории населенных пунктов, может дать возможность для полного детального и объективного изучения и реконструкции исторического прошлого регионов.

Еще одним из важных объектов историко-культурного изучения в восточных районах Татарстана являются остатки фортификационных сооружений Закамской засечной черты (линии). Первые засечные черты в Московском государстве возводились еще в начале XVI века на юге и юго-востоке от Москвы. В дальнейшем были воздвигнуты оборонительные линии: Передовая, Белгородская, Симбирская, Закамская и другие. Закамские засечные линии были сооружены два раза: Старая (1652–1656) и Новая (1731–1736) [20].

Предыстория строительства этой оборонительной линии относится к временам завоевания Казанского ханства Московским государством. В российской и советской историографии традиционно устоялось мнение о том, что в результате завоевания в середине XVI в. вся территория Казанского ханства перешла сразу под юрисдикцию Москвы, однако реально вплоть до 1630-х годов в закамских землях господствовали кочевые ногайцы.

А для полной колонизации всей территории бывшего Казанского ханства и полного овладения ситуацией в этом регионе Русскому государству потребовалось еще около 200 лет.

До второй четверти XVII века в закамские земли, спасаясь от колониального и национального гнета, христианизаторской и русификаторской политики Московского государства, уходили лишь коренные народы Среднего Поволжья, в основном татары-мусульмане [21].

Первые русские поселенцы появляются в регионе в 1620–1630-е гг. На просторах Закамья переселенцы заселялись по своей инициативе, на свой страх и риск, и держались ближе к берегам Волги и Камы. С учетом благоприятных природных условий Закамья и льготных условий заселения начиная с 1640-х годов русская колонизация приобретает интенсивный и планомерный характер. Имели место правительственная и вольная (крестьянская) колонизация Закамья [22].

С целью обеспечения безопасности пришлого русского населения от нападения кочевых народов (ногайцев, башкир, калмыков, киргизов (казахов)) правительство начинает сооружать в Закамье сторожевые остроги: Мензелинскую, Шешминскую, Актачинскую и др. (с учетом недостаточности этих мер в середине XVII в. принимается решение о строительстве Закамской засечной черты) – которые выполняли 3 функции: защиту новых завоеванных территорий от нападения извне, обозначили новую государственную границу и выполняли функцию опорного рубежа при колонизации новых земель. По мнению альметьевского историка Р.Х. Амирханова, термин «защита» может быть применен только в тех случаях, когда речь идет об обороне собственных территорий. Закамские линии строились на чужих, колонизованных территориях для разделения коренных жителей и создания препятствий для их массового побега от экономического и религиозного гнета. Эта линия выполняла роль некой ползучей границы на юго-востоке Русского государства [23].

По мере завоевания новых территорий засечные линии теряли свое военно-стратегическое значение, постепенно становились достоянием нашей истории, памятниками прошлого. Они сегодня, наряду с другими объектами историко-культурного наследия, подлежат государственной охране, так как были возведены героическим трудом наших предков и в период возникновения многих сел Восточного Закамья.

На протяжении 1735–1743 гг., в рамках деятельности Оренбургской экспедиции, были возведены десятки новых укрепленных крепостей в Закамье и Южном Приуралье, образовавшие т.н. Оренбургскую укрепленную линию.

Достигнутая безопасность, в пределах вновь созданной в 1744 г. Оренбургской губернии, создала условия массового переселения в Приуралье земледельческого населения, в основном из Среднего Поволжья.

С 1730–1740-х гг. развернулась усиленная русская колонизация региона. В связи с ухудшением экономического положения (поборы, налоги, повинности) и усиление национального и религиозного гнета (насиленная христианизация) в петровскую эпоху и в период действия Новокрещенской активной конторы привело к миграции в Южное Приуралье инородцев, в первую очередь татар-мусульман [24].

Волнения 1730-х гг. побудили царское правительство отказаться от проведения активной христианизации. За период 1719–1744 гг. численность татарского населения (казанские татары и мишари) выросло в 4 раза – от 22 до 89 тыс. чел. [25].

Другую значительную часть пришлого населения составляли тептяри, основным этническим компонентом которых являлись татары, смешавшиеся с башкирами, чувашами, бесермянами и марийцами.

Отдаленность и не освоенность Приуралья, близость его к кочевым народам Казахстана и Сибири, пестрота населения и его активность привели к тому, что царское правительство вынуждено было проводить в регионе более гибкую и осторожную политику, что отразилось в налогообложении тептярей и мишарей и причислению их к иррегулярным и казачьим войскам, а также де-факто веротерпимости, с учетом соседства с южными мусульманскими народами.

Подводя некоторые итоги нашего обзора, хотелось отметить нижеследующее.

Природно-географическая специфика Восточного Закамья обусловила и его культурно-историческое своеобразие. Данный регион в период средневековья являлся окраиной цивилизации и контактной зоной между оседлыми земледельческими и кочевыми скотоводческими племенами и народами. В разные периоды граница этих контактов изменялась, большей частью за счет перехода кочевников от специализированного пастушеского к комплексному полуседлому и оседлому хозяйству и наоборот. В цивилизационном отношении важнейшим этапом истории стал золотоордынский период, когда в регионе протекали процессы исламизации и культурной ассимиляции, формировались этнокультурные основы татарского этноса. Дальнейшие периоды стали временем

не культурогенеза, а расширения зоны освоения Восточного Закамья татарским населением. К этому периоду относится появление новых татарских сельских поселений, создание засечных линий на новых границах Московского государства и организация укрепленных крепостей-острогов и поселений служилого русского и инородческого населения вдоль них.

В это же время происходит борьба татарского, башкирского и других братских народов региона

за свою свободу, против насильственной христианизации и русификации.

В целом динамика историко-культурного развития региона в эпоху развитого и позднего средневековья и нового времени (XIII–XVIII вв.) довольно четко очерчивается, но вместе с тем, требует новых дополнительных исследований и более детальной проработки отдельных периодов истории региона.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бурханов, А.А., Измайлов, И.Л. Ютазинский район в системе древних цивилизаций Волго-Уральского региона и Евразии // сб. ст. «Ютазинский регион: проблемы истории и культуры». – Казань, 2012. – С. 45–58; Бурханов, А.А., Мухаметшин, Д.Г. Древности Азнакаевского региона. – Казань, 2014. – 178 с.; Бурханов, А.А., Нигаматзянов, И.Р. Человек и природа в юго-восточном Татарстане. Древность, средневековье и новое время. – Казань, 2013. – С. 21–23; Измайлов, И.Л. Проблемы историко-археологической периодизации истории Восточного Закамья в эпоху средневековья // Альметьевский регион: проблемы историко-культурного наследия. – Альметьевск, 1999. – С. 15–51.
2. Казаков, Е.П., Рафикова, З.С. Очерки древней истории Восточного Закамья. – Альметьевск, 1999. – С. 110–111.
3. Бурханов, А.А. Изучение средневековых памятников. – С. 23–24.
4. Бурханов, А.А. Указ. соч. – С. 22–25; Казаков, Е.П., Рафикова, З.С. Указ. соч. – С. 110–111.
5. Бурханов, А.А., Мухаметшин, Д.Г. Очерки истории Юго-Восточного Татарстана. – С. 22–23, 99; Указ. соч. – С. 70–74, с. 112.; Ахметзянов, М.И. Борынгы балбал // Из истории Альметьевского региона. – Альметьевск, 1999. – Вып. 1. – С. 314–318.
6. Бурханов, А.А., Нигаматзянов, Д.Г. Человек и природа в юго-восточном Татарстане; Измайлов И.Л. Указ. соч.
7. Бурханов, А.А., Мухаметшин, Д.Г. Древности Азнакаевского региона.
8. Бурханов, А.А., Мухаметшин, Д.Г. Очерки истории Юго-Восточного Туркестана. – С. 20–24, 134–142; Бурханов, А.А., Мухаметшин, Д.Г. Древности Азнакаевского региона... – С. 22–26, 104–105; Бурханов, А.А., Нигаматзянов, И.Р. Человек и природа...; Бурханов, А.А., Нигаматзянов, И.Р. Древности Восточного Закамья...
9. Казаков, Е.П. Указ. соч. – С. 34–92.; Керейтов, Р.Х., Червоная, С.М. Эпиграфика ногайской степи // Татарская археология – 2002–2003. – № 1–2 (10–12). – С. 168–220.
10. Бурханов, А.А., Мухаметшин, Д.Г. Очерки истории Ютазинского региона. – Казань: Изд-во «Яз», 2012. – 150 с.; Казаков, Е.П. Указ. соч. – С. 93–96.
11. Бурханов, А.А., Мухаметшин, Д.Г. Древности Азнакаевского региона... – С. 67–68.
12. Бурханов, А.А., Мухаметшин, Д.Г. Указ. соч. – С. 19–20.
13. Ахметзянов, М.И. Восточные районы Закамья и история татарской литературы. – М., 1999. – 192 с.; Ахметзянов, М.И. Татарские шеджере. – Казань, 1999; Ахметзянов, М.И. (Әхмәтжанов). Ногай Ордасы. – Казань, 2002. – 343 с.; Ахметзянов, М.И. (Әхмәтжанов). XVII–XVIII гасыр татар ташбилгеләре. – Казань, 2011. – 260 с.
14. Измайлов, И.Л. Указ. соч. – С. 46–57.
15. Бурханов, А.А., Измайлов, И.Л. Указ. соч. – С. 54–57; Измайлов, И.Л. Указ. соч. – С. 48–51; Бурханов, А.А., Измайлов, И.Л., Нигаматзянов, И.Р. Кочевые культуры юго-восточного Татарстана в системе древних и средневековых цивилизаций и культур Волго-Уральского региона и Евразии (по результатам историко-археологических исследований) // VII-я Международная научная конференция «Источники по истории кочевников средневековой Евразии». – М., 2000, 2013. – С. 21–23.
16. Ахметзянов, М.И. (Әхмәтжанов). XVII–XVIII гасыр татар... – С. 24–25; Бурханов, А.А., Измайлов, И.Л. Указ. соч. – С. 52–57; Бурханов, А.А., Мухаметшин, Д.Г. Очерки истории... Бурханов, А.А., Нигаматзянов, И.Р. Древности Восточного Закамья...
17. Бурханов, А.А., Мухаметшина, Д.Г. Очерки истории...; Бурханов, А.А. Очерки истории села Карабаш и Бугульминского региона. – Казань, 2009. – 82 с.
18. Ахметзянов, М.И. (Әхмәтжанов). Ногай Ордасы...
19. Альметьевский регион: проблемы историко-культурного наследия. Материалы научной конференции. – Альметьевск, 1999. – 198 с.
20. Там же. – С. 58–60.
21. История Татарской АССР (История ТАССР). – Казань, 1968. – Вып. 1. – С. 121, 137–141.
22. Альметьевский регион... – С. 56–57.
23. Амирханов, Р.Х. Закамские засечные линии // Альметьевский регион: проблемы историко-культурного наследия. – Альметьевск, 1999. – С. 62.
24. История татарской АССР... – С. 134–138.
25. Альметьевский регион... – С. 64.

Н. И. Рыбаков

НОВЫЕ СВЕДЕНИЯ О МАНИХЕЙСТВЕ У ЕНИСЕЙСКИХ КЫРГЫЗОВ: VIII–IX вв.

В государстве древних уйгуров в регионе монгольских степей с 762 по 840 гг. распространилась манихейская вера. Енисейская иконография в контексте предполагаемых источников по вопросам манихейства и результаты исследований этого явления убеждают нас в том, что часть этих культурно-исто-

рических контактов по военно-политическим обстоятельствам конца VIII нач. IX вв. имели характер принудительных гонений, другие же – специальные миссии, которые осуществлялись по своей воле, дипломатическому и проповедническому долгу. В этой связи подлинники Июсского (енисейского) наскаль-

ного искусства имеют значение достоверного факта (Открытие 1887 г. финской экспедиции под руководством И. А. Аспелина) [1]. Материалы статьи представляют некоторые новые размышления по результатам исследования автором культурного искусства междуречья Июсов (2000–2015).

Предполагаемое продвижение на север к кыргызам Енисей посольств и религиозно-проповеднических миссий через хребты Танну-Ола и Западные Саяны по «южной кыргызской дороге» (северная ветвь торговых коммуникаций – «пушной путь») стало возможным благодаря уйгурско-манихейскому религиозному плацдарму (763–840). Вместе с тем известно, что кыргызы пользовались и «западной дорогой» (см. ниже). Однако продвижение манихейских группировок на Енисей не засвидетельствовано никакими хрониками. В настоящий период открыты иконографические свидетельства, подтверждающие религиозные и дипломатические контакты кыргызов и тюрок Семиречья, тюркешей и карлуков в период начала IX в.

Рис. 1.–1 – «Процессия» (Чульская писаница, Междуречье Июсов, материалы автора). Памятник свидетельствует о согдийско-семиреченской миссии на Енисей в пределы кыргызской администрации представителей светской и религиозной группировки в одном составе (памятник представляет двухслойный палимпсест; речь идет о верхнем слое) [2]. Сцена костюмированного шествия состоит из десяти фигур. Шесть из них в длиннополых мантиях: направляющий и замыкающий – стражи во фригийских колпаках, и четверо – в чине избранных *elekti* в соответствующем наряде. В числе этих четырех – две молодые дамы (принцессы – дипломатические невесты?) и двое представителей мужского пола. Последний – астролог, с двумя космическими эмблемами на полах мантии. За принцессами следует служанка. Шествие дополняет комедийно-игровая труппа: два карлика и шут. Особо отметим, что тиара, скрученная коса на затылке и мантия с волочащимся шлейфом – маркированный признак специфического наряда всех енисейских персонажей в длиннополых мантиях. Отдельно выделен нижний слой палимпсеста (*рис. 1.–2*), который представляет сцену «галопирующих коней» – героический мотив, заимствованный из ирано-согдийской военнизированной культуры. Героический аспект «галопирующих коней» имеет схождения с тождественными мотивами в памятниках Средней Азии (Пенджикент, Уструшана). Известно, что в VIII в. кыргызы могли проникать в Центральный Тянь-Шань [3].

Памятник этот исключителен, ни в каких источниках, касающихся миссионерской манихейской истории и фрагментарной истории центрально-азиатских манихейских общин, известных нам, не отмечено такое смешение социально-религиозного характера. Вместе с тем, касательно женщин и труппы народного театра, мы обладаем сопоставимой информацией из сообщений китайских хроник. В качестве даров торговых и дипломатических посольств по туркестанским дорогам перемещались карлики,

танцовщицы, музыканты и препровождались дипломатические невесты. В сводках Н. Я. Бичурина читаем: «В начале правления Кхай-юань в 713 г. прислали Двору кольчугу, кубок из восточного хрустала, агатовый кувшин, яйца верблюда-птицы, юениского карлика и тюркистанских танцовщиц». В этот же период «... представили (ко Двору) льва-плясуна и тюркистанских танцовщиц». «Владетель Гуйми (происходит из тукюеского Дома) прислал тюркистанских танцовщиц». Или – «в 733 году владетель Гудо (?) прислал ко Двору певиц». О выдаче невест из знатных родов древних тюрок за кыргызских принцев на Енисей засвидетельствуют те же источники: «Тукюеский Дом выдавал своих дочерей за их старейшин». Тюркский каган Мочжо (692–716) выдал дочь за правителя кыргызов Барс-бега [4]. В 716 г., после смерти Мочжо, в стране тюркешей принял ханский титул Сулу (716–738). Могилян выдал за него свою дочь и женил своего сына на его дочери [5].

Полагаем, две молодые принцессы – участницы процессии, дипломатические невесты. Цель их исторического визита – ставка кыргызской администрации на Июсах в пределах Ошкольской степи (авторская версия). По данному факту предоставления дипломатических невест на Енисей во время правления кыргызского кагана Ажо имеется сообщение в китайских хрониках: «Когда уйгуры стали понемногу слабеть, ажо (*инал*) объявил себя каганом. Его мать была дочерью тюркешского кагана; он сделал ее (вдовствующей) катун. Его супруга была дочерью карлукского йабгу; он сделал ее катун.» [6]. Для полноты этого факта, приведем переводы хроник династии Тан Н. Я. Бичурина: «Но только что хойху начали упадать, то Ажо сам объявил себя ханом, мать уроженку Туциши, – вдовствующую ханьшею, жену, дочь Гэлу-шеху – ханьшею» [7]. Л. Н. Гумилев приводит сведения неизвестного источника, называя жену Ажо дочерью тибетского генерала [8].

Карлуки (*turuska* – санскрит. синоним) усилились после 760 г. и владели территорией до Оби и Иртыша на севере, а на юге продвинулись до горных районов Памира и Гиндукуша. Крайний пункт их распространения засвидетельствован в пограничном районе Индии (местность Ayedhya) [9]. Военные отряды и отдельные разбойничьи шайки карлуков контролировали торговые пути западно-тибетских королевств. Карлукский каганат проявлял могущество до 812 и 818 гг. После поражения в эти годы соответственно тюркам и уйгурам их каганат просуществовал до 40-х гг. IX в. В начале IX в. между родами кыргызов и карлуков был заключен династийный союз. Кыргызы пришли к соглашению с карлуками, тибетцами и арабами относительно международной торговли. Как всегда торговля соединялась с миссионерской деятельностью [10].

В подтверждение фактов посещения междуречья Июсов тюрками Семиречья в период активных дипломатических и торговых контактов с кыргызами Енисей приводим тамги чужеродного происхождения, воспроизведенные на плитах погребальных комплексов Июских степей.

На рис. 2–1 показана сложносоставная тамга под изображением верблюда (Эрбэн-казы). Наскальные изображения могут являться вариантом коммерческих обозначений. Отметим, что на писанице Сулек известно изображение верблюдов с повозкой. Сложносоставная тамга не имеет отношения к автохтонному фонду древне-хакасских удостоверительных знаков. Можно допустить ее сходство с тамгой (рис. 2.–2) из подборки тамг с торговых маршрутов Ладакха (Tangtse), северного Пакистана и Монголии [11]. Наше двойное изображение датируется периодом позднего средневековья.

На рис. 2–3 показана тамга в виде круга в круге и вертикального полумесяца. Этот удостоверительный знак в единственном экземпляре имеет здесь чужеродное происхождение. По мнению автора, он может принадлежать арабским купцам периода средневековья. На рис. 2–4 изображена бегущая лошадь с тамговым знаком на шее в виде треугольника и полудуги над ним. По наблюдениям автора тамга уподобляется птице с треугольником на месте хвоста (лебедь). Имеет широкое распространение на Июсах в буддийской эпиграфике. Изображение датируется ранним средневековьем, сразу после позднего периода таштыкской культуры. На рис. 2–5 – знак-тамга (Подкамень) в виде равностороннего треугольника и фигуры в виде полумесяца рожками вниз, примыкающей к нему сверху. Изображение близкородственно тамге тюркешей (полумесяц над ромбом). Допускаем сближение такой тамги с подвеской на шее (полуме-

сяц рожками вниз над кругом-луной) манихейского божества Девы Света, выгравированного на медальоне из Таласа [12].

Приведенный набор тамговых знаков Июских степей, вероятно, оставлен проводниками согдийских или арабских караванов в ландшафтах тупикового пункта северной ветви «пушного пути». Этот конечный пункт маркирует район местонахождения кыргызской администрации в определенный исторический период.

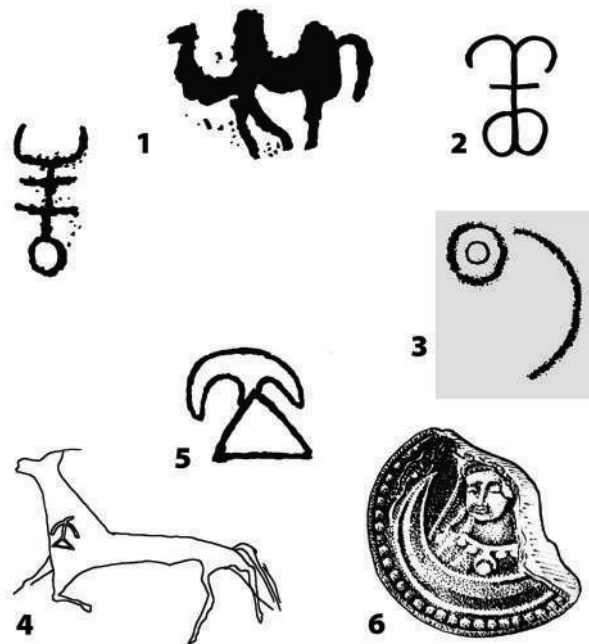
Контакты кыргызов с Поднебесной прекратились до 842 года. Как следствие, в период усиления II Тибетской империи, китайские летописцы утратили коммуникационные связи с западными странами до 60-х годов IX в. [13].

Согласно этим историческим сведениям и материалам Июской иконографии, мы можем заключить, что брачное посольство от карлуков на Енисей, в ставку кыргызского кагана Ажо, состоялось в двадцатье годы IX в. Но невесты, как было сказано выше, сопровождалась манихеями. Путь следования миссии, вероятно, пролегал по так называемой «западной кыргызской дороге»: Притяньшанье – Иссык-Куль – западный Алтай – Кузнецкая котловина – река Абакан – Июские степи. В исследованиях новейшего времени поддерживается научная мысль по вопросам деятельности манихейских объединений в Таласе среди тюркешей и карлуков периода их активной истории VII–IX вв. [14].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Appelgren-Kivalo H., *Alt-Altäische Kunstdenkmaeler*. Helsingfors, 1931. Abb. 100, 20.
2. Rybakov N.I., Procession – a monument of Sogdian-Yenisei cultural-historical interrelations. *World outlook of the population of Southern Siberia and the Central Asia in historical retrospective*, Scientific Works Collection. – Barnaul, 2009. – Issue III. – P. 135–159.
3. Худяков, Ю. С., Табалдиев, К. Ш. Древние тюрки на Тянь-Шане. – Новосибирск, 2009. – 292 с.
4. Мелиоранский, П. М. По поводу новой археологической находки в Аулиеатинском уезде, ЗВОРАО. – 1899. – Т. XI. – С. 70; Бичурин, Н. Я., (Иакинф), Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.-Л., 1950–1953. – Т. 1–2. – С. 309, 321, 325, 353.
5. Бичурин, Н. Я., Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.-Л., 1950. – Т. 1. – С. 368–370.
6. Zuyev Yu. A., Early Turks essays of History and Ideology, Almaty, 2002. P. 237; Оуян Сю, Синь Тан Шу (История династий Тан. Новая редакция). Серия “Бона”. – Пекин, 1958.
7. Бичурин, Н. Я. Указ. соч... 1950, I. – С. 355.
8. Гумилев, Л. Н. Древний Тибет. Международный альманах / сост. И. В. Мамаладзе. – М., 1996. – Вып. 5. – С. 425.
9. Helmut Hoffmann, Die Qarluq in der Tibetischen Literatur. *ORIENTS*, V. 3 Leiden, E. V. Brill. – 1950. – P. 190–208.

10. Бартольд, В. В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. Подг. к изд. С. Г. Кляшторный. – М., 2002. – С. 45, 55, 108, 310.
11. Rohit Vohra, Tamgas and Inscriptions from Tangts in Ladakh' in *Indica et Tibetica. 34 (Studia Tibetica et Mongolica)*. Swistal-Odendorf 1999, 285, Pl. 13, 14.
12. Zuyev Yu. A. Указ. соч... С. 237; Оуян Сю, Синь Тан Шу. Указ. соч...
13. Beckwith Chr. I. The Tibetan Empire in Central Asia: A history of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during The Early Middle Ages. New Jersey. – 1987. – P. 147.
14. Asmussen J. P., Xuastuanift. *Studies in Manichaeism*. Copenhagen. – 1965. – P. 219; G., Clauson, Tryiarski ed. The inscription at Ikhe Khushotu. *Rocznik Orientalizm*. z. I. – 1971. – Т. 34. – P. 19; Камалов, А. К., Древние уйгуры VIII–IX вв. – Алматы, 2001. – С. 195; Байпаков, К. М., Терновская, К. М. Сведения о манихейском храме Каялыка. Культурное наследие Южного Казахстана. – Шымкент, 2002. – С. 33–35; Бартольд, В. В. – ... 2002. – С. 51; Торланбаева, К. У. Манихейство в средневековом Таласе Уйгуроведение в Казахстане: традиции и новации. Материалы конференции, 30.09.2005. – Алматы, 2006. – С. 55–67.



Подписи к рисункам

Рис.1.–1,2 «Процессия», Чульская писаница, между-
речье Июсов, IX в., (материалы автора):

Рис.1.–1 «Процессия», верхний слой палимпсеста, Чуль-
ская писаница.

Рис.1.–2 «Процессия», нижний слой палимпсеста, Чуль-
ская писаница, раннее средневековье.

Рис. 2. Коммерческие знаки-тамги и другие изображе-
ния, междуручье Июсов, VII–IXвв., (материалы автора):

Рис. 2.–1. Сложносоставная тамга и изображение вер-
блюда, Эрбэн-Чазы, междуручье Июсов, IX–XVII вв.

Рис. 2.–2. Тамга среди обозначений на валунах по тор-
говым маршрутам Ладакха (Tangtse), no: (Vohra Rohit,
1999, 285, Pl. 13,14).

Рис. 2.–3. Тамга неизвестного происхождения, Эр-
бэн-Чазы, средневековье.

Рис. 2.–4. Тамга на туловище лошади, Подкамень, ран-
нее средневековье.

Рис. 2.–5. Тамга чужеродного происхождения, Кы-
зыл-Хая, Подкамень, средневековье.

Рис. 2.–6. Манихейское божество Дева Света. Медаль-
он из Таласа, no: (Zuyev Yu.A., 2002, рис.4).

И. А. Фукалов

САКРАЛЬНЫЕ ТИТУЛЫ ПРАВИТЕЛЕЙ ЕНИСЕЙСКИХ КЫРГЫЗОВ В VII–IX ВВ.

В истории кыргызского народа енисейский период занимает одно из главнейших мест – он отличается драматическими моментами истории как борьбы за гегемонию в Центральной Азии в начале VIII в., соперничество с уйгурами во второй половине того же века, эпохой Великодержавия в IX–X вв. Можно с уверенностью сказать, что в данную эпоху енисейские кыргызы добились огромных успехов в государственном строительстве, установив власть в Центральной Азии, что не могло коснуться сакральности власти, как необходимого условия верховной легитимности у кочевников в данном регионе.

Основные черты государственного управления были заложены в VI–VII вв. в эпоху тюркских кагана-

тов. Была принята сакральность, присущая тюркским народам, ее направление на центральную власть и государство. Тюркское влияние особенно заметно отложилось в ту эпоху как следствие тесных контактов между енисейскими кыргызами и тюркскими каганами в Центральной Азии. Тюркские сакральные элементы властных отношений стали превалирующими в регионе после установления власти тюркских каганов (552). С этого момента жизнь енисейских кыргызов связывается с тюрками, они вместе находились под давлением жужаней в V в., а чуть позже енисейские кыргызы оказывают помощь тюркам и племенам теле в борьбе с Жужанским каганатом. Такая тесная связь повлияла на власть и ее сакральные механизмы и в последующие столетия [1].

Енисейские кыргызы в VI в., после падения Жу-жанского каганата, не сыграли заметной роли в Великом Тюркском каганате. В источниках указываются посольства кыргызов на похороны Бумын-кагана (553). Енисейские кыргызы не стали прямыми данниками Великого Тюркского каганата, однако их отношения скорее напоминали вассальные, поставки железа и оружия своему сюзерену-каганату. Установление правления рода Ашина с его тотемным культом волка, являлось в Великом Тюркском каганате основой государственной власти, как и сакральный культ Тенгри. Культ волка, являвшийся основным инициативным элементом у Ашиноидов не прижился у племен теле и кыргызов, однако нашел последователей среди тюркютов, позже оказавшихся в Средней Азии. Однако уже в 603 г. каганат распадается на две части – Западную и Восточную. Енисейские кыргызы оказываются в Восточном каганате. При этом с 603 по 630 гг. Восточный тюркский каганат слабеет с каждым годом. Причиной этого был довольно слабый статус государства и мощное влияние Китая, который срастал между собой племена теле, тюркютов и сеяньто (сиров). Итогом стало падение Восточного каганата и установление т.н. Сирского каганата. Сирский каганат (каганат сеяньто) в своем государственном и сакральном устройстве был мимикрией под тюркские каганаты. Сиры также стремились, чтобы у тюрков и телесцев, составлявших основную массу населения каганата, сохранялось чувство сакральной значимости власти, которое достигалось посредством властных, сакральных титулов. Сакральный статус играл важнейшую роль в легитимизации власти правителя у тюрков. Сам титул «каган» хоть и был заимствован у жужаней, стал основополагающим в системе государственной власти и управления в тюркских каганатах. Несмотря на установившийся уже в эпоху правления великих каганов Мухана и Таспара системе, сакральный статус владык в тюркском мире не являлся константным, всячески варьируя свою значимость в различные эпохи. Этому способствовала как тюркская система сакрализации власти через обретение Небесной харизмы «кут», так и внешнее религиозно-политическое влияние Китая и согдийских купцов, привносящих в тюркское общество новые религиозные формы и традиции [2]. Начало таких трансформаций было положено еще при кагане Таспаре (567–581), когда в каганат было принесено влияние буддизма, но он не оказал сильного влияния на тюркское общество. Обряды инициации и легитимации власти рода Ашина оставались неизменными, вплоть до разделения каганата в 603 г. С этого момента начинается ослабление сакрального статуса восточных тюркских каганов. Этому способствовало сразу две причины: падение династии Ашина, при установлении власти рода Ашидэ, а также усиление влияния Китая на тюркскую власть. Сирский каганат, оказавшийся под влиянием Китая с 630 г., и его каганы были вынуждены подтверждать легитимность собственной власти установлением посольских связей и согласием императора на власть кагана в каганате. Такая практика

«обесценивала» сакральность власти кагана, если ранее каган получив «кут» легитимизировал тем самым свое правление в момент инициации, то уже с середины VII в. эта практика становится лишь формальностью, инициация превращается в обычный ритуал, уже не несущий сакрального аспекта. Китайские императоры пользовались слабостью сирских правителей, к тому же разжигали вражду между племенами сеяньто, теле, уйгурами, кыргызами и тюркютами [3]. Начинается сакральная мимикрия в титулах, именах, званиях у сиров, составлявших основу каганата и изгнавших тюркютов. Род Ашидэ все чаще становится марионеточным, оставались лишь слабые каганы за «громкими» титулами Кутлуг, Тенир, Шад. В итоге сам титул каган был обесценен и уже ко второй половине VII в. каганская титулатура все чаще ослабевает на восточной ойкумене тюркского мира. Китаю удалось ослабить сакральность власти и в этом также проявилась слабость Сирского каганата. Итогом ослабления каганата стала внутренняя усобица между сирами, теле и уйгурами – в которой победили на время уйгуры, а сиры, приняв новое имя кипчак, отправились на запад. Однако уже с середины VII в. начинают упоминаться енисейские кыргызы. Во главе них стоят сирские эльтеберы, но это чаще всего кыргызские правители, принимавшие от кагана сиров титул эльтебер. Эльтеберство как институт власти было крайне опометчивым шагом в слабом Сирском каганате, а сам титул эльтебер часто становился государственной и сакральной ловушкой для того, кто этот титул даровал, потому как эльтеберы (ильтеберы) часто выходили из под власти кагана [4]. Ко времени угасания Сирского каганата то же самое происходит и с эльтеберством у енисейских кыргызов, они начинают вести независимую политику и вступают в контакты с Танским Китаем. По сути распадавшийся Сирский каганат мог бы стать таким же союзом, как им стал каганат Тюркешей, однако Китай этому помешал. Кыргызы же оказались на стыке борьбы сразу нескольких сил в каганате. Во второй половине VII в. Китаю удалось практически полностью подчинить себе Сирский каганат, каганы должны были посылать посольства ко двору императора, изыскивая благоволение императора на выдачу им каганской власти. Именно в это время и возросла роль эльтеберов и шадов – по сути удельных правителей, при этом не связанных родственно с верхушкой каганата. Эльтеберы енисейских кыргызов упрочивают свою власть всю вторую половину VII в. Результатом такого упрочения становится создание фактически независимого государства, где правитель принимает титул ажо – истинный титул правителей енисейских кыргызов. Ажо перестают использовать титул эльтебер, показывая свою независимость, возврат к самостоятельности. Здесь играет куда большее влияние сакральность самого титула ажо – как истинно кыргызского, в отличие от навязанного эльтебер. Возвращение к собственным титулам также является показателем статустности кыргызских правителей конца VII в. Тем временем происходят изменения в среде восточных тюрков.

В 679 г. они выходят из подчинения Китая и воссоздают Второй Восточный Тюркский каганат во главе которого встает каган с сакральным титулом-именем Кутлуг, как наследник рода Ашина. Восточные тюрки быстро восстанавливают утраченные позиции, стремясь подчинить себе те же земли и народы, которыми владели великие каганы. Во главе каганата к самому концу неспокойного VII в. встает фактический триумвират: Капаган-каган, Кюльтегин и Тоньюкук – при этом уже двое из них несут исконно тюркскую сакральную титулатуру, что немаловажно после полувековой китайской «сакральной инфляции» титулов у тюркских правителей. Но на рубеже эпох ситуация уже кардинально поменялась. На Саяно-Алтае появилось государство енисейских кыргызов, в Средней Азии – Тюркешский каганат. Кроме того, в борьбу за Центральную Азию вмешивается и Тибет [5]. В начале VIII в. ажо енисейских кыргызов Барс-бек принимает титул каган и берет тронное имя Ынанчу Алп Бильге, где титул Алп был сакрально-родовым, Ынанчу носил окраску правителя с сакральным статусом особой принадлежности, а титул Бильге был практически вызовом тюркскому кагану, ибо нес тюркскую сакральную нагрузку. Сложилась парадоксальная ситуация – впервые во всей Центральной Азии три правителя носят титул каган: кыргызский, восточнотюркский и тюркешский. Кроме этого, Барс-бек за несколько лет подготовил антитюркскую коалицию с Китаем, тюркешами и Тибетом. Барс-бек также принял титул Умай-бек, сильно видоизменив тюркский статус кагана, поскольку сакральная легитимация власти каганов исконно происходила от Тенгри, как верховного бога неба, а каган кыргызов оказывался под покровительством богини-матери, питающей жизнью народ, однако, возможно, Умай была самой главной родовой богиней рода Ажо. Одно имя – Барс, уже несло тотемную окраску, направленную против тюркского культа волка, вновь возрожденного восточными тюрками, после обретения свободы от Китая. Так кыргызский каган стал главным претендентом на гегемонию в Центральной Азии не только в светском, но и в духовно-сакральном плане. Война 709–711 гг. прошла успешно для восточных тюрков. Кюльтегин разгромил противников поодиночке – тюркешей в Средней Азии, тюркешский каган Сакал попал в плен и был зарублен, а затем восточные тюрки зимой 711 г. дошли до Черни Сунга, где напали с тыла на войско енисейских кыргызов. В ночной битве войско енисейских кыргызов потерпело поражение, а сам каган Барс-бек погиб. Поражение в войне сильно ударило по кыргызам, их планы о владычестве над Центральной Азией были разрушены, а восточными тюрками был вновь введен институт эльтеберства, однако, несмотря на это, уже довольно скоро были восстановлены нормальные отношения между енисейскими кыргызами и восточными тюрками. На похоронах Кюльтегина в 716 г. присутствует кыргызский эльтебер – наследный тегин, скорее всего, это был сын самого Барс-бека. Но Второму Восточному Тюркскому каганату не удалось воспользоваться плодами своих побед в Цен-

тральной Азии. После смерти Кюльтегина в 716 г. умирает сам Капаган-каган, а с ним уходит и все могущество каганата. Вновь выходит на арену борьбы Китай, который своей политикой поднимает против восточных тюрков покоренные ими племена [6]. В 744 г. племена басмылов, уйгуров и карлуков нанесли смертельный удар каганату восточных тюрков – династия Ашиноидов полностью пресекалась, культ волка также ослаб. Племена, бывшие некогда в составе Сирского каганата, нанесшие ему сами поражение 100 лет назад, теперь стали причиной падения 2-й тюркской империи на востоке. Если при Втором Тюркском каганате кыргызы продолжали независимые контакты с Китаем, то уйгуры прервали эту связь. Уйгурский каганат возглавил род Яглакар, титулатура же была вновь заимствована с тюркской. Данная мимикрия сакральных титулов была мерой, связанной с необходимостью легитимации власти уйгурских каганов, также ставших посылать посланников в Китай [7]. В 756 г. кыргызы поднимают первое антиуйгурское восстание, но оно вскоре было подавлено. Ажо кыргызов получает довольно низкий титул от уйгурского кагана «бильге-тонг-эрлиг» что фактически равно титулу эльтебер. Таким образом, енисейские кыргызы вновь возвращаются в условия начала VII в. Это повлекло за собой недовольство как элиты, так и основной массы населения. Началась эпоха упорной борьбы против владычества уйгуров в Центральной Азии. В 795 г. очередное восстание кыргызов было подавлено уйгурами с особой жесткостью – «не осталось в их земле человека». Этот удар на большой срок обескровил енисейских кыргызов, однако эпоха могущества Уйгурского каганата подошла к концу, угас род Яглакар, религиозные споры между манихейством и местными верованиями, а также династические споры подрубали основу каганата. За 20 лет кыргызы вновь обретают былую силу и мощь, а кыргызский правитель перестает носить титул «тонг-эрлиг» и вновь принимает истинно кыргызский титул ажо. В 820–840 гг. кыргызы ведут войну против уйгуров, которая заканчивается уверенной победой и штурмом уйгурской столицы. Кыргызский ажо становится каганом, при этом данный титул указывается как имя собственное. Вновь возобновляются связи с Китаем, кыргызский полководец Тапу Алп Сол прибывает в 843 г. с визитом в столицу Китая, китайский император соглашается с тем, что теперь кыргызский ажо носит титул каган. Китайские источники подтверждают, что аппарат управления «кыргызского каганата» имел достаточно разветвленный штат чиновников, делившихся по шести разрядам. Упоминаются семь глав ведомств, три главы местных администраций, десять уполномоченных из центра на места чиновников, пятнадцать делопроизводителей. Были военные чины, сборщики налогов и податей и т. д. Таким образом, «кыргызский каганат» являл собой, по определению китайских летописцев, особый тип кочевого государства («син го» – «государство передвигающихся») [8].

Начинается эпоха Великодержавия, продлившаяся до начала X века. Сакральная роль китайской леги-

тимации уже стала очень велика и кыргызский каган получает статус и титул кагана через китайскую форму легитимации власти каганов в Центральной Азии. Сакральная схема сводилась к тому, что китайский император носил титул Сын Неба, а каган получал Небесную харизму-кут [9]. Титул государя «древних хакасов» Ажэ Л.Р. Кызласов отнес к самодийской лексике: ассе – «отец страны» [10]. С.Е. Яхонтов и Г.П. Супруненко попытались реконструировать термин ажэ как инал. Как сообщил Абульгази в XVII в. «Кыргызы своего правителя называют Иналь: это слово у них тоже, что у Монголов (каан) и Таджиков падишах». Е.И. Кычанов на основе китайских источников, термин «ажэ» считает и титулом и клановым именем (син) правящего дома [11].

В эпоху Великодержавия сакральные титулы кыргызских правителей и посланников часто несут два сакральных имени: Ынанчу и Алп. Особо стоит отметить титул Ынанчу, он как и Алп явно указывает на принадлежность к высшему роду и несет в себе сакральные функции. Титул-имя Ынанчу уходит корнями в VII в. – его включают в свои тронные имена практически все кыргызские правители и знатные послы. Также как и титул Алп, имя Ынанчу было сакрально-родовым, легитимирующим власть кыргызских правителей на протяжении двух веков. В понимании кочевников небо воспринималось в двух ипостасях – небо в материальном смысле как видимую небесную твердь и небо как божество. Каганы и их династия считались рожденными Небом – божеством. Небо дарило им их главные качества – бильге (мудрость) и алп (храбрость), защищало их, обеспечивало им процветание, если они следовали его воле, и карало их, если нарушали эту волю. В понимании простых кочевников вожди племен или каганы воспринимались как личности, обладающие «небесной харизмой», называвшейся кутом, с особой силой и качествами, дарованными Небом. Поэтому хуннский

владыка наравне с титулом «шаньюй» назывался «тенир кут». Отдельные вожди племен в средние века к своим именам прибавляли приставку «иди кут» или «кутлуг» и т. д. Правитель басмылов назывался «иди-кут». Благодаря своему статусу неприкосновенности, вождь племени и каган порой сосредотачивали всю власть в своих руках. Они являлись не только главой племени, но и представляли судебную власть, выполняли функции главного жреца. К сожалению, после эпохи Великодержавия титулы уже более не использовались, лишь отголоски их дошли до нас (первый правитель найманов носил имя Инанч), возможно сохранялись как сакральные титулы былой эпохи могущества. Также стоит отметить, что кыргызские сакральные титулы были сравнимы с тюркскими – несли ту же нагрузку и использовали те же сакральные механизмы, очень часто даже совпада между собой, однако кыргызские титулы не копировали тюркские, как это было в Сирском и Уйгурском каганатах, а также у карлуков и тюркешей. Часто кыргызские правители присоединяли к своему имени тюркский титул (к примеру эльтебер), сохраняя при этом сакральное имя (Ынанчу, Ажо, Алп) поскольку в кыргызской среде они пользовались более важным сакральным статусом, а не получились в момент инициации и легитимации власти, как тюркские (эльтебер, тегин, бильге). Следовательно, в титулатуре кыргызских правителей существовала 2-х основная сакральная составляющая: в начале шел родовой сакральный титул (Ынанчу, Ажо, Алп), а уже после тюркский сакральный титул (Бильге, Тегин). Титул каган оставался общепринятым и его сакральный статус не менялся, однако мог быть понижен вследствие ослабления власти кагана или же утери им кута. Титулы кыргызских правителей еще требуют детального изучения и рассмотрения их сакральности на протяжении важного периода VII–IX вв.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Аристов, Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. – 1896. – Вып. III–IV. – С. 48–55.
2. Бутанаев, В.Я., Худяков, Ю.С. История енисейских кыргызов. – Абакан, 2000. – С. 44–48.
3. Супруненко, Г.П. Некоторые источники по древней истории кыргызов // История и культура Китая. – М., 1974. – С. 51–54.
4. Кюннер, Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М., 1961. – С. 77–79.
5. Кычанов, Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М., 1997. – С. 62–66.

6. Там же. – С. 109–113.
7. Там же. – С. 91–95.
8. Малявкин, А.Г. Marionетки из рода Ашина // Восточный Туркестан и Средняя Азия. – М., 1984. – С. 41–43.
9. Мокеев, А.М. Этнокультурные связи кыргызов с карлуками в IX–XI вв. – Бишкек, 1991. – С. 122–131.
10. Кызласов, Л.Р. Тува в период Тюркского каганата (VI–VIII вв.) // Вестник МГУ. Серия IX. Исторические науки. – 1960. – № 1. – С. 51–55.
11. Синь Тан шу. – Бишкек, 2003. – Т. 2. – С. 82–84.

НОВЫЙ ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ХРИСТИАНИЗАЦИИ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ В XVIII в.*

* Исследование выполнено при поддержке комплексной программы фундаментальных исследований СО РАН «Интеграция и развитие»: «Постколониальность Сибири: пространственная схема и социокультурная динамика» (№ 0372–2015–0007)

История миссионерской деятельности Русской православной церкви среди народов Сибири – одна из актуальных исследовательских тем сибиреведения. Популярность темы определяется не только её замалчиванием в советский период, но и современными методологическими предпочтениями из коих главное – человек во всем многообразии его проявлений, повседневных практик, представлений и т. д. В отличие от административных опытов инкорпорации новых территорий и народов в тело государства, на начальном этапе чаще ограничивавшихся отношениями вассалитета, практика христианизации была связана с кардинальными изменениями в образе жизни, миропредставлений, поведения вновь крещаемых, мир-культурных оснований их жизни. В этом отношении документы, исходящие из среды миссионеров, являются исключительно важными источниками. Заметное место среди них занимают путевые журналы (записки, дневники) миссионеров, которые активно публикуются и используются исследователями [1].

В современном исследовательском дискурсе понятие «путевой журнал» уже прочно связано с деятельностью миссий середины XIX – начала XX в. [2], однако аналогичных документов XVIII в. в научном обороте не встречается. В данном сообщении приводится извлечение из путевого журнала, одного из самых ранних, известных в настоящее время, веденного во время поездки тобольскими миссионерами, священником Тобольского Софийского собора И. Пеуновым и священником тобольской Крестовоздвиженской церкви А. Коченгиным в 1787/1788 г. по территории Кузнецкого, Красноярского и Томского уездов [3].

Путевой журнал был предоставлен миссионером епископу Варлааму I (Петров) в августе 1788 г. Во время путешествия, длившегося полгода с декабря 1787 по май 1787 г., миссионеры посетили селения в долинах рек Мрасы (Мрас-Су), Кондомы, Бачата, Абакана и несколько селений чатских татар: юрты Калтайские, Барабинские, Тахтамышевы, Черные и Казанские. Журналы выполнены в стандартной табличной форме, состоящей из четырех граф: месяц, число, содержание бесед и «ответы иноверцев», в случае работы с мусульманами эта графа именовалась «ответы махOMETAN» [4].

С содержательной точки зрения, путевые записки тобольских миссионеров XVIII в. насыщены обычными для этого жанра мотивами путевых трудностей, враждебности туземцев, камлания и мало отличаются от травелогов их коллег XIX в. [5]. Будучи

детьми века Просвещения, миссионеры осознают свою исследовательскую ипостась и «первым своим намерением» по прибытии они указывают исследование веры «и богослужение и протчия в жизни их касающиеся до веры обряды». Четко обозначается и цель изучения: «дабы опровержением их заблуждений удобнее могли склонить их ко вниманию христианских истин». Определенный интерес представлял зарисовки миссионеров с описанием верований местного населения, некоторых местных обычаев, сцены камлания, характеристик степени христианизации вновь обращенных. В частности, миссионеры, делаясь путевыми наблюдениями над образом жизни недавно обращенных в христианство, указывают, что кзыльцы уже начинают походить на «сущих христиан», а соседствующие с ними качинцы «весьма мало похожи на крещенных». Один из феноменов, до сих пор не получивший должного научного объяснения. Вариант ответа содержится здесь же в журнале, в сюжете о крещении 135 сагайцев. Столь ошеломительный успех, особенно впечатляющий на фоне тех трех–четырёх–тринадцати человек, что миссионерам удалось окрестить до этого, покоится на поддержке местной администрации. Весьма сомнительно быть уверенным в том, что все 135 человек с полной искренностью приняли на себя печать крещения. Отсюда ожидаемы и те безрадостные картины о новых христианах, не помнящих своих имен, не носящих крестов, не ходящих в церковь, не знающих ни одной молитвы, даже не умеющих креститься.

Вновь выявленный документ также позволяет сделать вывод о том, что традиция ведения путевых журналов зародилась гораздо раньше организации миссий, как самостоятельных церковных единиц, и нацеливает на поиск таких документов в архивах.

Извлечение из журнала публикуется по правилам публикации исторических документов, по современным правилам орфографии и пунктуации, с сохранением некоторых особенностей письменной речи источника. Опущены канцелярские даты и пометы, общеупотребительные сокращения раскрываются без дополнительных оговорок, выносные буквы внесены в строку. Реконструкции, принадлежащие публикатору, заключены в квадратные скобки. Многоточием в угловых скобках обозначаются исключенные части текста. В целях экономии места, документ преобразован из табличной формы. Название месяцев и чисел внесены в строку. Примечания из графы «ответы иноверцев» обозначены заглавными ОИ в квадратных скобках.

[л. 8] <...> [6]. Декабрь 28. С 28-го со испрошением помощи Божеской отправились для исполнения порученной нам должности в улусы именуемая: Елейской, Богораков и Бежбояков, лежащая ополь реки Мрасы. Разшествие иноверческих жителей по лесам за промыслом разных зверей было не малым препятствием к получению ожидаемого успеха. Желания оставшихся к принятию // [Л. 8 об.] святого крещения были удерживаемы только тем, что семейства их были не в полном собрании. Старики без детей, жены без мужей, исполнить советов наших были не в состоянии.

В протчем невежественная простота их, незнание никакого закона, мысли никакими заблудительными всеяниями не ожесточенныя, кроме пристрастия к камланию, о котором ниже будет объяснено, усердие к даянию прикладов в церкви Божии и к постановлению во оных в праздничныя дни свеч к иконам, при том же некоторыя понятия христианских догматов: как то что Иисус Христос есть Бог, которому приписывают сотворение всяческих, что будет воскресение мертвых и будущая жизнь и протчая; все сие обнадеживало нас довольно, что ежели не в тех, то в других селениях проповедь наша имеет быть благоуспешна. По прибытии первое наше намерение было изследовать их веру и богослужение и протчия в жизни их касающияся до веры обряды, дабы опровержением их заблуждении удобнее могли склонить их ко вниманию христианских истинн. Простота их невоспрещала им скрывать от нас ничего. Они отвечали на распросы наши, что болванов у них никаких нет, что верят и кланяются они, обратившись на восток вышнему Богу, сотворившему небо и землю и вся. В переднем углу, где у христиан обыкновенно поставляются святые иконы, вешают они кожицу зверя, называемаго хорьком, которую также пришивают и на зад шубы малиньким ребятам, веря, что сия кожица охраняет их от всяких болезней. Болезни относят они ко власти дьявольской. Почему для уврачевания их // [Л. 9] призывают камлальщиков, шаманов, на их языке называемых абызами, которыя камланиями своими якобы болезням их испрашивают от дьявола исцеление.

Из любопытства случилось нам видеть сие камлание. Сначала поставляют они в своей юрте в нескольких посудах приуготовленной на то браги, которую абыз их бросает в разныя стороны ковшиком, как по стенам юрты, так и в трубу. Потом, взяв обтянутой кожей бубен, обвешанный разными железками и колцами, бьет во оной заячиной обшитым деревцом, сидя и с зажмуренными глазами, и кричит, болтая даже и самим татарам непонятныя речи. По продолжении сего чрез несколько времени встает и делает разныя чудныя телодвижения, с необычайным воплем и визгом бия в бубен, и то садится, то встает, скачет и бегаёт по юрте чрез столь долгое время, что нередко обезсилев падает на землю источая изо рту пену, и в такое приходит безпамятство, что сей абыз камлая некогда на един обжег у себя упавшей на огонь руки и ноги так, что свело их необычайным образом. По окончании толь страшных действий опаматывается, протирает глаза и пьет поставлен-

ную воду и полощет в роту. Потом сказывает, какого жертвоприношения требует Дьявол: быка или коня или другаго какого либо зверя. Приказание сие безотговорочно исполняют. Закаляют требуемое в жертву, и по заклянии мясо употребляют в пищу, а кожу растягивают на шест утверждённый над четырьмя // [Л. 9 об.] столбами, где она и истлеть должна. Сие суеверное шеманство столько их ослепило, что редкой следующего на увещание наше не предлагал ответа. – [ОИ]. Ежели окрестити не можно будет камлатъ; а когда не будем камлатъ, то принуждены будем все примереть.

Шеманство сие производится у них и при погребении усопших, где обыкновенно закаляют того коня, который умершему при жизни его был любимым. Седло и часть мяса его полагают с телом усопшаго во гробе, уповая, что в будущей жизни имеет он таким же образом ездить на оном коне, как и в нынешней. В протчем во исполнении добродетелей управляются они законом естественным, и все то, что вред может нанести ближнему считают за грех, жен имеют по одной, только в случае несогласия или бездетства перемена оных позволительна. Пищу употребляют без разбору, не только всякого зверя, но и самыя упади едят без брезгливости. Кратко: закона они никакого не имеют и что касается до веры и богопознания, то сии понятия происходят от наслыха из закона христианскаго; что же до обрядов, суеверий и всего жизненнаго порядка, то от предания их предков.

Разведав о таком их заблуждении и нечестии, всеми силами старались опровергнуть оное и объяснить сколь оно есть богу ненавистно, и какия из того после временной сей жизни вечно произойдут печальныя следствия во аде, есть ли они от него не отстанут.

После сего в каждом из вышеписанных селений толковали им самим простейшим образом о Боге, <...> [7].

Все таковое продолжаемое нами учение в вышеписанных Елейском, Богораковском и Бежбояковом селениях в разныя времена чрез полторы недели // [Л. 10 об.] вознаграждено было крещением четырех человек. А протчие не согласились иныя за отлучкою своих мужей и детей, иныя по замерзелому суеверию к камланию. От замерзельх же в таком нечестии ничего в ответ не получали, кроме сих слов – [ОИ]: Есть ли окреститься, то надобно посты хранить; а мы как люди нужные и пашни не пашем; то всякую всячину едим без разбору.

После сего успеха рассказывали мы новокрещенным, как должно жить прямому христианину и увещевали о хранении закона в десяти заповедех человеку даннаго; а ежели же по действию дьяволу, в чем они пред Богом согрешат; то ходили бы ежегодно и неукоснительно исповедывать Господу свои грехи пред священником и говорили, есть потребно к истинному покаению, чрез которое они, надеясь на заслуги Иисуса Христа, получают и паки отпущение грехов. Сверх же сего поучили и о причащении, сколь оно нужно христианину для отпущения грехов и nasledования жизни вечныя.

В прочем не видя более в других к обращению надежды, поучив нужным молитвам новокрещенных и прежде крестившихся, возвратились из последнего селения в город Кузнецк и в проезде до онаго чрез 40 верст проводили целый день.

Проводя в Кузнецке два дни за приуготовлением харчевым на дорогу и паки начали продолжать путь в селениях, именуемых Обинской, Сосновской, Часовников, Керецкой, Борсоянов, Кузедеев, которыя лежат около реки Кондомы.

Генварь 11. Сего генваря 11 ч [исла] прибыли мы в первое из вышеписанных селений, где иноверцы равной же простоты и невежества, как и в прежних по Мрасе реке находящихя. Никакого также закона не имеют, ниже к чему пристрастия // [Л. 11] кроме камланья. Таковая их простота возбудила в нас большую горячесть к своей должности так что все возможное старание прилагали к обращению оных, и ходя в каждую юрту порознь, всякому семейству особно делала увещание. Почему в Обинском 13 человек, в Сосновском 3, в Часовниковом четыре человека окрестили. А в Керецком, Борсояковом, и Кузедеевом все иноверцы отлучились за промыслами, кроме стариков и жен и малых детей, кои за отсутствием иных мужей, иные же детей, советов наших исполнить были не в состоянии.

Всего в вышеписанных шести селениях пробыли мы три недели с проездом, да обратно в город Кузнецк чрез 60 верст целые сутки.

Февраль 2. Прибыли мы в город Кузнецк паки и пробыли в нем четверы сутки, иное за доставлением сведения священникам, у которых в приходе находится должны новокрещенные, иное за приведением ко святому крещению из магометан Бийскаго пограничнаго баталиона салдата Албека Бехтеева, который прежде нами омолитвен был, и обучался молитвам.

7. В следующия по Бачату селения Телеутское, большой Бачатской улус, Шандинской и Урской, отправились мы, где иноверцов весьма малое количество было нами видимо, да и те во всяком почти селении и всегда пьяны; да сверх же сего и весьма грубы и ожесточенны. Почему ни один человек не согласился ко святому крещению, да и впредь надежды в оных не усматривается ко обращению. Ибо так они углубились в камланье, то есть шеманство, // [Л. 11 об.] что у каждой почти юрты привешены то зайцы, то другие звериные кожи, то кожи скотския, и в каждой юрте камлальщик живет.

В Шандинских только юртах один вновь поселившейся из калмаков принять святое крещение согласился, в сих прожили трои сутки, а в прочих по одной сутки, и из последнего отправились чрез город Томск в сагайские степи.

В проезде до города Томска за неспособностью дороги проводили мы пятеры сутки, где за приуготовлением для пути проводили три дни и от туда 21-го февраля паки начали продолжать путь свой далее.

В проезд наш по селениям новокрещенных упримечено следующее. Кызыльцы уже начинают походить на сущих христиан, в церковь, по свидетельству священников, у которых они в приходе,

в праздничныя дни ходят и каждый год исповдываются. Качинцы ж напротив того, весьма мало похожи на крещенных, ибо редкой из них носит крест, молитв вовсе не знают и креститься не умеют, в церковь и на исповедь ходят или нет за дальностью от священников, сведения не имеем. А видно, что иные от роду не бывали, и не знают, что за исповедь. Сверх же сего волости князца Демитрия Кокова улуса Амикокова новокрещенный Бадьян Чирипкеев не помнит и имени христианскаго отроду с женою своею не бывал ни в церкви, ни на исповеди, дочь имели некрещену дву лет, которую мы окрестили, крестов на грудях не носят, образа в юрте не имеют, молитв не знают, и креститься вовсе не умеют. Бадьян крещен назад тому пять лет, жена ево в малолетстве. Пять лет как женаты, и венчаны не в церкви, а в юрте Унашевским священником Михайлом Терским, к которому селу и приходом они отстоят. // [Л. 12] Волости князца Бориса Баганова улуса Амикокова ж новокрещенный Андрей Тураяков с новокрещеной же Настасьей Яковлевой живут 19 лет уже не венчаны, имеют десятерых детей, из коих в живых находится трое мужеска и трое женска пола. Андрей крещен в малолетстве ж, Настасья назад того уже 20 лет. Крестов на грудях не имеют, молитв не знают, креститься не умеют, отстоят приходом в село Унашевское, на исповеди и у святаго причастия отроду не бывали.

Волости Мунгатовой Чустеева улуса новокрещеной Семен Васильев, живет уже два года с некрещеной и имеют дочь годовую, которая также не крещена. Почему мы как ту некрещеную уговоря окрестили так и дочь ее, и о сем священнику Унашевскому послали сведение, дабы он обвенчал в церкви, и, записав в росписи духовныя, особое за ними имел смотрение и во святую четыредесятницу исповедал и святых Таин причастил.

В том же улусе живет новокрещенный же Тимофей Борчиков с семейством ни крестов не носят, ни молитв не знают и креститься не умеют, а у исповеди и святаго причастия от роду же не бывали; приходу Унашевскаго сел.

Волости Губановой улуса Куртьякова новокрещенный Григорий Куртьяков венчан в юрте священником Михайлом Терским назад тому 6 лет, крестов и с семейством не носят, молитв не знают, и креститься худо умеют, на исповеди и у святаго причастия не бывали.

Волости Губановой у некрещенаго макаса Колыванова жила в закладе новокрещенова Федора Балбахтаева дочь девица Евдокия, которую оный Колыванов и отдал в замужество за некрещенова татарина Чатаровой волости, Чакыша Шышкинова. Почему мы согласили онаго Шышкинова принять святое крещение, и поучив обоих нужным молитвам приказали ехать // [Л. 12 об.] к священнику Унашевскаго села, чтоб их обвенчал, а священнику дали знать, чтоб он за ними особое имел смотрение.

В прочих селениях ничего не успели в нашем увещавании по землице Качинской. Ибо качинцы люди грубые, свирепые, недоверчивые, упрямые, сердитые и ожесточенные в суевории, потому и не склонные

ко святому крещению, где мы в проезде от Томска и в прожиге за новокрещенными и некрещеными проводили до 5-го числа марта.

Сего числа прибыли мы в село Аскыское, отстоящее от Томска по разным улусам в 1000 верстах. Здесь великая была надобность нам увидится с тутошным священником. Ибо как сей народ сагайцы весьма недоверчив, боязлив, труслив, и к камланию пристрастен; то с ними инаковым образом и поступить нам за благо разсудилось. Но как по причине отсудствия [его] в город Красноярск дома его не застали да и дожидаться в скором времени не было нам надежды, то принуждены были пуститься по селениям иноверческим около реки Абакана. Прибыли мы в замку Кузнецкаго коменданта Вейферта отстоящую от Аскыса в 25-ти верстах. Тут по щастию нашему, увиделись мы с городовым секретарем Львом Мельниковым, который тем иноверцам весьма знаком и язык их знает, почему просили его, чтоб нас с иноверцами познакомил и одобрил, в чем он послужить не откажется. От такового его одобрения проповедь наша толь великую получила силу, что после того в сагайских степях привели в христианскую веру

по разным селениям 135 человек, да из качинцов 6-ть человек. А в каких имянно: сколько окрещено, то значится в преждеподанной нами ведомости. // [Л. 13] Прежде крестившиеся о вере имеют весьма малое понятие, да и не без опасности назвать их можно прямо христианами, ибо с православием мешают много суеверий. По примечаниям нашим колдовство, т.е. шеманство, едва ли и в них не главнейшею верою. Понеже цель онаго состоит в облегчении от болезни. Правда, христианство почитают же они некоторым уставом, повелевающим ходить в церковь, ставить свечи и кто обвенчается с женою, тот уже развестись не может. А о прочем весьма мало понимают.

И так в сей землице, проводив мы с лишком шесть недель, приняли меры возвратиться обратно в город Тобольск и в проезде по великой неспособности и разлиниям великих вод прибыли мы до Томска целую неделю, где за истребованием толмача от земского суда и за разлинием Томи прожили без мала неделю <...> [8].

ГАТ. Ф. 156. Оп.4 Д. 396. Лл. 8–13. Рукопись. Подлинник. Публикуется впервые.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Аблажей, А.М.* Христианизация коренных народов Сибири в XVIII – начале XX века: Опыт теоретического комментирования // Вестник НГУ. Сер. Философия. – 2010. – Т. 8. – Вып. 2. – С. 65–70; *Асочакова, В.Н.* Русская православная церковь в истории Хакасско-Минусинского края в XVIII – первой половине XIX вв. – Абакан, 2005. – 204 с.; *Крейдун, Ю.А.* Дневник миссионера Иоанна Штыгашева как источник по изучению взаимоотношений православных миссионеров с населением Урянхайского края в начале XX века // Актуальные проблемы этнической, культурной и религиозной толерантности коренных народов русского и монгольского Алтая: материалы междунар. конф. – Горно-Алтайск, 2006. – С. 164–166; *Мавлютова, Г.Ш.* Миссионерская деятельность русской православной церкви в Северо-Западной Сибири (XIX – начала XX века). – Тюмень, 2001. – 180 с.; *Софронов, В.Ю.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Западной Сибири в конце XVII – начале XX вв.: дис. ... д-ра ист. наук. – Барнаул, 2007. – 446 с.

2. В качестве примеров можно привести публикации путевых журналов миссионеров Алтайской и Обдорской миссий: Из духовного наследия алтайских миссионеров: сб. / сост., вступ. ст. и примеч. протоирея Б.И. Пивоваро-

ва. – Новосибирск, 1998. – 194 с.; Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии (60–70-е гг. XIX века) / сост. и коммент. В. Темплинга; вступ. ст. и коммент. С. Турова. – Тюмень, 2002. – 224 с.

3. Сведений об этой поездке не обнаружено ни в одной из работ, затрагивающих проблему миссионерской работы во второй половине XVIII в. в Западной Сибири, в том числе и в исследованиях В.Н. Асочаковой.

4. *Щербич, С.Н.* Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии (60-е – 70-е гг. XIX в.): Анализ публикации источников // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2016. – № 3 (34). – С. 155.

5. *Мельникова, С.В.* Записки алтайских миссионеров и их жанровая специфика // Сибирский филологический журнал. 2008. № 2. С. 35.

6. Опушена преамбула журнала, в которой кратко сообщается об авторах, о дате отправления в путешествие (20 ноября 1787 г.) и прибытия к месту назначения.

7. Исключено довольно пространное и общее изложение основ православного вероучения.

8. Далее следует описание путешествия по юртам чатских татар.

Ю. А. Абсалямова

ГОРА В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БАШКИР

(статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ и РБ в рамках научного проекта «Ландшафт в традиционном восприятии башкир»)

Образ горы – ведущий пространственный образ в структуре традиционного ландшафта башкир. Говоря о его роли в традиционных представлениях башкир, в первую очередь следует выделить развитый культ гор. Его особенности уже становились предметом внимания башкирских этнографов [1]. Для башкирского народа, чей этногенез и этниче-

ская история тесно связаны с Уральскими горами¹,

¹ Известно, что название Уральским горам было дано по имени одного из самых длинных хребтов Южного Урала – Уралтау. Все другие автохтонные народы Урала (Среднего и Северного) имеют другие названия Урала, чаще всего переводящиеся на русский как Камень: *Пэ* (Игарка Пэ) у ненцев, *Нёр* у манси, *Кев* у хантов, *Из* у коми.

Урал – а конкретнее, Южный Урал – олицетворяет собой образ родины. Весь башкирский фольклор пронизан воспеванием Уралтау, Урала как родной земли, пристанища, дающего кров и еду: «*борон, борон, борондан... олатайға, әсәйгә төйәк булган Уралтау*» (издревле... дедушке и бабушке/матери был пристанищем Уралтау), «*һылыу кыззай макталып, ата-әсәләй һөйөлгән иң данлыклы Уралтау*» (восхваленный как прекрасная девушка, возлюбленный как мать и отец самый прославленный Уралтау), «*куйынын аскан әсәләй каяһында батырын йәшереп һаклар тау*» (как открывшая объятия мать, укрывшая в скалах своих батыров гора). Он представляется как центр, пуп земли (*Ерзең кендеге*). Особенно ярко выражено восприятие Урала как родины в эпосе «Идукай и Мурадым»:

«*Уралда тыуган баланың теле сыга башлағас «Әсә» тигән һүзән һуң икенсеге Уралтау*» (Когда открывается речь у ребенка, родившегося на Урале, после слова «Мать» следующее «Уралтау»);

«*Изел, Нөгөш, Яйыкты, Үзәк, Эйек, Касмартты алты имсәкле елендәй, – барын берзәй ағызып, балаһын күрәп әйгәндәй, әсәләй һуғарып ил иткән барына әсә булган Уралтау! Урал – илгә ата ул! Урал – илгә әсә ул!*» (Иделю (р. Агидель – Ю.А.), Нугушу, Яику, Узяку (?), Ику, Касмарту¹ словно выма с шестью сосками – всем как одному давая течь, как своим детям выдаивая, как мать орошая, сделавшая (данную территорию – Ю.А.) страной, всем ставший матерью Уралтау! Уралтау – он отец для страны! Уралтай – он мать для страны!).

В эпосе «Куныр буга» об Урале говорится:

«Эти горы, свет излучающие, из недр земли поднимающиеся,–

Пристанище рода моего, страны моей опора и торжество» [2].

Исследователи, изучавшие пространственные представления башкир, отмечают, что пространство у них представлялось отграниченным, окруженным оболочкой. И Уралтау осознавался как некое место, которое, окружив населенную башкирами землю, предоставляло им защиту. В башкирском фольклоре подчеркивается эта идея – «*Уралып яткан Уралым – башкортолдың төп йорто*» («Урал, лежащий кругом – главный дом башкира»). В выражении «*Уралтаузың куйыны*» («просторы Уралтау») слово «*куйын*» дословно переводится как «объятие, пазуха» и подразумевает отграниченность от внешнего воздействия, защищенность. У башкир имеется предание о «семи Уралах», окружающих мир, и центральном башкирском Урале, которое созвучно с древнеиранским представлением о кольце из семи гор Каф, опоясывающих землю [3].

Образ горы – универсальный архетип, имеющийся в составе различных мифологических и религиозных систем мира. В сакральной топографии многих народов горы являются местом обитания существ небесного происхождения, резиденцией богов. В то же время, в космогонических мифах горы часто образуются в результате действий демонических

существ. По всей Евразии зафиксированы сюжеты, когда последние портят изначально ровную поверхность земли, образуя на ней складки, неровности. В башкирском мифологическом эпосе горы также образуются из тел дивов, побежденных героем-демиургом Урал-батыром. Обращаясь к брату-антагонисту Шульгану, Урал говорит: «Заставил ты ровную землю превратить в ямы, из дивов собрать горы» [4]. При этом тела поверженных дивов формируют сушу на месте топившего все моря и дают возможность людям выбраться на землю. Самая высокая вершина на территории Республики Башкортостан гора Ямантау (в переводе с башк. «плохая гора») образовалась из тела падишаха дивов Азраки. По представлениям славян, горы и холмы также являются кусками изрубленного богом-творцом тела змея-великана. У башкир зафиксирован и несколько отличающийся сюжет, где горный рельеф образуется в результате участия отрицательных персонажей. В одной из сказок провинившуюся жену волокли, привязав к хвосту девяти кобылиц; на месте, где коснулась голова, возникли горы, где спина – образовались горные хребты [5].

Однако, несмотря на изначально демоническое происхождение, горы воспринимаются башкирами преимущественно как нечто чистое, сакральное. В отличие от многих других горных систем, Уральские горы не представляют опасности для проживающего здесь населения в виде оползней, землетрясений, опасных перевалов и др. Последние сотни тысяч лет Южный Урал остается тектонически стабильным регионом. Если сравнить восприятие горы в сознании определенного народа, то прослеживается прямая связь с преобладающим вида ландшафта на территории его формирования и проживания. Так, в верованиях славянских народов, чей этногенез развивался в пределах Восточно-Европейской равнины, горе приписывались амбивалентные свойства: это было одновременно божественное место и связанное с нечистой силой (Лысая гора) [6]. Славянские представления о нечистоте гор происходят от неудобности их для земледельца, когда, выделяясь на ровной поверхности, они рожают определенную сложность при возделывании пашни [7]. Для башкира-кочевника горный рельеф не представлял проблемы, скорее наоборот. У башкир гора ассоциируется с близостью к Небу, сакральной чистотой. Причем последняя связывается в сознании и с чистотой физической. Информаторы на вопрос «Почему могилы святых (аулия) часто находятся на горе?» отвечали, что на вершинах не бывает мусора, там не ходит скот, который вытаптывает землю и оставляет отходы жизнедеятельности. На территории республики абсолютное большинство наиболее известных мест паломничества (более древних, не находящихся на территории кладбища) находятся на вершинах гор и почитаются как захоронения аулия. Традиция захоронения в курганах на возвышенностях появилась на Южном Урале еще среди кочевников раннего железного века и продолжалась в эпоху средневековья и Нового времени.

Повсеместно распространены представления о духах гор (*тау әйәһе*). Раньше для них оставляли

¹ Реки, берущие начало в Уральских горах.

в качестве жертвы монеты, лоскутки тканей [8]. Им посвящались насыпи из камней караски (*караскы*), которые до сих пор сооружают на горных вершинах в Зауралье. Более того, по материалам З.Г. Аминова, в недавнем прошлом, до Великой Отечественной войны, им посвящались жертвоприношения барана, совершавшиеся в мае. Башкирские караски семантически близки алтайским каракша, воздвигаемым также из камней и служащим пограничными знаками между родовыми землями. Оба имели целью умиловить духов, чтобы те охраняли их родовую территорию [9]. Однако горы у башкир являются и самостоятельным объектом культа, не все почитаемые горы имеют святые захоронения. Часто просто выделяющиеся на местности высотой и формами горы наделяются сакральными свойствами. Из наиболее известных нужно упомянуть горы Ирмель и Торатау. На них полагается подниматься с чистыми помыслами. По поверьям, тех, кто не соблюдает запрет, поднимается в нетрезвом виде, гора (дух горы (*тау эйәһе*)) либо не пускает (человек плутает, устает, портится погода), либо наказывает. И наоборот, люди со светлыми помыслами легко поднимаются, несмотря на плохое состояние здоровья.

Горы часто персонифицируются в фольклоре. Так, в легенде «Калмы Урала» горы Урал и Ирмель представлены как старик Урал и старуха Ирмель [10]. В башкирских сказках есть персонаж Тау батыр (Гора богатырь), который передвигает горы с одного места на другое и одновременно является хозяином гор. Как и у многих других народов, у башкир горы наделялись антропоморфными чертами, что отразилось в названиях элементов горного рельефа. Корни этого явления лежат в мифологическом сознании, воспринимавшем пространство как нечто единое с этносом, нерасчлененным. Территория проживания трактовалась как продолжение тела и получала названия его частей [11]. Элементы горного рельефа обозначаются как: *түбә* (макушка, темя), *баш* (голова), *соңқа* (бугорок затылочной кости) – вершина, макушка горы; *бит* /*битләү* (лицо) – склон, косогор; *морон* (нос), *бармак* (палец), *терһәк* (локоть) – разного вида отроги; *түш*, *күкрәк* (грудь) – отлогий, широкий склон; *арка* (спина, хребет) – хребет; *бил* (поясница) – седловина; *кул* (рука) – лог, ложбина; *узәк* (пищевод), *үңер* (впадина на позвоночнике между ключицами) – глубокая ложбина между горами; *култык* (подмышка) – ложбина между гор; *куйын* (пазуха) – лоно горы; *итәк* (подол) – подножье.

Фольклор башкир отражает особенности образа гор в народном восприятии. В нем гора обладает такими качествами и характеристиками как незыблемость («гора с горой не сходятся», «выдержанному (терпеливому) гора поклонилась», «рука (объединенной) страны сдвигает горы»), крепость, высота, величина («заглатывание гнева – (сродни) глотание горы», «чем иметь требования с гору, пусть видна будет твоя работа со сноп (величиной)», «гора высокая – разум выше горы»). С горой сравнивают большое количество чего-либо: «муравьи невелики – вместе насыпают гору», «ненайденный скот величиной с го-

ру». В закличках дождя просят «*Иген үҗһен тау-тау*» (Пусть зерно уродится горами). Горы ценны тем, что они кормят, поят и одевают башкир. Уралтау в фольклоре описывается как богатый край, славный обилием дичи, рыбы, леса:

«Ай, Уралтау, Уралтау

Где волков много, Уралтау, Уралтау

Где зайцев много, Уралтау, Уралтау,

Где с короткими хвостами, с торчащими ушами

Зайцев много, Уралтау, Уралтау.

Где вперевалку ходящих

Медведей много, Уралтау,

Где разряженных, как девочки,

Лисиц много, Уралтау!

Где гнездиться места полно, места полно (имеющих)

Птиц много, Уралтау, Уралтау».

В эпосе «Заятуляк и Хыухылыу», события которого разворачиваются на западных землях башкир, главный герой воспевает свою родину – гору Балкантау. И здесь он употребляет схожие эпитеты:

«Выситя Балкантау на небесах, бродит лань на ее камнях.

Склон у Балкантау таков – множество на том склоне сурков;

Быстроглазы, уши вразлет – много на Балкантау волков...

Подобно бархатистым коврам лесов во множестве на Балкантау» [12].

В данном случае Балкантау – это мифическая гора, образ которой получил воплощение в одноименной горе, находящейся в Давлекановском районе республики. Однако ценность горы в обоих случаях выражается одинаково – ее изобильностью.

Гора как возвышенность представляет собой и безопасное место. Герой вышеупомянутого эпоса Заятуляк предлагает жене-русалке поселиться на его родной горе Балкантау, так как с нее «видно далече во все стороны». Он говорит: «мы будем знать и видеть где что делается, и это будет жилье приличное ханскому наследнику! Карагач-гора для меня место низкое» [13]. С другой стороны, высота горы здесь также имеет значение: ханскому наследнику приличествует только самая высокая гора. История башкир вплоть до XIX в. – это череда взаимных кочевнических набегов, сражений, битв. В таких условиях горы выступали как место, где можно было укрыться от преследователей, так как большинство горных массивов на Южном Урале покрыто лесом. История башкирских восстаний является подтверждением этому. Так, после восстания 1735–1740 гг., непосредственным поводом для которого стало начало строительства крепостной линии на южной границе башкирских земель, население близлежащих деревень оренбургских степей бежало на север, где укрылось в труднодоступных горнолесных районах. Через несколько лет они вновь вернулись в степи и основали новые деревни. В преданиях также говорится о том, что горы укрывали башкир от неприятеля: «Издавна у башкир было много кровавых битв за Урал... Башкиры пасли свой многочисленный скот в раздолье

просторной степи, а при нашествии врага прятались на Уралтау» [14]. С другой стороны, горы служили наблюдательными пунктами – здесь была развита сеть сторожевых постов на вершинах гор, с которых сообщали дымовыми сигналами о действиях неприятеля. Ею была охвачена практически вся территория проживания башкир.

Горы часто фигурируют в традиционной культуре башкир, так как многие обрядовые действия происходят на возвышенностях. Часто какая-нибудь гора или возвышенность недалеко от деревни носит название *Кызз (л) ар тауы* (Девичья гора). На них проводились девичьи игры, весенне-летние женские праздники *Карга буткаһы* (Воронья каша), *Кәжүк сәйе* (Кукушкин чай). Весной проводились также катания крашеных яиц с гор, призванные обеспечить урожайный год. При засухе с целью вызвать дождь собирали камни на вершине горы и опускали их в проточную воду. Рядом с некоторыми деревнями есть горы под названием *Хөкәм-тау* (горы правосудия), где в прошлом на общеродовых собраниях аксакалами выносились решения, разбирались споры [15]. Гора рядом с деревней служила также местом проводов мужчин на войну и на службу в армии. Сохранились предания о том, как с них провожали в Отечественную войну 1812 г., например, с горы Кунгак Мелеузовского района.

Горы и сейчас продолжают сохранять значение особых объектов ландшафта. В советское время широко распространилась традиция выкладки над-

писей патриотического содержания на склонах гор, обращенных стороной к деревне. Таких как «1 мая», «9 мая», «40 лет Победе» и др. Иногда это может быть просто название деревни, в последние десятилетия на таких склонах появляются названия родов. Вершины гор используют и в качестве своеобразного природного постаментов. В Баймакском районе республики, у деревни Тавлыкаево, на вершине выделяющейся высотой горы Тугажман высится металлическая скульптура в форме курая (реброплодник уральский) – растения, из которого изготавливают национальный музыкальный инструмент типа флейты. Поставлен он по инициативе местных жителей, и призван увековечить имена известных кураистов – выходцев из этих мест. Другой пример – на горе Акташ на въезде в село Юлдыбаево Зилаирского района по случаю 800-летнего юбилея поставлена стела в форме юрты, символизирующая объединение семи южных башкирских племен.

Краткий анализ места гор в традиционной картине мира башкир, показывает, что они играют важную роль в пространственных и религиозных представлениях. Образ горного ландшафта тесно связано с формированием и проживанием их на территории Уральских гор. Связь формирования башкир как народа с Уралом, будучи утвержденной в эпосе, предопределила отношение к Уралтау и горам вообще как чему-то чистому, возвышенному. Они несут и утилитарную функцию: защищают, дают кров и пищу.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Аминев, З.Г., Ямаева, Л.А.* Региональные особенности ислама у башкир. – Уфа, 2009. – С. 16–18; *Сүлейманова, М.Н.* Доисламские обряды и верования башкир. – Уфа, 2005. – С. 16–18.
2. Башкирское народное творчество. Эпос. – Уфа, 1987. – Том 1. – С. 219.
3. *Аминев, З.Г., Ямаева, Л.А.* Региональные особенности ислама у башкир. – Уфа, 2009. – С. 65–66.
4. Урал батыр (эпос). – Уфа, 2014. – С. 179, 183–184.
5. *Хусаинова, Г.Р.* Концепт «гора» в фольклорной картине мира башкир // *Изысканный дар Рамизу Аскеру.* Материалы международной научной конференции. – Баку, 2014. – С. 93.
6. *Лобач, В.А.* Символика гор в традиционной картине мира белорусов Подвинья // *Живая старина.* – 2012. – № 3. – С. 25.
7. Там же. – С. 26.

8. *Руденко, С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. – Уфа, 2006. – С. 268–269.
9. *Аминев, З.Г., Ямаева, Л.А.* Региональные особенности ислама у башкир. – Уфа, 2009. – С. 93–97.
10. *Шайхисламова, З.Ф.* Некоторые аспекты этнолингвистической интерпретации лексических единиц тау, таш в башкирском языке // *Вестник Башкирского университета.* – 2014. – Т. 19. – № 4. – С. 1482.
11. *Бичеев, Б.А.* Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков: дисс. ... на соиск. уч. степени д-ра филос. наук. – Ставрополь, 2005. – С. 78–79.
12. Там же. – С. 185.
13. *Даль, В.И.* Повести и рассказы. – Уфа, 1981. – С. 28.
14. Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. – Офе, 1995. – 1-се том. – С. 207–208.
15. Там же. – С. 224.

Л. Х. Алламуратова

ДОРОГА В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БАШКИР

К ключевым составляющим основы картины мира любого народа относится концепт дороги/пути. Вся совокупность понятий и образов, символов, связанных с идеей пути, путешествия, движения вообще, неизменно присутствует в коллективном сознании народов. Это отражается практически на всех уровнях культуры: в материальной, обрядовой, ритуальной, фольклорной традициях.

Слово *юл* (дорога) в башкирском языке восходит к древнетюркскому *jol, yol* и имеет следующие значения: полоса земли, служащая для езды и ходьбы; место, пространство для прохода, проезда; передвижение, путешествие, поездка; направление, путь следования; в переносном значении употребляется для обозначения направления, области деятельности или средств, способов для достижения чего-либо.

Дорога в восприятии башкирского народа получает свою определенность, прежде всего, как сакрализованное место, символ жизни, судьбы. В загадках дорога сравнивается с длинными предметами – вьющимся арканом, лентой, тесьмой, ремненным череседельником, уздечкой, клубком ниток, прутом, тростником и т. д. [1]. Эти предметы в мифологии башкир выступают средствами для связывания, соединения миров, символами жизненного пути и долголетия, что находит отражение и в обрядах: во время проводов в армию или на войну мужчинам давали нитки, чтобы дорога была короткой и легкой; человеку, захлебнувшемуся в водоеме в рот клали шелковые нитки, протянутые до воды, предполагая, что душа по ним возвратится обратно в тело [2]; перед дальней дорогой запрещалось шить, но если все же приходилось это делать, то в рот брали нитку; во время обряда в честь рождения ребенка пожилые женщины (мать, свекровь) раздавали гостям мотки ниток, чтобы жизнь ребенка была длинной; если ребенок долго не начинал ходить проводили обряд разрезания пут и т. д. [3].

В представлениях башкирского народа дорога – это мужское пространство, поскольку путешественниками чаще всего выступали мужчины. Пребывание в пути воспринималось ими как подлинная, настоящая жизнь. Этот факт нашел отражение в башкирских пословицах: «*Юлда йөрөгән май имер, өйзә ултырган кан имер*» (Вышедший в путь масло будет глотать, сидящий дома кровь будет глотать), «*Бер табышыз кайтһаң да, донъя күреүең – үзе бер табыш*» (Если даже вернешься, не добившись цели, на мир поглядеть – сама по себе цель), «*Йөрөгән йөрәкле булыр*» (Кто много странствует, у того сердце отважное), «*Күп йәшәгән күрмәгәнде күп йөрөгән күрер*» (Много ходивший увидит то, что не видел и много живший), «*Ир азыгы менән ат азыгы юлда*» (Удел мужчины и коня – дорога) и др. [4].

Однако согласно представлениям башкир дорога также связывалась и с опасностями, трудностями, смертью. Поговорка гласит: «*Юл газобы – гүр газобы*» (Дорожные муки – муки ада) [5]. В башкирской мифологии, как и у многих других народов, дорога противопоставляется дому, что находит свое отражение в представлениях об опасности, которую дорога несет для дома и его обитателей. Дом, как самое сакральное пространство, никогда не строили на месте дорог, не только действующих, но и давно заброшенных. Объясняется это тем, что дорога соединяет свой мир с миром чужих, а на уровне ритуально-мифологических значений дорога является началом или продолжением мира мертвых [6]. Нарушение запрета строить дом на месте бывшей дороги могло повлечь за собой смерть его обитателей. Также противопоставление дороги и дома отображается в дорожных обрядах выворачивания. Заблудившийся путник, чтобы найти обратную дорогу, выворачивал наизнанку одежду, одевал головной убор задом наперед [7]. В мифологии башкир путешествие души в иной мир семантически выделяется в переходных ритуалах. Все обрядовые действия выполнялись для програм-

мирования удачной дороги и успешного возвращения ушедшего; для умерших – напротив, ради благополучного, безвозвратного ухода.

В представлениях башкир выбрасывание на дорогу различных предметов является способом ритуального удаления опасной и вредоносной субстанции за пределы «своего» пространства. Здесь дорога выступает местом, где «нечистые» предметы затаптываются, а также разносятся, растаскиваются ногами, расчленины вред и опасность на множество частей. При лечении болезней народные целители, знахари выбрасывали на дорогу предметы, бывшие в соприкосновении с больным, а также вещи, на которые с помощью заговора «переводилась» болезнь. Выбрасывание предметов на дорогу могло быть и актом вредоносной магии, призванной передать другому лицу порчу или болезнь. Оставляя на дороге вещи больного, считали, что болезнь тогда покинет его, когда их поднимет другой человек, на которого и перейдет болезнь. В связи с этим существовал запрет поднимать на дороге, особенно на перекрестке, найденные вещи и даже прикасаться к ним. Мифологическая семантика и ритуальные функции дороги в наибольшей степени проявляются в местах скрещения двух или нескольких дорог, на развилках, в местах пересечения дорогой ворот, границ села, мостов и других рубежей [8]. В башкирском языке перекрестки, разветвления дорог именуются терминами *юл (урам) саты, сат, сата, сатлык, сатак, армыт, айырса*. По представлениям башкир на развилках дорог могут обитать духи дороги (*юл эйәһе*) или проходить дороги хтонических существ, джиннов (*ен, захмәт*), существующих в параллельных мирах. Исследователь башкирской народной медицины З. И. Миннибаева записала у информанта-целителя интересное сведение, что башкиры-гайнинцы при лечении головных болей или эпилепсии, одежду больного, обрядовые предметы оставляли на пересечении 3-х дорог, а не на 4-х, как у многих других народов [9]. Объяснялось это тем, что вместе с этими предметами с больного уходят болезни (или духи болезней), но на пересечении 4-х дорог болезнь может пристать к другому человеку, а с пересечения 3-х дорог болезнь уйти не сможет (*өч юл аерының мөгәшенә ташламага кәрәк, өч юл аерыда бер-берсен кисеп чыга алмыйлар*) [10].

По поверьям башкир в пути человека сопровождают различные духи дорог и путников (*юл эйәһе*), которые его оберегают, защищают, поэтому в напутствии, благословлении тем, кто собирается в путь часто упоминаются их имена. Духи дороги в представлениях башкир встречаются в виде животных, например, в облике белой коровы [11]. А. Ф. Илимбетовой, исследовавшей культ животных и птиц у башкир, в одной из экспедиций записано следующее: «В нашей деревне одна бабушка, возвращаясь в позднюю осеннюю холодную ночь из бани, заблудилась. Люди нашли ее только утром. Несмотря на холодную погоду, она не замерзла и рассказала, что ее водила за собой белая корова. Она же защищала ее от холода, бабушка обогривалась, прижавшись к ней. Оказывается, та корова была хозяйкой пути («*юл эйәһе*»)» [12].

Свердловские башкиры духа дороги называют *Жәлил Жалпар*, поэтому перед дорогой читают такой заговор: «Жалил Жалпар, дай удачную, хорошую дорогу» [13]. Иргизо-камеликские башкиры, отправляясь в дорогу, дают подайное во имя хозяина Багаутдина (*Багауетдин хужа*) со словами: «Будь доволен» [14], в Бураевском районе РБ первому встречному подают милостыню во имя Ахмета Ясави. Дух дороги может помогать людям и в облике женщины – *юл анаһы* (дословно «мать дороги») [15].

Самым главным и повсеместно встречающимся духом дороги, помощником путников является – *Хызыр Ильяс*. Тем, кто отправляется в дальнюю дорогу, как правило, желают доброго пути с упоминанием имени этого святого: «Пусть Хызыр Ильяс будет тебе спутником, пусть ангелы, раскинув крылья, оберегают тебя».

Хызыр Ильяс – это вечно живущий святой старец; он фигурирует в сказках, мифах многих тюркских мусульманских народов, имеет сходство со святыми иудеев, христиан. Почитание пророка Хызыр Ильяса было широко распространено у народов Юго-Восточной Европы, Малой и Средней Азии. Хызыр и Ильяс – это две разные личности, но их имена воспринимаются как единое целое. Академик В.В. Бартольд писал: «В образе Хызра слились в одно целое легенды различных времен и народов, от вавилонского Гильгамеша до ветхозаветного Еноха и Ильи; с Ильей Хызр иногда выступает братом, иногда сливается в одно лицо (например, Хадерильяс в «Ашик-Керибе» М.Ю. Лермонтова), иногда упоминаются рядом» [16]. В народном представлении Хызыр Ильяс это обычно белобородый старик в белой чалме, в длинном зеленом чапане, с посохом в руке. Согласно полевым материалам, его легко можно узнать по особым приметам: отсутствию кости на фаланге большого пальца, а также по длинным, свисающим ниже колен, рукам [17]. Хызыр Ильяс часто в облики путника или нищего встречается в пути, захаживает в населенные пункты и испытывает людей на щедрость, доброту, приходит на помощь нуждающимся, творит чудеса.

В восприятии башкирского народа дорога символически соотносится с жизненным путем человека

гүмер юлы, тормош юлы и также используется для вербализации идеи смерти – последний путь *һуңғы юл*. В целом у тюркских и монгольских народов путь/дорога есть метафора счастливой судьбы. Древнетюркское слово *jol* – дорога, монгольское *дзол/джол* (бурят. *зол*) – счастье, удача, успех, в том числе удачное путешествие, якутское *суол* (путь) и *дъол* (счастье). Божества личной судьбы носят имена *Йол-тенгри* (в древнетюркской «Гадательной книге») и *Дзол-тэнгри / Дзол-дзаяачи* (в монгольских шаманских текстах) [18].

У башкир дорога – это и место, где проявляется судьба, доля, удача человека, поэтому встреча в пути с различными людьми и животными может служить добрым или злым предзнаменованием. Например, в башкирском традиционном обществе категорически запрещалось переходить дорогу путнику, особенно мужчине (независимо от возраста), чтобы не причинить вред его начинаниям, делам (*ирзәрзең юлын кыйырга ярамай, улар ил эше менән йөрөй*). В народном представлении удачу сулила встреча с человеком, несущим полные ведра с чем-либо, здесь путник дает обет вознаградить человека с ведрами, в случае удачного путешествия [19], также добрым предзнаменованием признается, если в дороге встретится другой путник [20]; неудачу сулила встреча с похоронной процессией, человеком с пустыми ведрами, змеей, комолой коровой [21]. В дорожной традиции башкир в отношении к человеку, встреча с которым сулила удачную, счастливую дорогу, применяли слово *юлдыклы кеше*, а к антиподу – *юлдыкһыз кеше* (неприносящий удачу в дороге). В башкирском фольклоре особо подчеркивается семиотика дороги/пути. На пути у главных героев сказок, эпосов встречаются добрые и злые персонажи; знаковыми для них становятся повороты дороги (с дороги), где правый путь (*уң юл*) ведет к удаче, счастью, а левый (*һул, һулакай юл*) – к смерти, опасностям.

Таким образом, дорога в башкирской мифологии, в традиционном представлении народа – это ритуально и сакрально значимый локус, имеющий многозначную семантику и функции.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Башкирское народное творчество. Пословицы, поговорки. Приметы. Загадки. – Уфа, 1993. – Т. 7. – С. 268–269.
2. Руденко, С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. – Уфа, 2006. – С. 272.
3. Хисамитдинова, Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. – С. 92.
4. Башкирское народное творчество. Пословицы, поговорки. Приметы. Загадки. – Уфа, 1993. – Т. 7. – С. 141–144.
5. Файсина, Ф.Ф. Башкорттарзың юлга бэйле ырым-ышаньузлары, тыйыузлары (на башкирском языке) // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы IV Всероссийской научной конференции. – Уфа, 2010. – С. 90.
6. Страхов, А.Б. О пространственном аспекте славянской концепции небытия // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. – М., 1988. – С. 93.

7. Полевой материал автора (ПМА), записанный в Бурзянском районе Республики Башкортостан (РБ) в 2013 г.
8. Левкиевская, Е.Е. Дорога // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т. 2. – С. 124.
9. Минибаева, З.И. Традиционные способы сохранения жизни и здоровья ребенка у гайнинских башкир // Семья и семейные традиции у народов Башкортостана: материалы Межрегиональной научно-практической конференции, посвященной «Году семьи» в России и «Году социальной защиты семьи» в Башкортостане. – Уфа, 2008. – С. 73.
10. Там же. – С. 73.
11. Хисамитдинова, Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. – М., 2010. – С. 379.

12. *Илимбетова, А. Ф., Илимбетов, Ф. Ф.* Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. – Уфа, 2012. – С. 487–488.

13. *Хисамитдинова, Ф. Г.* Мифологический словарь башкирского языка. – М., 2010. – С. 98.

14. Там же. – С. 57.

15. Там же. – С. 378.

16. *Бартольд, В. В.* Сочинения. – М., 1966. – Т. VI. – С. 115–116.

17. ПМ Абсалямовой Ю. А., Алламураевой Л. Х., собранный в 2013, 2014 гг. в Бурзянском, Кугарчинском,

Зианчуринском, Гафурийском, Белорецком районах РБ, Гайском, Кувандыкском районах Оренбургской области.

18. *Неклюдов, С. Ю.* Движение и дорога в фольклоре [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov26.htm> (дата обращения: 02.03.2017).

19. Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор (на башкирском языке). – Уфа, 1995. – Т. 1. – С. 138.

20. *Илимбетова, А. Ф., Илимбетов, Ф. Ф.* Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. – Уфа, 2012. – С. 640.

21. Там же. – С. 529.

С. Д. Атнаев, А. А. Бурханов

ОБРАЗ ПИРОВ-ПОКРОВИТЕЛЕЙ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ТУРКМЕН

В духовной жизни и быту тюркских народов Средней Азии, в том числе туркмен, особое место отведено мифическим персонажам – пирам (святым). Эти действующие лица наделены особой божественной властью и призваны всячески помогать людям в тяжелые моменты жизни. Они могут управлять природными стихиями, также покровительствуют скотоводам, ремесленникам и музыкантам. Так или иначе, любая профессиональная деятельность человека имеет своего покровителя (патрона), своего благодетеля. Образ пиров получил широкое распространение с приходом ислама, однако их истоки восходят к более ранним доисламским традициям.

Согласно народным представлениям, пиры наделяются особым божественным даром управлять природными стихиями: выпадением осадков управляет Буркут-баба, ветром – Мирхайдар и т. д. В их власти находятся даже сезоны года. К примеру, зимним периодом правит *Джелиль-ата*. К нему обращались с просьбами скотоводы и земледельцы, желая его своевременного отступления и скорейшего прихода весны. Пиром ветра был *Мирхайдар*, а огня – *Ораз* [1].

С наступлением весны оживала природа, прорастали зеленые всходы, стволы и ветви деревьев наливались живительным соком. В пустынных районах края деревья окружались особой заботой. У растений существовал один общий пир – *Зикрия-пигамбер*. Своих покровителей имели даже отдельные породы деревьев: у саксаула – *Ак-ишан*, у тутовника – *Имам-джовхер* и т. д. Своих заступников имели и некоторые сельскохозяйственные культуры. К примеру, фасоль и другие бобовые оберегал – *Исмаил-годжа*.

С наступлением теплого сезона приходило время приплода животных. Этот период был запретным для охотников. Они строго придерживались правил охотничьего этикета и боялись разгневать своего патрона – *Авчы-пир* (по другой версии – *Авламыш-ата*, *Сеит-ата*). Охотничьи собакам покровительствовал – *Шами-Неби* (*Кельбохим-Кытмыр*, *Бахтияр-баба*). Заступники были и других животных: у птиц – *Бениджан*, у хищных кошачьих – *Ханзада-пялван*, у змей – *Балхы-ших*, у муравьев – *Мунасыра*.

Покровитель охотников *Авчы-пир* в легендах иногда предстает под именем *Ахмед*. В одной из них говорится, что он однажды спасает белую змею, ока-

завшейся дочерью змеиноного падишаха. Последний, в знак благодарности, наделяет охотника волшебным даром знания языка животных [2].

Свои покровители были и у домашних животных. Пиром лошади был – *Дульдиль-ата*, козы – *Говендер-баба*, овцы – *Чопан-ата* (*Муса-пигамбер*), верблюда – *Вейис-баба* (*Вейсель-Гара*), коровы – *Зенги-баба*. Ежегодно владельцы скота приносили жертвоприношения соответствующему покровителю, отдавая дневной удой молока и выпекая лепешки для совместной трапезы, называемой *садака* или *худай ёлы* [3].

К покровителю верблюдов – *Вейис-баба*, скотоводы обращались с молитвами во время болезни скотины, в период приплода и для сохранения стада. Из первого удою верблюдицы готовилось ритуальное кушанье – овуз, а также шир-чай: в кипящее молоко добавляли зеленый чай и курдючное сало, а после раздавали односельчанам в виде угощения в честь Вейис-баба.

К покровителю коров и вообще крупного рогатого скота – *Зенги-баба*, также обращались с просьбами о благополучном разрешении теленком, а также и при болезни коровы. Из первого молока коровы – молозива приготавливалось ритуальное блюдо *суйтли аш* (молочная каша) или ритуальную пищу – *овуз*, куда непременно бросали уголёк.

Пиром коневодства являлся *Дульдиль-ата*. По преданиям, этот святой имел крылатого коня, который являлся прародителем всех туркменских аргамаков. В честь Дульдиль-баба устраивали жертвоприношение и просили помощи при болезни скота. К помощи пира прибегали и наездники, прося перед началом скачек его покровительства и подмоги. Расположенные в разных уголках страны «кормушки», «приколы» и «отпечатки копыт» пользовались особой популярностью среди населения. Считалось, что семикратное обнесение или проведение вокруг них больных жеребят исцеляет их от недугов.

Пиром овцы считался *Чопан-ата* (*Муса-пигамбер*). Считалось, что он мог покровительствовать также горным баранам и козам. Скотоводы, с целью сохранения и увеличения приплода, сразу же после окончания окота устраивали в честь пира совместную трапезу. Для этого готовили ритуальное блюдо – ри-

совую кашу на молоке первого надоя, называемое *ак аш* или *гоюнын мусасы*. На угощение приглашали чабанов и жителей данного кочевья. Этот обряд означал благодарность покровителю овец за благополучное завершение окота и за то, чтобы он и в дальнейшем оберегал их скот от потерь и болезней. [4].

Были пиры, власть которых была более обширна. В горах и ущельях управлял *Ковус-Кияс*. На огромных пустынных просторах властвовал *Хыдыр-ата* (*Хызыр-ата*). Ветром управлял *Мирхайдар*. Земледельцам покровительствовал *Баба-дайхан*.

Баба-дайхан помогал получать хорошие урожаи, главным образом зерновых культур. Бытовал обычай, когда ежегодно с каждого арыка, орошавшего земли аульной общины, выделяли 1–2 надела (пай) воды в честь святого Баба-дайхана. Эти наделы шли в основном в пользу бедных семей, лишенных пая воды. На это имеются указания Я. Таирова, который в 1912 г. писал, что этот обычай имел место почти в каждом ауле. Определенная доля воды выделялась «на поминки по первому пахаре Баба-тайхане» [5]. Практиковался и другой вариант, когда в честь Баба-дайхана засеивались определенные земельные участки. Орошение здесь также производилось из общинных источников. К. М. Федоров, в изданном в 1901 г. этнографическом очерке о туркменах Закаспийской области, писал: «По обычаю, водою, выделяемой в воспоминание Баба-дехкана, орошаются участки, засеваемые собранным по добровольному жертвованию зерном. Большая часть урожая с таких участков поступает в пользу неимущих сирот, вдов и вообще в пользу бедных. Небольшая же часть урожая продается, и на вырученные деньги покупаются бараны, из мяса коих готовится плов и им угощаются все те, которые помогали обрабатывать участки Баба-дехкана, орошать их и снимать урожай» [6].

Сев зерновых или ее жатву у туркмен всегда начинают уважаемые и старейшие люди селений. При этом они громко кричат: «Менин элим дәл, Баба-дайхан эли» («Не моя рука творит, а рука Баба-дайхана»). Отдавая подобным образом дань уважения Баба-дайхану, они просили у него хорошего урожая. Согласно мифам, Баба-дайхан изобрел плуг и провел первый оросительный канал, а помог ему в этом шайтан.

Покровителем ветра (*елин пири*) у туркмен считался *Хайдар-баба* (*Ель-Хайдар* или *Мир-Хайдар*). К нему обращались, когда ветер был необходим для молотбы и развеивания зерна. Для вызывания ветра, устанавливали палку с нанизанным на неё сухим пометом домашних животных. Иногда к палке привязывали снопы травы. Если ветер был достаточной силы, то он валил палку. Это считалось хорошим знаком и зажиточные люди на радостях раздавали бедным односельчанам зерно или мясо жертвенного животного. Когда к хозяину ветра обращались бедные люди, то их обещания носили более скромный характер: «Хайдар-бабанын йолуна бир чорек, ел гойса», то есть «Обещаю пожертвовать в честь Хайдар-баба одну лепешку хлеба, если он даст ветер». Часто ёмкость с зерном выстав-

ляли куда-нибудь в сторону, где его разбирали бедняки или сироты. Если обмолот производили вдали от поселений, то зерно рассыпали по земле для птиц «гушын пай» т.е. доля птиц. Известен также обряд под названием «Хыдыр-кесек» т.е. камень Хыдыра. На образовавшуюся после обмолота зерна кучу пшеницы кладут сверху небольшой глиняный ком. Это был знак покровительства святого Хыдыр-ата.

Святой *Хыдыр-ата* рисуется в образе благочестивго старца, который оберегает людей от несчастий и стихийных бедствий. Иногда он подвергает их испытанию и выводит на правильный путь. Считалось, что он скитается по пустыням, никогда не показывая свой лик. Если кому-либо удавалось его увидеть, то он непременно исполнял любое желание. Но узнать его не просто: он отличается от обычных людей отсутствием суставов на больших пальцах рук, поэтому, чтобы узнать его, нужно поздороваться за руку со всеми встречными. У туркменского поэта Махтумкули есть такие строки: «Хыдыр диип эль урдугум хырс чыкар» («Пожимаю руки людям, думая встретить Хыдыра, но все они оказываются медведями») [7].

По поверью, тем, кому все же удавалось повстречать святого, мог рассчитывать на счастье и изобилие. Подобное везение большей частью выпадало скотоводам. Считалось, что если чабан длительное время добросовестно следит за стадом, то он непременно встретится с Хыдыр-ата. Встретить святого можно было и в последний день священного месяца Ораза (Рамадан). В ночь всемогущества и предопределений, называемой *гадыр гиджеси*, люди не спали в надежде увидеть святого Хыдыра, который являлся только к честным и праведным людям.

Имя этого святого в переводе означает *зеленый* и указывает на возможную связь с растительным миром. По поверью, если в саду созревал хороший урожай, то считалось, что на него бросил свой взгляд Хыдыр-ата. Когда попадались двоянные плоды фруктов или овощей, подобное явление объяснялось тем, что святой коснулся их своим посохом. Хыдыр-ата обладал множеством других чудесных свойств и даже мог защитить от укусов змей и скорпионов.

Своих покровителей имела и стихия воды. Пир всех вод являлся *Сулейман-пигамбер*. Озерами правил *Ильяс*. Очень популярен образ *Сув-ага*. Пиром колодцев был *Шихи-Зинде*, а водоподъемным сооружением чигирь управлял – *Налач-баба*. Водными осадками повелевал – *Буркут-баба*, а хозяйкой дождевых облаков была – *Мамака*.

По народным преданиям, пир дождя – *Буркут-баба* живет на небе и повелевает осадками. Он занимается распределением облаков в засушливые районы. Иногда облака капризничают, и тогда ему приходится применять силу. Буркут-баба начинает размахивать кнутом, след от которого образует молнию, а прогремевший следом гром – как стоны и крики перепуганных туч [8].

С образом Буркут-баба связан культ вызывания дождя. Обычно на возвышенности привязывали козла, и долгое время не давали воды, чтобы тот своими

криками побудил покровителя дать дождь. Позже животное приносили в жертву и устраивали угощение для сельчан «буркудын ёлына». Согласно мифам, святому был известен грядущий ход событий, он обладал властью над жизнью и смертью, покровительствовал диким животным и т.д. Образ Буркут-баба относится к доисламской, раннетюркской мифологии. Его истоки, возможно, следует искать в образе Тенгри, носившего титул «Тенгри-хан громовержец» [9].

Среди туркмен был популярным и культ *Мамака* (*Gümtür-tata*) – покровительницы дождей туч. Ударяя по огромному кожаному мешку (*санач*), она вытряхивала оттуда дождь. Нередко перед дождем взрослые пугали детей, говоря: «Спрячьтесь скорее дома, иначе Мамака спрячет вас в своём мешке и заберет на небо». Культ Мамака имеет глубокие архаические корни и может быть отождествлен с древнетюркским божеством Умай [10].

Говоря о стихии воды, необходимо упомянуть еще несколько персонажей. Единного покровителя морей и рек у туркмен не существовало. Наиболее достойным на этот титул может претендовать морской владыка *Деря-эеси*. В некоторых вариантах – это божество мужского рода, а в некоторых – женского. Обращаясь к хозяину моря, рыбаковы просили хорошего улова и удачного возвращения домой. Подобное обращение также предшествовало строительству и спусканию судна в море [11].

Кыркчильтен – это собирательный образ пира-покровителя воды среди туркмен Средней Амударьи. Эти сорок друзей и помощников бога действовали невидимо среди людей и всячески помогали им. Туркмены Нижнего течения Амударьи кыркчильтенов часто отождествляют с *эренами*. Последние по приказу бога могли подрить кетменями берег реки. Обрушение берега и преграждение течения реки, с последующим ее разливом, объяснялись как наказание со стороны всевышнего за человеческие грехи. Термин *эрен* у древних тюрков обозначал слово «герой» [12].

Ильяс был покровителем утопающих, пиром озер и рек. Он защищал от нечистых сил, обитающих в глубоких водах. В туркменской мифологии Ильяс скрывался от врагов под водой. Его имя упоминается у Махтумкули: «Ильяс кимин эбир чёкен сувларда» («Как Ильяс, упавший облаком в воду»). В стихах поэта упоминается и другой водный покровитель – *Сулейман*.

В народе особо популярным был образ *Сув-ага*, то есть «хозяин воды». Женщины и дети перед тем как зачерпнуть проточной воды из арыка или канала, непременно должны были попросить разрешения у хозяина воды. Это обращение прочно осело в памяти пожилых жителей края и они могут с легкостью прочесть его. Обращение имело несколько вариантов, но в общих чертах звучит примерно так: «Эссаламмайкум сув ага! Мана бир бедре сув бер ага» («Приветствую тебя Сув-ага, позволь мне набрать ведро воды»).

Покровителем рыбаков считается *Балыкчи-ата* или *Сачлы-ата*. Считается, что Сачлы-ата («волосатый отец»), в глубине вод пасет отары рыб и подгоняет

к крючку самые отборные их экземпляры. Когда-то этот водный демон был куда более кровожаден: он безжалостно расправлялся с людьми, со скотом, неосторожно забредшим в воду. Но накопившие богатый опыт рыбаки низовьев Амударьи, познавая тайны водных глубин и научившись бороться с трудностями, превратили это чудовище в скромного чабана рыбьих отар [13].

Лодочники и рыбаковы почитали также таких пиров, как: *Сеид-ата* (*Сеид-Ахмет*), *Хезрети-нов* и *Пальван-ата*. Последние оба по легенде первыми изобрели лодки (*гайык*) на Амударье. На одной из прибрежных скал даже сохранились остатки окаменевшей лодки и весел Хезрети-нов [14].

Пиром колодезных мастеров считается *Шихи-Зинде* (*Шахы-Зенги*). При закладке нового колодца в честь пира закалывали жертвенного барана и устраивали угощение. При осмотре старых колодцев мастера предварительно читали молитву и просили у Шихи-Зинде разрешение на ремонтные работы. Покровителем кязиров (подземных галерей) называли – мастер *Тахир* или *Тахир-люле* [15].

Образ многих пиров был связан непосредственно с бытом туркмен и с их профессиональной деятельностью. Ирригационная система полей требовала, чтобы каналы и арыки находились в чистоте и были свободны от ила и растущего по берегам камыша. Для этого регулярно проводились общественные работы по расчистке каналов. Назывались они – *хашар*. Таким работам покровительствовал *Аблыбешер-баба*. В таких тяжелых и трудоемких работах обычно были задействованы простые труженики, которые и просили помощи и поддержки у благодетеля бедных – *Аллан-пукара*.

Покровителей имели многие профессии и виды работ. Кузнецам помогал *Давуд-пигамбер*, ювелирам – *Байрат-Говеч*, ткачам – *Чииш-пигамбер*, швеям и портным – *Идрис-баба*, мастерицам коврового дела – *Аше-Патма*, шелководам – *Хабыр-Сабыр-мама* и *Эййун-пигамбер*, изготовителям шуб – *Пальван-ата*, гончарам – *Миркулал*, мастерам плетения корзин – *Ялапач-баба* (иногда – *Сулейман*), парикмахерам – *Сельмана-парсы*, специалистам по стрижке овец – *Сымсык-баба* (*Сумек-баба*), плотникам – *Нух*, изготовителям сладостей – *Ших-Щекер* или *Атдаряр* [16].

В туркменском пантеоне пиров особое место занимает покровитель кузнецов и кузнечного дела святой *Давуд*, «демирчи уса» (мастер железа). У мастеров существовал обряд – «*джума гуни*», совершаемый с четверга на пятницу. Кузнецы придавали ему огромный смысл и значение. По их представлениям, незримые и постоянно присутствующие в кузнице духи предков и сам покровитель Дауд, внушали мастерам уверенность и благополучие. В их честь устраивали обет, называемый *чаганак*. Работы в мастерской на этот период полностью прекращались. Практиковался также древний обряд «*таква*», согласно которому рекомендовалось принятие завтрака только после начала работы, так как сначала пищу надо было заработать [17].

Идрис-баба являлся покровителем ткачей и ткачества. Он также считался обладателем секретов семи профессий, что перекликается с мусульманской традицией, изображающей его первым астрономом и хронологом, врачом и изобретателем пера-калама. У Махтумкули есть выражение: «Идрис койнек тикип гелди» («Идрис одежду ткал всю жизнь»).

Сумсук-баба был покровителем стрижки. Жертвоприношения в его честь устраивались во время весенней и осенней стрижки. Часть состриженной шерсти традиционно раздавалась соседям.

Среди покровительниц женских занятий следует выделить *Аше-Патму* (*Биби-Патму*). Она являлась покровительницей женщин-тружениц. Перед началом тканья в честь Аше-патмы детям давали угощение – вареные зерна пшеницы. Попробовав лакомство, они благодарили хозяев словами: «Пусть это будет сделано как рукой Аше-патмы».

Огромные архитектурные здания оберегал – *Ибрагим-Халилылла*, а мелкие строения – *Яланач-баба*, маслобойни – *Новшиназ-Ходжа-Хош-Наубаба*, печи для выпечки хлеба тамдыры – *Пирпугта*.

Ибрагим-Халил являлся покровителем зданий, строителей и патроном архитекторов. В туркменских мифах он предстает как искусный мастер строительного дела и сам покровительствует тем, кто возводит дома и прочие сооружения.

Земледельцы, скотоводы и ремесленники свой товар и продукцию везли на базар. Рынкам покровительствовал *Бахаведдин-Белазгердан*, а торговлей управлял *Имам-Агзам*. Денежные операции находились во власти *Эбреч-баба*.

Отправляясь в путь, человек непременно должен был помолиться *Меширен-дивана*. Если же путник по какой-либо причине терял дорогу, то заблудший обращался за помощью к *Шихим-Пукара* или *Хезрети-Билал-баба*.

Образ пиров можно проследить во многих сферах жизни общества. При всех увеселительных мероприятиях не забывали *Алаша-пира*. Покровителем песни и музыки был *Ашик-Айдын*, а музыкального инструмента дутар – *Баба-Гамбар*. Сказителям покровительствовал *Джелаледдин-Руми*. Влюбленных оберегали: *Зулейха* и *Султан-Хупбиджан*.

В народной традиции прочно сохранилось почитание святого Коркут-ата. Этот мифический доисламский персонаж многих тюркоязычных народов был покровителем шаманов и певцов. В эпоху ислама образ Коркута замещают последующие покровители музыки и пения – *Бабагамбар* и *Ашыкайдын*.

Бабагамбар предстает изобретателем струнного инструмента дутара. По легенде он, подобно Коркуту, расстилал на поверхности воды коврик, садился на нем и начинал играть на дутаре. *Ашыкайдын* давал свое благословение певцам и музыкантам. Начинающие музыканты практиковали паломничество к его могиле, где приводили всю ночь, играя на дутаре и распевая песни. *Султан-Хупбиджан* был покровителем свадеб. Жертвоприношение в честь этого пира устраивали в доме жениха накануне свадьбы.

Общим пиром врачей-врачевателей был *Лукман-хеким*. Считалось, однако, что даже каждая болезнь имеет своего покровителя. Чтобы исцелить всевозможные порезы и раны необходимо было обратиться к *Эралы-пиру* или *Яратоз-баба*. Кожными болезнями ведал *Эрназар-ишан*. Зубную боль мог снять *Сарсгын-баба*, а кожные нарывы и сильную боль в теле – *Готур-ата*. Не имеющие возможность забеременеть женщины обращались в своих молитвах к *Парау-биби*.

Сарсгын-баба – покровитель страдающих от зубной боли. Туркмены говорили, что если невозможно терпеть зубную боль, следует пожертвовать одного барана в честь Сарсгын-баба.

Готур-ата являлся покровителем больных, страдающих кожными заболеваниями. Его именем назван один из водных источников под Ашхабадом, целебная вода которого, содержащая сероводород, избавляет от многих кожных болезней. Именем Готур-ата назван также серный источник в Балканском велаяте, в местечке Дяна-ата.

Гайнар-баба помогал в лечении различных болезней. Его могила находится близ сероводородного источника у подножия горы Койтендаг. Паломники лечатся здесь от ревматизма, кожных и других заболеваний [18].

Парау-Биби была покровительницей беременных женщин и детей. Перед родами женщины исполняли в честь Парау-биби следующий обряд. На дорогу выносили чашку с мукой и отдавали самым бедным, вдовам с детьми. Иногда пекли хлеб и раздавали соседям. Данный обряд совершался с целью открыть дорогу доброй покровительнице в дом роженицы, которая помогла бы быстрому и благополучному исходу родов.

Болезни и всевозможные страдания порождали в человеке страх и отчаяние. Чтобы противостоять страхам люди обращались к *Хасым-иши* или *Гайтармыш-ата*. Людей могли беспокоить многочисленные злые духи – джины. Их покровителем являлся *Джан-арвах*. Если духи беспокоили по ночам, то обращались к *Абу-Хуррейра*. Умалишенным покровительствовал *Шибли-баба*. Чтобы найти потерянную вещь искали помощи у *Хутхут-гыз* (*Хутук-гыз*) или *Молла-Ниязгылыч*.

Гайтармыш-ата – покровитель от всех бед и несчастий. Происхождение культа связано с древнеогузской средой и тенгрианством. Другое имя этого пира – Гутармыш-ата – указывает, что оно произошло от древнетюркского «гут», или «кут» (благополучие, счастье, здоровье, судьба). У Юсуфа Баласагуни есть такие строки: «Гут приходит, но если не сумеешь его сохранить – он уйдет; он дает богатство, если не сумеешь пользоваться им – он отнимет». В честь Гайтармыш-ата устраивали жертвоприношения, приговаривая: «Гайтармыш-ата, сана бир гоюн, гутар беладан бизи» («Гайтармыш-ата, даруем тебе барана, спаси нас от несчастья»).

Шибли-баба (*Шывлан-баба*) был покровителем умалишенных. Считается, что если на мазаре святого оставить на ночь связанного душевнобольного, то к утру его сознание прояснится. Местное преда-

ние повествует, что однажды Шибли-баба увидел пири и побежал за ней, но не смог догнать. Он обратился за помощью к своему учителю. Тот ответил, что видел, как она перелетела через гору. От отчаяния Шибли-баба громко вздохнул и от его вздоха гора загорелась. С тех пор на ней ничего не растет, а камни остались там черными от пожара [19].

Хутхут-гыз являлась покровительницей ищущих. Если терялась какая-либо вещь, то сказав: «*Хутхут-гыза бир аят (чорек), гои, ол мана йитен задымы тапмага комок етсин*» («Прочитаю молитву (раздам хлеба) в честь Хутхут-гыз, пусть она поможет мне найти потерянную вещь»), следовало прочесть молитву и потерянное найдется.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бурханов, А.А., Атадаев, С.Д. Вода в традиционной культуре туркмен (к проблеме изучения природоохранных традиций народов Средней Азии и Евразии) // Астраханские краеведческие чтения. – Астрахань, 2015. Вып. VII. – С. 307–316.

2. Бурханов, А.А., Атадаев, С.Д. Некоторые особенности охоты у туркмен (к вопросу изучения традиций и обычаев тюркоязычных народов Евразии) // Бусыгинские чтения. Материалы Международной научно-практической конференции. – Казань, 2016. – Вып. 9. – С. 29–34.

3. Оразов, А. Этнографические очерки хозяйства туркмен в XIX – начале XX в. – Ашхабад, 1985. – С. 150.

4. Там же. – С. 129.

5. Таиров, Я. Материалы по водопользованию у туркмен Закаспийской области, ч. 2. (Тедженский и Мервский уезды и кяризы в Асхабадском и Тедженском уездах). – СПб, 1904.

6. Федоров, К.М. Закаспийская область. – Асхабад, 1901. – С. 77.

7. Историко-культурное наследие Туркменистана. Энциклопедический словарь. – Стамбул, 2000. – 382 с.

8. Басилов, В.Н. О туркменском «пире» дождя Бурхут-баба // Советская этнография. – 1963. – № 3. – С. 44.

9. Атадаев, С. Обряд вызывания дождя в традициях туркмен // Мирас. – Ашхабад, 2008. – № 1. – С. 118; Бурханов, А.А., Атадаев, С.Д. Указ. соч. – 2015. – С. 311.

10. Бурханов, А.А., Атадаев, С.Д. Указ. соч. – 2015. – С. 309.

Покровителем знаний и наук считался *Невит-нигамбер*. Борцы национального единоробства гореш искали поддержку у *Пальван-баба*. В прошлое время, воины и джигиты питали свою храбрость образами *Али-Шир-Худа* и *Рустем-Зала*.

Из приведенного выше материала видно, что пиры, как мифические персонажи, занимают особое место в духовной жизни и быту туркменского общества. Традиционно они наделяются особой божественной властью, целью которой является всевозможная помощь людям. Они всячески поддерживают деятельность человека, помогают ему овладеть профессиональными навыками и тайнами. Они делали жизнь труженика более стабильной, понятной, свободной от всевозможных тревог и переживаний.

11. Демидов, С.М. О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством у туркмен // Труды Института Истории, Археологии и Этнографии. Серия этнографическая. АН ТССР. Т.VII. – Ашхабад, 1963. – С. 122.

12. Историко-культурное наследие Туркменистана. Энциклопедический словарь. – Стамбул, 2000. – С. 369–370.

13. Снесарев, Г.П. Люди и звери (этнографические поиски в области культа животных) // Советская этнография. – М., 1972. – № 1. – С. 173.

14. Демидов, С.М. О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством у туркмен // Труды Института Истории, Археологии и Этнографии. Серия этнографическая. АН ТССР. – Ашхабад, 1963. – Т. VII. – С. 122–123.

15. Agalyýew D. Suw kyssasy. 2-nji jilt, Aşgabat, 2015. (на туркменском языке). – S. 246.

16. Waýramow Kakajan. Türkmenistanyň meşhur zuýaratçylyk ýerler. A., 2011. На правах рукописи. (на туркменском языке). S. 160.

17. Долгов, А. Традиционное кузнечное производство Юго-Восточной Туркмении в конце XIX – начале XX в. // Очерк этнографии населения Южного Туркменистана. – Ашхабад, 1979. – С. 50.

18. Waýramow Kakajan. Türkmenistanyň meşhur zuýaratçylyk ýerler. A., 2011. На правах рукописи. (на туркменском языке). S. 323.

19. Историко-культурное наследие Туркменистана. Энциклопедический словарь. – Стамбул, 2000. – С. 365.

С. Д. Атадаев, А. А. Бурханов, Р. М. Валеев

ТРАДИЦИИ РЫБНОЙ ЛОВЛИ У ПРИКАСПИЙСКИХ И ПРИАМУДАРЬИНСКИХ ТУРКМЕН (экологический аспект)

Прикаспийские и приамударьинские туркмены издавна занимались рыболовством, что подтверждается данными археологии, письменных источников и этнографии. Традиционно, занятие рыболовством носило сезонный характер. Помимо этого существовали определенные правила и нормы, которые ограничивали безмерное истребление рыбы. Соблюдение правил рыболовства подкреплялось различными суевериями и преданиями.

Водный простор всегда внушал рыбакам и лодочникам суеверный страх перед грозными силами,

которые таились в водной глубине. По древним представлениям туркмен, в морях и реках обитали различные водные хозяева и духи. Эти мифологические обитатели подводного мира разрешали или запрещали рыбакам выходить в море и ловить рыбу.

В начале сезона ловли рыбаки, перед выходом в море, обязательно делали жертвоприношения (*садака*). В надежде на дальнейшую удачу они устраивали угощение из первого улова рыбы, на которое приглашали своих соседей и близких. Подобного рода жертвоприношения устраивались в начале каждого из се-

зонов рыбной ловли. Угощения устраивались также по случаю первого выхода молодого рыбака в море на самостоятельный лов. На таких трапезах – «аджамии», читались молитвы для того, чтобы совершённое жертвоприношение достигло своей цели (*Эл ачар*).

Садака устраивалась также при улове первой попавшейся в сезоне красной рыбы (особенно азартами), которую варили и затем по частям раздавали соседям и родственникам: её также можно было продать, а на вырученные деньги купить сладости и раздать их.

У амударьинских рыбаков существовал ритуальный приём, связанный с задабриванием водной стихии. Для этого они подносили реке свои жертвоприношения. Обычай раздачи первого улова устраивался во имя хозяина воды.

Наиболее известным персонажем водной стихии являлась хозяйка воды – «Сув эеси», «Дерьа эеси», «Сув периси» [1]. В тюркской мифологии хозяйка воды – сув эеси предстает в образе огромной чёрной рыбы Нижнего Мира – как предвестник воздаяния и смерти жадного до рыбы, потерявшего всякую осторожность и почтение человека. Дух брал рыбака себе как некую заместительную жертву за взятую из реки рыбу в большом количестве. Всякий рыбак, желающий остаться в живых и получить удачу в промысле, обязательно оставляет что-то реке, отдаёт взамен добычи [2]. Тюркские народы Сибири считают, что у рыб есть свой покровитель – «волосатый отец», который пасет рыбные отары и помогает рыбакам. Он не только бог реки, но и распорядитель рыбными богатствами [3]. Эти духи могли помочь или помешать рыбакам. Из боязни перед Сув Эеси люди даже боялись купаться. Чтобы получить хороший улов рыбаки в своих песнях и рассказах всячески восхваляли хозяйку.

У туркмен, проживающих вдоль рек Гюрген и Этрек, существовало поверье в водную деву «*Кара гырнак*». Жители прибрежной полосы реки Амударья верили в водяного – «Сув адам». Чтобы задобрить его, в реку бросали различные лакомства [4]. В качестве покровителей воды выступают также: «*кыркчильтены*» и «*эрены*». Все эти персонажи охраняли водные богатства и заставляли рыбаков бережно относиться к дарам реки, в противном случае река могла наказать рыбаков и забрать их на дно. Рыбакам помогала также мифологическая *Аммар эне*, а ее сын Хубби обладал даром оживлять утонувших людей.

Отлов рыбы регулировался рыбаковскими сезонами. Основными рыбаковскими сезонами были весенний и осенний. Ловили рыбу при помощи рыбаковской сети – *галкдырма* [5]. В холодное время года, когда рыба уходила на дно, употребляли снасть – *чокерме*, которую расставляли на дне моря. Р. Карутц уточнял, что к таким сетям привязывали каменные грузила [6].

Отлов рыбы регулировался и тем, что каждый рыбак имел свое рыбное место, которое называлось – *меллек ери* [7]. Иногда выделяли долю – *пай* на бедных или немощных родственников [8], осуществляя тем самым принцип «родовой взаимопомощи» [9].

В начале XX в. стали вводиться ограничения на лов рыбы. Причиной тому послужило использование передовых на тот момент инструментов и способов лова. Широкое распространение получили крючки российского производства, привозимые из Астрахани. Особо удачно использовалась английская снасть (*доки гармак*), которая стала вытеснять местную сеть – *этлик*. В материалах того времени писалось: «Английская снасть оказалась необычайно уловистой, настолько уловистой, что через несколько лет ясно сказалось уменьшение количества белуги в Каспийском море и уменьшился средний размер ловимой рыбы» [10]. В результате сокращения улова белуги, ее ловля при помощи английской снасти была временно запрещена.

Старинным орудием рыбной ловли местного производства была острога (*сангчы или сандал*). С нею ловили крупную рыбу, обычно поздней весной и летом, когда на море было тихо и спокойно. В это время вода в заливах была прозрачна. Но в конце XIX в. ловля рыбы острогой была также запрещена.

Туркмены бережно относились к морским и речным дарам. Во время нереста рыбы ловля прекращалась. Однако даже в обычные сезоны отлов рыбы регулировался. Сам факт обитания некоторых видов рыб в глубоких водах и на дне рек породил представление о том, что они не подлежат широкому отлову. Люди верили, что если человек не ограничится обычной рыбой, а станет ловить ее в глубокой воде, то настанет беда.

Г.П. Снесарев в своих исследованиях приводит одно интересное предание. Согласно ей, на глубине Аральского моря затаились две рыбы: щука и осетр, самых невероятных размеров. До поры до времени они спят на дне. Но настанет время – когда это будет, знает только Аллах, – и одна из этих рыб, преследуемая другой, ринется вверх по течению Амударьи. От этого вода закипит огромными волнами, а дно реки углубится на сорок гyzов (мера длины). У самого Термеза рыбы повернут обратно и опять промчатся вниз по течению; и еще на столько же углубится дно реки; вода перестанет поступать в каналы, поля высохнут и жизнь прекратится. В этой легенде ясно прослеживается мысль о том, что бездумное истребление человеком обитателей рек и морей, приведет к их непредсказуемому поведению и, в конечном итоге, к гибели всего живого вокруг [11].

Исходя из вышеизложенного можно заключить, что туркменские рыбаки на протяжении многих столетий выработали ряд обычаев, обрядов и представлений, которые регулировали отлов рыбы, предотвращая тем самым ее бездумное уничтожение. Обязательные правила рыбаковства и многочисленные суеверия и приметы были направлены на воспитание в людях чувства меры и ответственности. Правила эти воспитывались с малых лет и предавались из поколения в поколение. Все эти нормы и обычаи были направлены на охрану окружающей среды, на сохранение и приумножение ее богатства. Эти традиции можно рассматривать не только как народные

знания о природе, но и, как правило, норму поведения людей, составную часть народной культуры.

Представления туркмен о природе, а также связанные с ними нормы поведения, представляют не только научно-исторический интерес, но многие из них не потеряли своего воспитательного значе-

ния и в наши дни. В этом и заключается прикладное назначение исторических и этнографических исследований, для практики воспитания подрастающего поколения в духе уважительного и бережного отношения к природе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Демидов, С. О. О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством, у туркмен // Труды ИИ-АиЭ АН ТССР. – Ашхабад, 1963. – Т. VII. – С. 120.

2. Акпашева, У. А. Вода в традициях чалканцев // Этно-экология: сб. мат. / под ред. О. А. Захаровой. – М.: ГОУВПО МГУЛ, 2005. – С. 110.

3. Козлов, В. И. Рыбы в сказаниях народов мира // Гуманитарный экологический журнал. – 1999. – Том 1. – Вып. 2. – С. 4.

4. Демидов, С. О. Указ. соч. – С. 120.

5. Обзор Закаспийской области за 1880–1896 гг. – Ашхабад, 1907. – С. 232.

6. Карути, Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке / пер. Е. Петри. – СПб.: Изд-е А. Ф. Девриена, 1910. – С. 24.

7. Максимович, Ф. К. О туркменах-моряхах // Туркменоведение. – 1930. – № 6–7. – С. 15.

8. Ливкин, Д. Рыболовство и тюлений промысел на восточном побережье Каспийского моря. – СПб., 1902. – С. 167.

9. Джикиев, А. Материалы по рыболовству прикаспийских туркмен в XIX – начале XX в. // Очерки по истории хозяйства и культуры туркмен. – Ашхабад: Ылым, 1963. – С. 115.

10. Материалы к познанию русского рыболовства. – СПб., 1913. – Т. 2. Вып. 4. – С. 44.

11. Снесарев, Г. П. Люди и звери (этнографические поиски в области культа животных) // Советская этнография. – 1972. – № 1. – С. 173.

А. Арвас

«РИТУАЛ РАВНОДЕНСТВИЯ» В ХАКАСИИ*

Введение

* Bu araştırma Tübitak'ın «2219 Doktora Sonrası Yurtdışı Burs Programı» tarafından Ekim 2013-Eylül 2014 tarihleri arasında desteklenmiştir.

Христианство – официальная религия хакасов, которые живут на юге Сибири. Тем не менее они не забыли религию своих предков. Эту религию называют шаманизмом. Хакасы обращаются к шаманам, когда у них бывают неприятности. Многие хакасы участвуют в ритуалах, проводимых шаманами. Это показывает,

что они принимают религию своих предков. Сегодня современные шаманы пытаются сохранить старые ритуалы как «суг тайыг», «чир эне», «чыл пазы», «тун пайрам». В нашем докладе будет предоставлена информация «ритуал равенства». Обряд был записан 21–22 июня 2014 г. в деревне «Усть-Сос».

1. Перед началом обряда

21 июня 2014 г., суббота. После 13.00 часов Нина Никитична забрала Анатолия Ивановича, А. Арваса, Ирину Петровну из своих домов по порядку. Сын Нины Никитичны был рядом с ней. Она остановила машину в святом месте, которое расположено недалеко от Абакана. Мы сделали небольшой ритуал, чтобы не было каких-либо проблем в пути и, конечно, для хорошего путешествия. Ритуал проходил прямо на

краю дороги. Но на этот раз мы не обходили вокруг каменной земли.

Нина Никитична оставила своего сына в доме тети, которая живет в деревне Маткечик, в районе Беи. Затем мы продолжили наш путь, проехали деревни: Красный Ключ и Большой Монок. Доехали до села Усть-Сос около 18.00. Напротив этой деревни есть гора Хызыл-хая, и эта гора является священной для хакасов.

2. Ритуал равенства

Ритуал начался в музее Усть-Сос под открытым небом около 18.30. У входа в музей, экскурсовод рассказал о важности равенства для хакасов. При входе в музей слева была большая чалама. Участники привязали синюю, красную, зеленую, белую чалама и загадали желания. Шаманы стояли в два ряда, напротив друг друга внутри музея. Передвижники, которые очищаются горящим ладаном, пришли в музей в сопровождении шаманов. Они были доставлены с каменной скульптурой, как говорят, сыном «Хуртуях-таса». Здесь находился очаг, окруженный камнями,

для проведения обряда кормления Духа огня (костер). Шаманы принесли саженец березы и посадили его для этого ритуала. Береза стояла рядом с юртой (чурт) с правой стороны у входа в музей.

Огонь (От-Ине) был зажжен и накормлен. Во время этого кормления они просили у покровителя огня (От-Ине) здоровья, счастья, умоляли Абакан-күн (покровитель солнца) и просили помощи у него. На проведении обряда были шаманы Валерий Николаевич Чебокаков, Владимир Петрович и шаманки Лариса Иннокентиевна, Наталья Елизарова (председатель об-

щества традиционного верования хакасского народа), Нина Васильевна, Галина Ивановна, Галина Толтобаева (из Шории). У Чебоचाкова В.Н., у Натальи Елизаровны Н., у Галины Ивановны, у Нины Васильевны, и у Галины Толтобаевой были бубны (по хак. түүр). А у Владимира Петровича был железный комуз (по хак. тимир хомыс). У Нины Никитичны и у Ирины Петровны тоже были железные комузы. А у Юли – колокольчик. Вероятно, все они были кандидатами в шаманы.

В ритуальном пространстве я насчитал около 115 человек. Кроме того, передвижники тоже участвовали в обряде. Во время проведения ритуала, присутствовали люди всех возрастных групп: от детей до пожилого возраста.

3. После обряда

Ранее палатки были установлены близко к «чурту». После ритуала шаманы и члены шаманского общества сидели здесь и общались друг с другом. После обряда шаманам предложили еду (суп из баранины). Обряды и их деятельность закончились перед заходом солнца. А все участники под руководством шаманов поклонялись солнцу и приветствовали его. В это время все говорили слова: «Күнге алгыс, күнге алгыс».

В ночное время люди собрались на том месте, где был огонь обряда (костер), сидели и общались. Они рассказывали легенды о названиях гор, вод, деревень, озёр. В ночное время, также перед палаткой, еще один шаман – Сергей Михайлович – рассказал историю тюркских племен.

Воскресенье, 22 июня, 2014 г. Шаманы и члены шаманского общества приветствовали восход солнца. А передвижники покинули это место. Сначала шаманы приветствовали солнце, затем они предложили Күн-Абакай (дух-хранитель дня) легкие закуски. После завтрака все были доставлены в свои палатки,

Во время ритуала в центре площади От-Ине (костер) кормили пищей: маслом, мясом, молоком, аракой, хлебом, десертом, талганом (традиционная пища хакасов). Когда ритуал был закончен, шаманы очистили ладаном всех участников. После обряда туристическая компания организовала несколько мероприятий в сопровождении музыки. Но шаманы не участвовали в этих мероприятиях. Эти мероприятия были предназначены для народа и участников. На обряд пришел правительственный чиновник. Наверно, она была представителем культуры и туристических дел. Я думаю, что они сыграли определенную роль в организации этой программы, даже если они активно не участвовали.

чтобы отдохнуть немного. Около 12.00 часов, в то время, когда солнце находилось прямо над головой, снова состоялся небольшой ритуал. Здесь была дилемма между туристической фирмой и шаманским обществом. Лариса Иннокентьевна утверждали, что От-Ине (огонь) нельзя кормить без мяса.

Затем мы с шаманом пересекли на автомобиле гору «Хызыл-хая», напротив деревни «Усть-Сос», и подошли к берегу реки Абакан. Но не все автомобили прошли горную дорогу. Многие из них использовали сельскую дорогу и таким образом они добрались до деревни Маткечик. Под руководством Чебочакова, они вернулись из Маткечика, и мы опять подошли к реке Абакан. Здесь тоже был проведен небольшой ритуал. Для проведения ритуала, состоявшегося на берегу реки, тоже зажгли огонь. Потом мы пообедали и вернулись в Абакан. В Абакан мы приехали в 21.30. В результате, шаманы были рады, что они провели этот ритуал. Члены общества, участники и, конечно, я (А. Арвас) тоже был рад, что мы приняли участие в этом ритуале.

Заключение

Шаманы в Хакасии выполняют разные обряды (чыл пазы, равноденствия, чир-ине, очищение и так далее). «Ритуал равноденствия» также провели шаманы, но организацию подготовила туристическая компания. В этом мероприятии участвовали многие люди: дети, молодежь, пожилые люди, энтузиасты, путешественники и т. д. Обряд был очень красочным. Ритуал, начавшийся 21 июня 2014 г., продолжался в течение двух дней. Однако передвижники ушли рано, на второй день. А шаманы и члены общества про-

должили ритуал даже в воскресенье (22 июня). И они выполняли необходимые ритуальные действия.

Туристическая компания обещала клиентам показать экзотический обряд и подготовила культурно-туристическую программу тура. Компания получила определенную плату от них. Таким образом, был проведен красочный, масштабный и традиционный ритуал в Хакасии. Шаманы сохранили наследие своих предков и имели возможность показать эту культуру многим людям, которые были этому очень рады.

СЛОВАРЬ МАХМУДА КАШГАРИ «ДИВАНИ ЛУГАТИТ ТЮРК»
КАК ИСТОЧНИК ПО ЭТНОГРАФИИ ХАКАСОВ
(на примере традиционных игр)

Традиционная игра – понятие многомерное. Она несет символическую информацию о прошлом, передает подрастающему поколению традиции, свойственные менталитету народа, соответствует природе общества и удовлетворяет их потребности. По мнению ученых, игра старше самой культуры, так как она наблюдается и у животных [1]. Истоки традиционных игр тюркоязычных народов берут свое начало с самых древних времен. К сожалению, об играх древних тюрков нет достоверных и полных источников. Приходится довольствоваться скудной информацией об играх древних тюрков в различных исторических источниках, написанных на китайском, арабском и персидском языках. Сопоставление этих источников с этнографическими материалами тюркоязычных народов и глубокий анализ дает ученым представление о культуре наших предков. Этнографические материалы вплоть до наших дней сохранили информацию о разных видах традиционных игр и могут быть использованы в качестве исторических источников. Эти источники свидетельствуют о преемственности культуры древних тюрков до формирования этнического наследия современных тюркоязычных народов, в том числе кыргызов и хакасов.

Об играх енисейских кыргызов говорится в китайских источниках. В «Тайпин Хуаньюй Цзи» Юэ Ши говорится, что у енисейских кыргызов «на собраниях бывают еще и игры: бег верблюдов, львы, конские упражнения и прочее» [2]. Кроме этих игр, у енисейских кыргызов существовала «волтижирование на лошадях и балансирование по веревке» [3]. Игры и развлечения для древних тюрков выполняли всегда и общественные функции, такие как религиозно-ритуальные, эстетические, воспитательные, военно-спортивные, коммуникативные и др. Обычно национальные игры проводились на праздниках и торжествах религиозного и календарного характера. Так, персидский историк Гардизи в своем знаменитом труде «Зайн ал-Ахбар» («Украшение известий») говорит, что у кыргызов есть люди, «которых называют фагинунами (?); каждый год они приходят в определенный день, приводят всех музыкантов и приготавливают все для веселого пира. Когда музыканты начинают играть, фагинун лишается сознания; после этого его спрашивают обо всем, что произойдет в этом году: о нужде и изобилии, о дожде и засухе, о страхе и безопасности, о нашествии врагов. Все он предсказывает, и большею частью бывает так, как он сказал» [4]. Собрания и торжества енисейских кыргызов также были упомянуты в китайских источниках. Так, в «Синь Тан Шу» говорится, что у кыргызов «нет определенного времени для жертвоприношений. Жертву духам приносят в поле. Шаманов называют гань (кам)» [5]. Енисейские кыргызы называли первый месяц в году *Маоши ай* и использовали двенадцатилетний календарный цикл. Три месяца составляли

четверть года [6]. Сопоставляя эту информацию, зафиксированную китайскими и персидскими историками, мы можем предположить, что енисейские кыргызы праздновали Новый Год, и на этом празднике участвовали музыканты, проводились различные спортивные игры.

О праздновании Нового Года у тюрков говорит и караханидский ученый, лингвист Махмуд Кашгари. Особенность его труда «Дивани Лугатит Тюрк» заключается в том, что сам автор хорошо знал тюркские языки, менталитет, традиции и много путешествовал по землям тюрков. Информация, данная Махмудом Кашгари, сравнительно точная и достоверная. Его знаменитый труд «Дивани Лугатит Тюрк» является источником по истории и этнографии тюркоязычных народов. К сожалению, многие материалы данные в словаре Махмуда Кашгари незаслуженно мало исследуются этнографами тюркоязычных народов. Так, в словаре Махмуда Кашгари говорится, что у тюрков «смех и радость народа» называется «*bazram*». Огузы называли праздничный день «*bayram*», а когда земля покрывается цветами, о ней говорят «*bazram yer*» – праздничное место [7]. Далее Махмуд Кашгари сообщает, что тюрки использовали двенадцатилетний календарный цикл и у тюрков каждые три месяца имеют название, по которому можно определить истечение года. Начало весны после *Новруза* (*Йени Гюн т. е. новый день*) тюрки называли *оглак ай* («месяц Козленка»), за ним следует *улук оглак ай* («месяц Большого Козленка») и т. д. [8].

Раньше празднования «Чыл пазы» начинали с прилета первых птиц, продолжали до первого кукования кукушки или растягивали до первых раскатов грома. Ныне его отмечают в день весеннего равноденствия – 22 марта [9]. Праздник Нового Года проводился очень помпезно. На празднике звучала музыка, исполняемая на различных музыкальных инструментах, таких как *чатхан*, *быргы*, *хомыс*, *хобрах* и т. д. Эти праздники служили своего рода олимпиадой для хакасов. Проводились различные спортивные состязания. Особенно популярными спортивными состязаниями были конные скачки «*ат чарыс*», «*аламан чарыс*», борьба «*курес*», стрельба из лука «*чааджах ойын*», а дети играли в стрельбу альчиками «*хазых*» (кирг. ашык), метание дротика «*мечеекей ойын*», перетягивание ремня «*хайыс тартызах*», зоська, почечка «*тибек*» и т. д. [10].

О подобных и других традиционных играх тюркских народов и племен довольно подробно описывается в труде караханидского ученого Махмуда Кашгари. В его словаре «Дивани Лугатит Тюрк» упоминается несколько спортивных и детских игр древних тюрков. К примеру, в словаре встречается слово борьба «*күреш*» [11]. Махмуд Кашгари дает интересную пословицу об игре *күреш*: «*кыз бирле күрешме, кысрак бирле йарышма*» т. е. «не борись с девушкой

(она сильна и одержит верх над тобой и не состязайся в скачках с молодой кобылой (она победит, так как сильнее и порывистее взрослой лошади)»). Основываясь на эту пословицу, мы можем предположить, что у тюрков был вид «женской борьбы» и были «скачки на кобылах». Тюркский фольклор сохранил в себе много произведений про девушек-богатыршей. Например, в эпосе «Манас» упоминается девушка-богатырша *кыз Сайкал*, *Куялы*, есть отдельная поэма о *Жаңыл Мырзе*, у хакасов также есть сказки о богатырше *Паян-Хысе* и т.д. В действительности, у кыргызов до недавнего времени существовала игра *аял күрөш* – женская борьба, *байтал чабыш* – скачки на кобылицах [12].

Также в словаре Махмуда Кашгари упоминается конно-спортивная игра *йарыш* – «скачка» [13], *атыш* – «состязание в стрельбе, метании» [14], *ашык* – игры на альчиках [15]. Мы не будем акцентировать наше внимание на эти сведения, так как эти игры довольно широко освещены в этнографии народов Центральной Азии.

Наше внимание привлекает одна интересная детская игра древних тюрков. Эта игра называлась *тепюк* (терүк). Говоря об этой игре, Махмуд Кашгари пишет, что тепүк это «предмет из свинца в виде прясла веретена, обернутого козьею (или др.) шерстью. Дети играют, подбрасывая его ногой» [16]. Это слово послужило поводом исследователям объявить современный футбол тюркским. Турецкий историк Решат Генч в своем фундаментальном труде «*Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*» (Тюркский мир в XI веке глазами Махмуда Кашгари) пишет, что игра *тепюк* возможно была одной из прототипов современного футбола [17]. Это мнение нам кажется ошибочной. Так как у народов Южной Сибири доныне сохранилась аналогичная игра, как у Махмуда Кашгари. Эта игра у хакасов называется *тибек* [18], тувинцев *тебек* [19], алтайцев *тебек* [20], а у казахов Монголии известно под названием *тебюк* [21]. В русской литературе эта игра известна как *зоська*, *поче-кучка*. Эта игра очень древняя и встречается во всех регионах Евразии. Например, у англичан аналогичная игра известна как *socks*, *footbag* и проводятся чемпионаты по саксу.

В Средней Азии дети играли *лянга*, *жусан* [22]. Эта игра начиналась осенью, в период забоя баранов. К кусочку овечьей шкуры прикрепляли свинец – получалась лянга. Ляngu нужно пинать, не разгибая ногу вперед, а поворачивая согнутую в колене ногу так, чтобы голень качалась маятником. Лянга при этом должна подлетать и опускаться перед игроком. Так как свинец тяжелый, а мех выполняет функцию стабилизатора (такую же, как оперение у стрелы), лянга всё время падает свинцом вниз. Задача – сделать как можно больше ударов, не давая ей упасть на землю. Число участников не ограничивается. Игра многоступенчатая. Удары разные по сложности: *простушки*, *пары*, *виси*, *лоры*, *джанзы*, *фанзы*. Простушки – нога после удара опускается на землю, затем поднимается для нового удара. Пара – это два удара. Чтобы набить десять пар, нужно, соответственно, сделать двадцать

ударов. Эта игра развивала точность, сноровку, выносливость и ловкость.

Этимология слов *лянга* и *жусан* неизвестна. Слово «лянга» созвучно с китайским названием «*jianzi*», имеющим смысл «хромой», вследствие переутомления после игры игроки начинают прихрамывать. Также происхождение возможно от персидского «*lang*», имеющего тот же смысл. Будучи не знатоком китайского и персидского языка мы не беремся искать этимологию слова «лянга». Тюркскую версию названия этой игры мы встречаем в словаре Махмуда Кашгари. *Тепюк* – исконно тюркское слово и связано оно со словом *теп-* «пинать».

Возникает такой вопрос: как это слово попало в словарь Махмуда Кашгари? Все ли тюрки раньше называли эту игру *тепюк*? Оставив в силе версию о том, что у тюрков раньше эта игра называлась *тепюк*, мы предлагаем вторую версию. По нашему мнению, Махмуд Кашгари написал об этой игре путешествуя в страну кыргызов. Так, в своем «Диване» автор пишет, что «прошел города и степи тюрков, узнал их наречия и стихи: Туркийя, Туркманийя – Угузийя, Чигилийя, Йагмайя и Кыргызийя» [23]. Далее автор пишет, что у «кыргызов, кыпчаков, огузов, тухси, йагма, чигилей чистый тюркский язык» [24]. Сегодня название этой игры сохранилось в местности, где раньше жили кыргызы. Нам кажется, что Махмуд Кашгари познакомился об игре тепүк где-то в районе Джунгарского Алатау. Так как казахи Монголии (район Баян-Улгий) и алтайцы называют эту игру *тебюк*, а вероятность того, что автор «Дивана» мог бы доходить до Алтая или Минусинской котловины очень мала. Скорее всего, автор «Дивана» под страной Кыргызийя, подразумевал область Каркар (а) хан.

Так, автор анонимного сочинения X в. «Худуд ал-алам» («Границы мира») при описании области кимаков и ее городов сообщает: «Q.RQ.RKHAN (*Каркар (а) хан*) еще одна область, принадлежащая кимакам, и жители ее напоминают по своим обычаям кыргызов» [25]. По мнению востоковеда В. Ф. Минорского, область Каркар (а) хан можно соотнести с городом Каркаралинском, находящимся в горном районе, к югу от Иртыша, приблизительно в 350 км к юго-востоку от Семипалатинска [26]. Казахстанский востоковед Б. Е. Кумекоев ссылаясь на труд ал-Идриси «Нузхат ал-Муштак», где упоминается названия местности *Гиргир*, предполагает что область Гиргир находился южнее Иртыша, в районе Тарбагатай до Калбинского хребта, включая хребет Чингизтау [27]. Б. Е. Кумекоев также обратил внимание на предание, зафиксированное в «Маджму ат-Таварих» Сайф ад-Дина Ахсикенти, где эпический герой кыргызского народа Манас происходит из среды кыпчаков Каркара. Мы можем предположить, что Махмуд Кашгари познакомился игрой *тепюк* именно в *восточно-казахстанской области* материальной культуры кыргызов.

Таким образом, предки современных кыргызов играли *тепюк*, как и сегодня играют их потомки хакасы и тувинцы. После расширения территории государства енисейских кыргызов, эта игра перекоче-

вала на Алтай, где и ныне продолжает быть любимой игрой маленьких детей. Современные кыргызы под влиянием соседних народов приняли новое название этой игры «лянга», а старое название *тепюк* со временем забылось.

Подробное изучение игр народов Южной Сибири, в том числе хакасов, поможет раскрыть происхождение некоторых видов игр у других тюркских народов, где ныне забыты их истоки или известны под другим именем, В этом помогает словарь Махмуда Кашгари «Дивани Лугатит Тюрк».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Хейзинга Йохан. Homo ludens. Человек играющий. – СПб, 2011. – С. 22.
2. Материалы по истории кыргызов и Кыргызстана. – Бишкек, 2003. – Т. 2. – С. 35.
3. Бичурин, Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.-Л., 1950. – Т. 1. – С. 353.
4. Бартольд, В. Сочинения. Работы по источниковедению. – М., 1973. – Том VIII. – С. 48.
5. Махмуд аль-Кашгари Диван Лугат ат-Турк. – Алматы, 2005. – С. 42.
6. Бичурин, Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.-Л., 1950. – Т. 1. – С. 351.
7. Махмуд аль-Кашгари Диван Лугат ат-Турк. Алматы, 2005. – С. 447.
8. Там же. – С. 334.
9. Бутанаев, В. Я. Будни и праздники тюрков Хонгорая. – Абакан, 2014. – С. 249.
10. Там же. – С. 181.
11. Besim Atalay. *Divanü Lûgat-it Türk Tercümesi*, с. I. – Ankara, 1939. – С. 474.
12. Арстанбек Касен. Кыргызские игры и развлечения. – Бишкек, 2004.
13. Hudud al-Alam. «The Regions of the World». A Persian Geography. 372 A.H.– 982 A.D. Translated and explained by V. Minorsky. – London, 1970.
14. Besim Atalay. *Divanü Lûgat-it Türk Tercümesi*, с. I. – Ankara, 1939. – С. 180.
15. Там же. – С. 305.
16. Махмуд аль-Кашгари Диван Лугат ат-Турк. – Алматы, 2005. – 1292 с.
17. Reşat Genç. Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası. – Ankara, 1997. – С. 157.
18. Бутанаев, В. Я. Будни и праздники тюрков Хонгорая. – Абакан, 2014.
19. Самбу, И. Тувинские народные игры. – Кызыл, 1968.
20. Енчинов, Е. В. Народные игры и танцы. // Алтайцы: этническая история, традиционная культура, современное развитие. – Горно-Алтайск, 2014.
21. Информатор. Жанарбек Асимхан. 1985 г. рождения, казах, орта жуз, племя италы, Монголия, район Баян-Улгий.
22. Арстанбек Касен. Кыргызские игры и развлечения. – Бишкек, 2004. – С. 78.
23. Махмуд аль-Кашгари Диван Лугат ат-Турк. – Алматы, 2005. – С. 54.
24. Там же. – С. 70.
25. Hudud al-Alam. «The Regions of the World». A Persian Geography. 372 A.H.– 982 A.D. Translated and explained by V. Minorsky. – London, 1970. – С. 100.
26. Там же. – С. 309.
27. Кумеков, Б. Е. Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. – Алма-Ата, 1972. – С. 66.

С. А. Боргояков

ГЕНЕЗИС ИДЕНТИЧНОСТИ ХАКАСОВ: ОТ НАРОДНОСТИ К ЭТНОНАЦИИ И ПРОБЛЕМЫ УКРЕПЛЕНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Длительное время в общественном сознании и науке доминировали представления, что этнические и культурные различия между людьми со временем исчезнут. Поэтому всплеск этнической идентичности, начавшийся в конце прошлого столетия, даже получил название этнического парадокса современности. По мнению психологов, он связан с реакцией людей на процессы глобализации, с их стремлением защитить и сохранить свою самобытность, не раствориться в общем «плавильном котле» сложных взаимодействий стран и народов и попыткой найти стабильность и уверенность в проверенных временем ценностях предков. Еще одной причиной «взрыва этничности» у российских народов стало разрушение интегрирующей идентичности – «советского человека», не компенсированного надэтнической идентичностью другого типа. Потерявшие опору в жизни бывшие граждане советского государства с помощью осознания своей принадлежности к этносу стремились сохранить целостность и почувствовать себя частью имеющей привлекательные черты общности. Этническая принадлежность в период «парада суве-

ренитетов» и становления федеративного государства оказалась не только наиболее доступной и надежной формой групповой консолидации, но и явилась той основой, через которую личность и группы стремились повысить свой статус.

К сожалению, рост национального самосознания и укрепление этничности нередко приводят к усилению межэтнической напряженности и ксенофобии (Л. М. Дробижина, Г. У. Солдатова и др.). Поэтому заказчиком решения непростых проблем, связанных с развитием и укреплением этнической идентичности в условиях становления гражданского общества, являются не только этническое сообщество, но и государство.

Основополагающими целевыми ориентирами национальной политики государства, сформулированными в «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года», являются укрепление общероссийского гражданского самосознания, сохранение и развитие культурного многообразия, гармонизация национальных и межнациональных отношений и др. В соответ-

ствии с поставленными задачами деятельность государственных и общественных институтов должна быть ориентирована не только на утверждение общероссийской идентичности и укрепление межэтнического согласия, но и на развитие этнических культур и этнокультурной идентичности в рамках определенной концептуальной модели.

Сложность разработки механизмов развития и укрепления этнической идентичности в сопряжении с общероссийской идентичностью обусловлена отсутствием единства взглядов на ее феноменологию и структуру у специалистов различных наук о человеке и обществе. В первую очередь это связано с тем, что если в западных странах достаточно длительное время занимаются исследованиями категорий «идентичность», «нация» и «национализм», то в СССР были актуализированы другие проблемы: формирование новой исторической общности – «советский народ», путем слияния социалистических наций, изучение феномена «интернационализма», понимаемого как солидарность «трудящихся» (людей труда), а также «дружбы народов» как уважения и интеграции представителей разных национальностей. Новая общность, т.е. советский народ, считалась общностью более высокого уровня, чем нация, имела не этнический, а ярко выраженный политический, идеологический смысл. При этом изучение проблем формирования и развития национального (само) сознания в его этническом варианте было табуировано.

В советской науке господствовали взгляды, согласно которым «нация» рассматривалась как высшая форма этнической общности, сложившаяся в период становления капитализма, а понятие «этнос» увязывали с феодализмом. Причем национальный вопрос имел подчиненное значение, и сведение социального к национальному отсутствовало, так как ядром сборки нации предполагался рабочий класс. Сталинское определение нации имело ограничительный характер и сокращало число претендентов на звание нации, в соответствии с которым «никакого единственно отличительного признака нации» не существует. Для того, чтобы какая-либо группа могла называться нацией, она должна обладать четырьмя связанными между собой чертами и под нацией понималась исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры [1].

Юридическое признание равного этнического статуса народов СССР не означало их реального равноправия. Народы, населявшие СССР, делились на народности, национальные группы и нации (такое деление было закреплено в Конституции СССР 1936 г.). Нациями считались этнические общности, которые имели свою государственность и численностью были не менее 1 млн человек, т.е. титульные народы союзных и некоторых автономных республик [2]. Наиболее полную реализацию политических прав получали представители этносоциальных сообществ союзных и автономных республик.

В зависимости от процедуры подсчета и политической установки общее число «наций» и «народностей» в стране менялось с тех пор, как в перепись населения был включен вопрос о национальности (в смысле этнической принадлежности). Советская перепись 1926 г. зафиксировала 198 наций и этнографических групп. В 1930-е годы при завершении плана «построения основ социализма», после того как Сталин определил, что в СССР около 60 наций, под эту численность стали подгонять как статистические данные, так и научные разработки. Все основные этнические общности СССР стали социалистическими нациями при уменьшении числа других этнических групп, которые как бы консолидировались с большими нациями. В результате в переписи 1939 г. были указаны 94 нации и народности СССР. В переписи 1959 г. это число увеличилось до 102, а в 1979 составило 98. В период горбачевской либерализации перепись 1989 г. зафиксировала в СССР 128 национальностей [3].

Анализируя сущность «этнических» категорий, С. А. Токарев писал, что понятия «народ» и «народность» являются равнозначными, а понятие «нация» употребляется только применительно к новым национальным образованиям, возникшим в капиталистическую эпоху (речь идет о таких нациях, как азербайджанцы, грузины, узбеки, украинцы и др.). Он считал, что вопрос о соотношении между «народностью» и «нацией» недостаточно разработан и отсюда нередки споры о том, является такой-то народ «нацией» или нет [4].

Необходимо отметить, что, несмотря на неоднозначность советской модели национальной политики, именно в этот период большинство народов бывшей Российской империи совершили гигантский скачок в своем экономическом, социальном и культурном развитии. В СССР для построения инновационного социалистического общества в невероятно короткие сроки были реализованы такие подцели, как: а) культурная революция, включавшая ликвидацию безграмотности, введение всеобщего среднего образования, создание масштабной системы профессионального образования; б) создание многочисленного корпуса ученых, инженеров, управленческих кадров; в) технологическая модернизация всех сторон жизни общества. В результате культурной революции, политики «коренизации» и урбанизации одни народы сформировались как этнонации с той или иной степенью государственного суверенитета (союзные и автономные республики), а у других, например, хакасов, – в целом завершились процессы интеграции в единый народ [5].

Начиная с 1960-х гг., когда в отечественной научной литературе развернулась дискуссия о природе этнического, понятие «нация» стала вытеснять дефиниция «этнос» и в научный оборот вошли термины, производные от него. Ведущая роль в признаках определения принадлежности к той или иной этнической общности или нации отводилась понятию «*этническое/национальное самосознание*». Важное направление в исследованиях феномена национального

самосознания представляло изучение его структуры. Так, Ю. В. Бромлей при определении понятия «этнос» выделил такие его структурные элементы как представление об общем языке, культуре, истории и территории, «типичных чертах», которые дополняются осознанием государственной общности, религиозным и классовым сознанием, а также разделяемых этнических ценностей, интересов и эмоциональным отношением к этнической действительности [6].

В целом, по мнению исследователей, сущность и содержание понятия «этническое самосознание» интегрирует в себе понимание феномена этничности, объединяющее в себе культурные, социальные и политико-идеологические его формы.

Термин «*идентичность*» широко вошел в науку в конце 70-х гг. прошлого века, благодаря исследованиям Э. Эриксона, который рассматривает ее в двух аспектах: «Я-идентичность (природное и индивидуальное) и социальная идентичность (включенность личности в социальные процессы)» [7].

В отечественной науке категория «идентичность» приобрела актуальность в процессе изучения проблемы этнической идентификации.

В настоящее время многими авторами практически как синонимы используются термины «этническое самосознание» и «этническая идентичность». Так, для В. А. Тишкова два понятия – самосознание и идентичность – применительно к нации являются схожими по смыслу. Различие он, как сторонник конструктивизма в этнологии, видит скорее в стоящих за ними теоретических подходах: если этническое самосознание – это осознание своей принадлежности к стабильной, исторически сложившейся общности, то этническая идентичность – социальное конструирование «воображаемых общностей» [8].

В то же время среди исследователей все сильнее утверждается точка зрения, что для характеристики процессов принадлежности и самоотнесения с определенной общностью термин «*этническая идентичность*» является более продуктивным. Этническая идентичность не является синонимом этнического самосознания, и разделение указанных понятий исследователями проводится с точки зрения *осознанности* принадлежности индивидов к этнической общности. По мнению Г. У. Солдатовой, «с одной стороны, этническая идентичность *уже*. Это когнитивно-мотивационное ядро этнического самосознания. С другой стороны – *шире*, так как содержит в себе также слой бессознательного». Нарушение баланса взаимодействия между сознательным и бессознательным уровнями идентичности, когда образы бессознательного начинают актуализироваться на уровне сознания, которое расширяет свои границы, приводит к изменению содержания этнической идентичности и ее структуры [9].

Т. Г. Стефаненко также считает, что не следует отождествлять этническую идентичность с этническим самосознанием. Если этничность – при всей своей пластичности – аскриптивная (приписываемая обществом) характеристика, то этническая идентич-

ность – психологическая категория, которая включает осознание человеком своей принадлежности к определенной общности, но не сводится к нему. Этническая идентичность достигается индивидом в процессе конструирования социальной реальности на основе социально предписываемой этничности и содержит в себе кроме осознаваемого более глубокий неосознаваемый слой. Главной характеристикой бессознательного является слитность человека и мира (человека и этнической группы) в одно неразрывное целое. При этом этническая идентичность – результат когнитивно-эмоционального процесса самоопределения индивида в конкретном социальном контексте и социальном пространстве относительно многих этносов. Это не только осознание, но и понимание, оценивание, переживание своей принадлежности к этнической общности. Причем смысл данного понятия наилучшим образом отражает термин *переживание* [10].

Хотя в большинстве случаев этничность и этническая идентичность совпадают с точки зрения самоназвания индивида вследствие активного конструирования им своей идентичности, между субъективной идентичностью и социально предписанной идентичностью (этничностью) может возникнуть асимметрия. В процессе социализации и инкультурации общество «приписывает» ребенка к определенному этносу. В результате у большинства людей проблемы выбора не возникает, но многие, прежде всего члены групп меньшинств и выходцы из межэтнических браков, проходят через «постоянный внутренний референдум» на лояльность к той или иной общности. У этих людей в процессе этнической идентификации кроме *критерия приписывания* (то, кем другие их воспринимают) большую роль играет и *критерий внутреннего выбора* (то, кем они сами себя осознают). Внешний критерий приписывания особенно важен, когда этничность проявляется, например, в расовых различиях. Для бесконфликтного существования человека в реальности необходимы согласованность и сбалансированность критерия приписывания и свободного выбора, подтверждение субъективной идентичности окружением [11].

Интересны в этом аспекте исследования А. А. Бучек, которая показала, что в детском возрасте маленькие северяне (эвены, чукчи, алеуты и коряки) дистанцируются от собственной культуры в пользу доминирующей – русской. Интенсификация этнической идентификации у представителей малочисленных народов Севера происходит только в зрелом возрасте как результат формирования потребностей в ценностном отношении к своей жизни и осознании своего индивидуального места в обществе [12]. Наблюдаемый у детей эффект так называемой *негативной идентичности* – когда осознание принадлежности к той или иной социальной группе, или расовому типу сопровождается неприятными переживаниями и, как следствие, стремлением по возможности дистанцироваться от нее, объясняет психологические основы ассимиляционных процессов среди малочисленных народов.

Поэтому здесь уместно привести слова Г.Г. Шпета, подчеркивавшего, что принадлежность человека к народу определяется не биологической наследственностью, а *сознательным приобщением* к тем культурным ценностям и святыням, которые образуют содержание истории народа [13].

Таким образом, этническая идентичность, являясь когнитивно-мотивационным ядром и центральным феноменом этнического самосознания, «связывает» индивида с его этнической группой и рассматривается как результат взаимосвязанных социально-психологических процессов этнической идентификации и межэтнической дифференциации. Этническая самоидентификация личности может рассматриваться как процесс присвоения этничности и превращения ее в этническую идентичность. Этничность, по мнению сторонников примордиальной концепции этноса, существует всегда и является необходимой формой существования человека, изоморфной (т.е. подобной) виду у животных. Поэтому «этничность всегда, хотя бы незримо, присутствует в любой деятельности человека, даже если он этого не осознает или активно не желает» [14].

Главной особенностью культурного становления человека является его включенность в конкретные культурные формы, которые неизбежно носят этнический характер. Следовательно, этническая самоидентификация обусловлена этнической культурой, в рамках которой происходит формирование личности. Поэтому для характеристики этнической идентичности необходим комплексный подход, поскольку этническая культура не может существовать вне своих носителей, а с другой стороны, совокупность людей не может быть этнической общностью вне соответствующей культуры. Соответственно, этничность может быть интерпретирована не только как свойство человека или группы, но и как интегративное свойство культуры, а этническая принадлежность определяется на основе перечня разделяемых с другими характеристиками культуры. Иными словами, в основе нации всегда лежит культурная общность в прошлом, настоящем и будущем, общее культурное наследие, общая культурная работа, общие культурные чаяния.

В то же время необходимо отметить, что феномен культурного разнообразия не обязательно сводится к феномену этнического разнообразия, так как два человека с определенной этнической идентификацией не обязательно относятся к этой группе по своему культурному самосознанию и, наоборот, два индивида, будучи различными по этническому самосознанию, вполне могут принадлежать к одной культуре. Поэтому сама по себе компетентность в культуре какой-либо группы является хотя и важным, и необходимым, но не достаточным условием для идентификации с ней.

В Российской Федерации концепт «многонационального народа», принципы равенства представителей российских национальностей и поддержки их культур заложены в Конституции, в которой записано: «Мы, многонациональный народ Российской Федерации, соединенные общей судьбой на своей

земле». В данной формулировке российский народ представляет собой многоэтничную гражданскую нацию. Это означает, что *народ* включает в себя *нации*, но первое понятие находится не в этническом русле, а политико-гражданской концепции (народ как политическая нация, российская нация), а второе – в русле этнической концепции (нации как этносы, народы). Исходя из этого, смысл термина «национальный» может пониматься и как связанный с тем или иным народом (этносом), и как обусловленный обществом и государством. Понимание и употребление категории «нации» в двойном (гражданском политическом и этнокультурном) и взаимно не исключающем смысле в научном дискурсе стало признанным. Поэтому нациями можно называть как этнические общности (этнонации), так и государственные сообщества (согражданства), а «Россия – это нация наций. Российская гражданская нация состоит из русской, чеченской, татарской, чувашской, якутской и других этнонаций» [15].

Так как исторически нации в России сформировались как этносоциальные целостности (культурные, социальные, политические) и в советское время большинство этнических групп имели статус «народа» или «нации», а принцип «национальности» (т.е. этнической принадлежности), «приватизированный» этносами, не имел альтернативы, то сегодня в России этническая идентичность для большинства населения страны является весьма значимой и этническому фактору придается особое значение. Поэтому в современных социокультурных условиях полиэтнического федеративного государства, когда «этнос и нация – объективные реальности», гражданская нация не противоречит существованию этнических наций, а российская идентичность – этнонациональной.

По мнению Ю.В. Попкова и его коллег, проблемы интеграции – этнической и социальной – может решить использование *рефлексивной концепции интернационализации*, в соответствии с которой интернационализация ведет к становлению не унифицированного и однородного, а внутренне различающегося единства, в котором национальные общности, являясь субъектами взаимодействия, сохраняют себя в качестве относительно самостоятельных образований. Поэтому «развитие России предполагается в концепции интернационализации как совершенствование и развитие национально-территориальных образований, сохранение России как федерации народов». Продуктом интернационализации является формирование цивилизации, к числу которых относится российская цивилизация, которая сложилась в процессе синтеза ценностей славянских, финно-угорских, тюрко-монгольских, самодийских народов. Россия, в свою очередь, выступает основой более широкой цивилизационной общности – евразийской. И «концепция России как цивилизации сохраняет понимание этнонаций (русской, татарской, якутской и т.д.), народностей, этнических меньшинств, не закрывает возможности национального развития народов Российской Федерации как федерации, в том числе и республик» [16].

Таким образом, человека необходимо рассматривать не только как представителя государства или этноса, но и носителя одновременно нескольких идентичностей, поскольку личность является центром пересечения нескольких культур: этнической, религиозной, профессиональной и др. В этой связи для российского общества важно, как соотносятся различные идентичности, насколько гармонично они взаимодействуют.

В контексте социокультурной модернизации общества стратегически важным является реализация идеи формирования и укрепления у подрастающего поколения сбалансированной многосоставной общероссийской идентичности, включающей *этническую идентичность* (императив сохранения этнокультурного разнообразия и этнокультурной идентичности) – *локальную идентичность* (самоотождествление человека со своей «малой родиной») – *гражданскую идентичность* (российская (национальная) идентичность) – *российскую цивилизационную идентичность* (пространство русского мира, скрепляемое русским языком).

Необходимо подчеркнуть, что развитие многосоставной идентичности не означает параллельное существование «автономных идентичностей», а предполагает их взаимодействие, взаимное проникновение и взаимную трансформацию. В зависимости от социокультурной ситуации может происходить актуализация любого из них. Введение понятия «российской идентичности» не предполагает также постепенного замещения в иерархии идентичностей этнической идентичности общенациональной.

Поэтому реализация стратегии неконфликтной мобилизации этничности позволит этнические особенности российских граждан рассматривать как ресурс эффективного социально ориентированного развития государства. И утверждение российской гражданской нации оказывается возможной, если будет поддержана интеграция меньшинства. По мнению Л. М. Дробижеева, при решении этой проблемы важно, чтобы государство и общество выстроили систему отношений, основанную на взаимопонимании и доверии, а этнонациональная и российская идентичность будут совместимыми в том случае, «если та и другая будут выражены в пределах нормы».

Получение хакасским народом статуса субъекта государственности в составе многонационального народа Российской Федерации при преобразовании Хакасской автономной области в Республику Хакасию (1991) в условиях изменения парадигмальных основ национальной политики государства является основой легитимизации статуса хакасского этноса как этнонации. Однако даже юридическое признание этноса как нации не означает, что народ сможет реализовать себя как современная нация. *В настоящее время хакасский этнос может быть отнесен к числу этнонаций, находящихся «в проектной стадии», и «нацизацию» хакасов нужно развивать и укреплять. Поэтому стратегической идеей этнокультурного развития хакасского этноса в современных социокультурных реалиях должно стать «строительство*

нации» (nation building). Если племя или народность могут воспроизводить свою идентичность стихийно – на уровне устной традиции и непосредственных контактов в семье и социуме, то нация – нет. «Строительство нации» требует постановки соответствующей цели, сознательного, стратегического подхода и волевых усилий в сфере культурной политики и организации системы формирования и укрепления национальной идентичности [17].

Для того чтобы этнос перешел в новое качество – этнонацию, стремление «быть нацией» должно стать ценностью для всех слоев хакасского народа. Во многом это зависит от консолидационного потенциала этноса, об эрозии которого свидетельствуют такие явления, как недавнее отделение представителей шорского народа в качестве коренных малочисленных народов Севера, а также случаи смены этнонима при переписи населения Республики Хакасия, в результате которой было зафиксировано 12 вариантов ответов на вопрос о национальной принадлежности хакасов.

Важно отметить, что утверждение концепта многосоставной общероссийской идентичности предполагает решение задач «нациестроительства» в сопряжении с развитием и укреплением республиканской и гражданской национальной идентичности. Решение данной проблемы зависит не только от высокого уровня сознательности и организованности социума, но и от поддержки государством этнической идентичности людей как условия, при котором только и может быть построено национальное единство российского общества. При этом исходной точкой кристаллизации процессов интеграции от частных, т. е. этнических, в более масштабные формы солидарностей должна стать консолидация коренного этноса республики в ранге этнонации.

Для развития «этнонации» народ должен располагать, во-первых, развитыми механизмами тиражирования своей идентичности (локальных и надлокальных институтов производства и трансляции этнокультурной информации), и во-вторых – самой идентичностью, закрепленной в этнической культуре (включая развитый литературный язык, традиции в искусстве, корпус базовых текстов, формирующих национальное самосознание и т. д.). В связи с этим сегодня важно определить, какие процессы деформируют развитие этнической культуры и возможно ли такое рациональное управление этническими процессами, которое не только предотвратило бы ассимиляцию этноса и его уход в историческое небытие, но и позволило бы ему стать полноценным субъектом культурно-исторического развития российской цивилизации. Проектирование развития этнокультурной идентичности, а в некоторых случаях, по-видимому, реставрация ее компонентов, должно идти в первую очередь по тем приоритетным направлениям, на которых наблюдается ее деформация.

В настоящее время, как показывает анализ переписей населения, среди хакасов существует отрицательная динамика демографических процессов. За период 1989–2010 гг. произошло уменьшение

численности хакасов с 80,3 тыс. до 72,9 тыс. человек, что можно объяснить, как общей отрицательной демографической динамикой в целом в стране, так и ассимиляционными процессами. На фоне положительной динамики демографических процессов в среде других сибирских народов: алтайцев, бурят, саха и тувинцев, можно сделать вывод о значимости ассимиляционных процессов в снижении численности хакасов.

Одновременно с отрицательным демографическим воспроизводством этноса происходит уменьшение числа хакасов, считающих родным хакасский язык, и увеличение количества людей, не владеющих им. Этот процесс обусловлен в том числе появлением языкового нигилизма среди коренного населения. Причем языковая ассимиляция хакасов по сравнению с якутским и тувинским народами выглядит просто катастрофично. Можно с уверенностью предположить, что без кардинальных изменений подходов к решению данной проблемы интенсивность ассимиляционных процессов будет только усиливаться по мере ухода поколений, для которых знание материнского языка было естественным.

Таким образом, первым вызовом развитию хакасской этнонации являются демографические проблемы и процессы ассимиляции.

Для того чтобы создать нацию, основанную на общих ценностях, необходимо, чтобы эти ценности были выработаны совместным историческим опытом народа. По данным образовательных и словарных текстов советского времени хакасы в единый народ были объединены лишь в начале XX века (1917 г.) из 5 самостоятельных этнографических групп, а этноним «хакасы» имеет «книжное» или «изобретенное» происхождение. Исходя из этого, целенаправленное формирование этноса происходило в соответствии с представлениями интеллигенции и усилиями государства и политических лидеров.

В то же время работы историков и лингвистов неопровержимо доказывают, что хакасы – общее имя слагавшегося в VI–XII вв. консолидированного народа Саяно-Алтайского нагорья, создавшего самобытное государство с уникальной культурой, рунической письменностью, развитой металлургией, орошаемым земледелием и т.д., просуществовавшее около 800 лет. Монгольское нашествие начала XIII в. не только разрушило древнехакасское государство (1293 г.) и прервало поступательное движение хакасского народа, но и отбросило его развитие назад [18]. Хакасы (кыргызы) периода «кыргызского великодержавия» были не только многочисленным, но и многоэтническим народом, и как *метаэтнос* (или суперэтнос, по терминологии Л.Н. Гумилева), консолидировали в единое государство предков современных тофаларов, тувинцев, шорцев, чулымцев и др. южносибирских народов.

Разорванность истории этноса привела к вымыванию из коллективной памяти более поздних поколений хакасов древних пластов их истории и культуры.

Одновременно с этим из-за отсутствия этнокультурной составляющей в содержании образования

советской периода, во-первых, из стен школы выпускалась молодежь, лишенная знаний об этнической истории и с ущемленными национальным самосознанием, и, во-вторых, в массовом сознании формировалось представление о том, что современные хакасы не являются прямыми потомками и наследниками древних творцов культурных памятников «музея под открытым небом», создателей енисейской письменности и т.д. Поэтому важной проблемой при реализации политики идентичности является усиление деятельности по укреплению в массовом сознании народа исторической памяти и исторического сознания, формированию у подрастающих поколений чувства истории.

В соответствии с концепцией «культурного ядра» А. Ракитова, своеобразие любого народа определяется особенностями его этнической культуры, которую можно представить как двухкомпонентную структуру – ядро культуры и защитный пояс [19]. В самом общем виде, ядро культуры концентрирует в себе нормы, эталоны и правила деятельности, а также систему ценностей, выработанных в истории данного этнического, профессионального или религиозно-культурного целого. Структурами, в которых реализуется ядро культуры, являются, прежде всего, фольклор, мифология, предрассудки, национальные обычаи, правила бытового поведения, исторические традиции, обряды и основные языковые структуры. Главная функция ядра культуры – сохранение и передача самоидентификации этноса, и поэтому оно обладает высокой устойчивостью и минимальной изменчивостью. В каком-то смысле, оно выполняет функцию генетического механизма, хранящего информацию об истории, этапах формирования, условиях жизни и деятельности и этническом потенциале.

При переходе общества от одной цивилизации к другой или на новый инновационный цикл развития может происходить преобразование ядра культуры. Так, самыми большими радикальными переходами к новому социальному устройству в XX в., приведшим к трансформациям ядра культуры народов, было возникновение и крушение советского государства. Механизмом прорыва новой информации в ядро культуры, приводящим к глубинным его преобразованиям, является общественное сознание и самосознание. Трансформация ядра культуры не должна нарушать ее специфики, самоидентичности этноса. В условиях инновационных переходов этнос может сохранить свою культурную идентичность, свою «самость», только если сможет выделить, осознать и сохранить, передавая из поколения в поколение важнейшие культурно-ценностные «константы», основы своего миропонимания и социального порядка – «ядро культуры» своего народа. Поэтому функция общественного сознания в критических условиях состоит в модернизации ядра культуры, при сохранении базовых нравственных ценностей, идеалов, не теряющих актуальность аспектов картины мира, ментальности народа.

В этой связи сегодня важнейшей проблемой является решение исследовательской задачи – опреде-

ление ядра культуры хакасского народа, выявление, что же, по существу, подлежит сохранению, что же неизбежно будет изменяться под влиянием современного глобализованного мира, а также обоснование проектных идей, которые будут способствовать переходу народа в постиндустриальный уклад современного мира, сохраняя национальную самобытность и культуру. Причем важно понимать, что ядро культуры современных хакасов включает как этнический компонент, так и общекультурный, состоящий из общенациональных и цивилизационных ценностей.

Одним из главных ресурсов сохранения и воспроизводства национальной культуры, этнической идентичности народов страны является система *этнокультурного образования*, как неотъемлемого компонента поликультурного образования Российской Федерации. В настоящее время из-за отказа от компонентного принципа структурирования содержания образования вследствие изменения понятия и структуры образовательных стандартов происходит размывание его этнокультурной составляющей. В результате, когда в реальной практике этнокультурное образование все чаще ограничивается изучением родного языка, его состояние может быть охарактеризовано,

скорее, как образование культурно-признающего типа, нежели культурно-развивающего типа. При этом качество и эффективность языкового образования далеки от совершенства. Кризис этнокультурного образования, и, следовательно, разрушение базовых основ воспроизводства этнической культуры является одной из чувствительных проблем укрепления хакасской идентичности.

К другим вызовам времени можно отнести маргинализацию и люмпенизацию населения, которые проявляются в атрофии элементарных навыков солидарности, того, что называют социальным инстинктом любого традиционного общества, замыкание людей в частной жизни (времяпровождение у «ящика», у компьютера), алкоголизм и т. д.

В заключении необходимо отметить, что сегодня гражданским долгом и обязанностью научного и регионального сообщества становится разработка Стратегии этнокультурного развития хакасского народа и принятие государственной Программы ее реализации, как главного условия эффективного социально-ориентированного развития хакасской этнонации и российского общества в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сталин, И. Марксизм и национальный вопрос. – М., 1946. – Т. 2. – С. 294–296.
2. Кара-Мурза, С. Государственное строительство и Конституция СССР 1936 года. Режим доступа: http://www.e-reading.mobi/chapter.php/25436/88/Kara-Murza_-_Sovetskaya_civilizaciya_t.1.html (дата обращения: 12.01.2017 г.).
3. Тишков, В. А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. – М., 2013. – С. 53, 322.
4. Токарев, С. А. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. – М., 1958.
5. Кривоногов, В. П. Хакасы: Этнические процессы во второй половине XX века. – Абакан, 1997. – 252 с.
6. Бромлей, Ю. В. Очерки теории этноса. – М., 1983.
7. Эрикссон, Э. Идентичность: юность и кризис. – М., 1996. – С. 14.
8. Тишков, В. А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. – М., 2013. – С. 4.
9. Солдатова, Г. У. Психология межэтнической напряженности. – М., 1998. – С. 41–43.
10. Стефаненко, Т. Г. Этнопсихология: учебник для студ. вузов. – 5-е изд., испр. и доп. – М., 2014. – С. 230.

11. Там же. – С. 252.
12. Бучек, А. А. Социально-психологические особенности формирования этнической идентичности коренных народов Камчатки. – Петропавловск-Камчатский, 2004. – 173 с.
13. Шпет, Г. Г. Психология социального бытия. – М.; Воронеж, 1996. – 497 с.
14. Арутюнов, С. А. Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 9.
15. Тишков, В. А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. – М., 2013. – С. 381.
16. Попков, Ю. В., Костюк, В. Г. Концептуальные основы моделей национальной политики // Вестн. НГУ. Серия: Философия. – 2014. – Т. 12. – Вып. 3. – С. 88–89.
17. Ремизов, М. Русские и государство. Национальная идея до и после «крымской весны». – М., 2016. – 340 с.
18. Кызласов, Л. Р. История Южной Сибири в средние века. – М., 1984. – 167 с.
19. Ракифов, А. И. Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 14–34.

А. К. Мурзакметов

КЫРГЫЗКО-ХАКАССКИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Бывает так, что часто интерес народа к своей истории пробуждают не историки, а писатели, точнее говоря, их произведения. В этой связи достаточно вспомнить повесть Ч. Айтматова «Белый пароход», вышедший в свет в 70-е гг. прошлого века. Именно с этого времени стали широко использоваться такие понятия как «Энесай», «энесейские кыргызы». Восприятие простыми кыргызами доселе чуждых тюркоязычных народов Южной Сибири – алтайцев, хакасов

и тувинцев как родственных, началось тоже с этого периода. Оказывается, уже тогда Чингиз Айтматов, только что переступивший сорокалетний рубеж, начал свою посредническую миссию в познании своих единых истоков между этими тюркскими народами.

Хакасы – народ, называющий себя *тадарами*, в основном проживает на территории Республики Хакасия. По переписи населения 1989 г. их общая численность составляла более 80 тысяч человек. Ранее

они делились на пять этнических групп – качинцы, сагайцы, белтиры, койбалы, кызыльцы – и не имели общего этнического названия. Хакасский язык относится к уйгуро-огузской группе тюркских языков [1]. Интересующиеся близостью кыргызского и хакасского языков могут обратиться к статье известного этнографа, тюрколога, доктора исторических наук, профессора Виктора Яковлевича Бутанаева, которая была опубликована на кыргызском языке с названием «Кыргыз-хакастын сөз казнасы жаатындагы тарыхый байланыштары» («Исторические связи кыргызов и хакасов в сфере словарной сокровищницы») в журнале «Ала-Тоо» (№ 9, 1988 г.). А мы же, опираясь на труды вышеназванного ученого, остановимся на общностях традиционной культуры кыргызского и хакасского народов.

Для всех народов мира главным богатством считаются дети. Поэтому для любого общества забота о подрастающем поколении и его достойное воспитание является приоритетом. В условиях кочевого быта для полноценного и достойного существования социума чрезвычайное значение имело количество и качество народонаселения. Племена, роды, патронимические группы, имеющие многочисленный состав, как правило, чувствовали себя более защищенными, способными дать отпор любым посягательствам [2]. Это относится и к хакасам. Многодетные семьи в Хакасии вызывают гордость и уважение, что подтверждается пословицей «У вырастившего скот сыт желудок, у вырастившего детей сыта душа», которая по кыргызски звучит «Мал баккандын карды ток, бала баккандын көңүлү ток». Хакасы всегда уделяли особое внимание детям, старались уберечь их от всякого рода вредного внешнего влияния. После рождения ребенка остерегались прямо указывать его пол, дабы не услышали злые силы. Прибывшая родня и соседи спрашивали повитуху иносказательным образом: «Какая была добыча?», «Родился стрелок или швея?». Отвечали так же уклончиво: «Родился налог» (т.е. мальчик, так как мужчина считался платежной душой); «Родился стрелок»; «Родилось вино» (т.е. девочка, ибо ее пропывали за калым); «Родилась швея» [3].

У кыргызов в случаях рождения ребенка говорили «волк», если рождался мальчик и «лиса», если рождалась девочка. И у кыргызов встречается подобное, когда рождение девочки оглашают словами «сорок лошадей». Это объясняется тем, что отец, выдавая замуж свою дочь, получал за неё калым. О рождении мальчика или девочки прямо не говорилось, а передавалось иносказательно, о чем свидетельствует известный «Словарь» Махмута Кашгари, жившего в XI в. [4].

Хакасы до проведения тоя (пала тойы), ребенку имя не давали и называли его «часпачах» – маленький ребенок, «падас» – краснотелый, «пурханах» – безгрешный, «ынгаачах» – плакса и т.д. [5]. Эти слова напоминают и кыргызские названия маленьких детей – *бөбөк, кызыл эт, наристе, ымыркай, көөдөк*. Хакасы чаще всего давали детям названия птиц, животных: Хозан (заяц), Хуча (баран), Пуга (бык), Ылачын (сокол), Хусхун (ворон), Торгай (жаворонок),

предметов: Мылтых (ружьё), Ханза (трубка), Хазан (казан). Известный советский этнограф, тюрколог, киргизовед С.М. Абрамзон отмечает: «Среди киргизских имен встречалось много арабских, но все же большинство их были народного происхождения. Имена детей старались связать с добрыми пожеланиями. Имена, воспроизводившие названия животных и птиц, давали чаще всего в семьях, где дети часто умирали» [6]. Кыргызы, чтобы их дети стали сильными, храбрыми, смелыми давали им названия таких хищных зверей и птиц как: Арстан (Лев), Жолборс (Тигр), Бөрү (Волк), Кабылан (Леопард), Мадыл (Манул, дикая кошка), Бүркүт (Орел), Шумкар (Кречет). Эти животные и птицы издревле вызывали у народа восхищение, служили тотемными образами и являлись традиционными именами. А традиция называть детей вещами и предметами, первыми попавшими на глаза (Балта – топор, Теше – тесло, Орок – серп др.), объяснялось стремлением родителей спрятать души детей в предметы. Чтобы шальная смерть не забрала детей, и у кыргызов, и у хакасов сохранились традиции давать детям плохие, неблагозвучные имена, переодевание мальчиков в девичью одежду и ношение ими серёг, в семьях, где не держались, умирали дети.

Можно отметить и сходство у двух народов в обряде по укладыванию ребенка в колыбель. У кыргызов по традиции колыбель готовят родичи невестки. Бабушки и женщины, прожившие долгую жизнь, родившие и вырастившие благополучно много детей, окуривали люльку снаружи и изнутри, мазали *шимек* (трубку для сбора мочи ребенка в горшок), клали в люльку сначала альчики, семь орудий труда (например, топор, чтобы ребенок рос трудолюбивым и мастером своего дела), приговаривая при этом самые лучшие пожелания, укрывали люльку семью предметами домашнего обихода (например, одеялом, переметной сумкой, мешком) и давали все это подержать матери младенца. Чтобы сон ребенка в люльке был спокойным, его укрывали одеждой девяти человек, любивших поспать. Пока не завершались все действия, связанные с укладыванием ребенка в люльку, никого не выпускали из дома, поскольку считалось, что он может забрать с собой сон младенца. Из боязни бездетности запрещалось качать пустую люльку. Также нельзя было качать вдвоем, поднимать с двух концов, переносить ее двум лицам, качать или двигать люльку ногами, перешагивать через нее. При покупке люльки долго не торговались [7]. Особенностью хакасов можно считать то, что они в колыбель укладывали щенка или кошку и раскачивали так, чтобы на третий раз они вывалились. После этой процедуры колыбель считалась обжитой. В данном случае остерегались новорожденного опускать в новоизготовленную люльку, ибо только в гроб сразу помещают человека [8]. Несмотря на то, что эта традиция мало встречается у кыргызов, не может не обращать на себя внимание случаи из сюжетов кыргызских сказок, когда любимая жена хана рожала ребенка, её соперницы из чувства зависти подбрасывали в колыбель щенков. В кыргызских семьях, когда не выживали дети, муж относил колыбель умерших

детей на кладбище и оставлял там, пытаясь обмануть смерть, словно говоря «вот я сам принес к тебе ребенка». Следование этой примете, как бы могла остановить смерть детей в семье. Но в тоже время, если эту колыбель находил и забирал человек, не имеющий детей, то говорили, что у него будут дети. У хакасов также колыбель, где скончался ребенок, считалась нечистой («хара пизик» – букв. чёрная люлька). Её обычно относили в горы и бросали в пещерах со всеми принадлежностями [9].

Вызывает интерес и схожести в отношении рождения близнецов. Русские различают таких детей, как «близнецы» или «двойня». Кыргызы же различают близнецов, рожденных с общей оболочкой (близнецы), и тех, кто появился на свет в разных оболочках (двойня). Согласно поверьям, первые бывают очень похожи между собой, вместе заплачут, вместе заболевают, а если один погибнет из-за несчастного случая, то второй тоже долго жить не сможет. Поэтому сразу же после рождения их плаценты разделяли на две части и хоронили по разной стороне дороги. В случае когда умирал один из близнецов, пока его хоронили, второго прятали под казаном. Это делалось для того, чтобы запутать смерть, чтобы она подумала, что и второй находится в земле. Или же рядом с умершим клали овцу или курицу, завернутую в саван. Так поступали, чтобы душа умершего близнеца не забрала с собой душу живого [10]. По другому варианту при смерти одного из двух близнецов, другому меняли имя. Подобные действия, говорят, не относили к двойням. Поэтому у кыргызов существует примета, которой нужно следовать, если рождаются близнецы. Чтобы они не причинили вреда друг другу, их плаценту разрезали пополам, засовывали в две галоши и раздельно хоронили.

Когда рождались близнецы у хакасов, то разделяли целую берёзовую веточку пополам и на одной её части резали пуповину первому младенцу, а на другой – второму. Их послед по шву разрезали пополам и хранили в двух разных местах вместе с частями указанной веточки. Если обрезать пуповины на одной берёзовой веточке или не разделить послед пополам, то в случае смерти одного из близнецов, умерший якобы мог забрать душу другого. Вероятно, их души считались единым целым [11]. Многочисленные факты особо почтительного отношения кыргызов и хакасов к женщинам, родившим близнецов, а также к самим близнецам, подтверждают существование культа близнецов.

Общности у кыргызов и хакасов можно наблюдать и в воспитании детей, проявляющиеся в методах традиционных запретов. Так, у хакасов при ходьбе молодым людям запрещали шагать, заложив руки за спину – будет тяжелая жизнь (пил чоктенерге чарабас). То же самое у кыргызов означало безотцовщину. Но у двух народов одинаковым считалось то, что только пожилым людям позволено было ходить таким образом. Это также относится к монголам [12]. Детям также не разрешалось сидеть, обняв колени. Если хакасы в этом видели привлечение горя, печали, то кыргызы это сидение с согнутыми ногами

связывали с отсутствием материального достатка. Кыргызы, как бы ни любили своих детей, никогда не баловали их чрезмерно. По народной традиции чрезмерная любовь к ребенку может повредить его здоровью. Существовали запреты по отношению к ребенку. Мальчикам нельзя было есть селезенку, головной и костный мозг, почки, прямую кишку, хрящ лопатки овцы. А девочки должны были остерегаться от употребления в пищу трахеи, кончика языка, ножек. Упавшую на землю пищу не трогали, считая, что ее должен есть сирота. Нельзя было класть лепешку наоборот. «Если выцарапать ее лицевую часть, это к гибели матери, обратную – отца», – предупреждали в старине [13]. Обижаться из-за пищи считалось плохой приметой. Есть разрешалось только сидя. Из опасения лишиться везения, достатка, доедали всю порцию или надкушенную лепешку, даже после насыщения.

В кыргызских аилах было принято не показывать пальцем в сторону кладбища. Взрослые запрещали это делать детям. Ну, а если они по забывчивости указывали на место расположения кладбища, то обычно в качестве «наказания» кусали указательный палец и прижимали его ступнёй. Примета кусать указательный палец есть и у хакасов [14]. Наши деды и прадеды свято чтит захоронения, оберегали и прятали их от врагов. Вскрытие могилы считалось недопустимым беспокойством покойника и большим «насилием» в его отношении. Этому опасался даже сам богатырь Манас. Перед смертью, прощаясь с Каныкей, он просит её тайно захоронить его. Поэтому Каныкей, исполняя последнее желание своего мужа, хоронит богатыря у черной скалы, да так, что ни одна душа об этом не узнала. После этого по совету Бакая они изготавливают из тополя чучело Манаса, кладут на носилки и принародно выполняют ритуал захоронения. Таким образом сохраняется тайна места захоронения Манаса. Соблюдение подобных примет, встречающихся и по сегодняшний день, можно объяснить желанием родичей защитить свои могилы от осквернения, заботой о потомках, детях, чтобы не накликал беду. Люди издревле запрещали показывать кладбище, где были захоронены их близкие.

Кыргызы говорят, если ребенок ударит дядю (по материнской линии), то руки его станут дрожащими. А у хакасов такое наказание ждет того человека, который ударил пöле – кузена [15]. Нет сомнений, что подобные верования появились с необходимостью проявления уважения к родичам матери. И у кыргызов, и у хакасов существуют такие запреты для детей, как сидеть облокотившись руками, сидеть на пороге, хватывать руками дверной косяк, подпирать ладнью лицо, жевать жевачку в вечернее время, и причины их имеют одинаковое объяснение [16]. Интересны так же отношения двух народов к еде и к запрету поедания некоторых частей пищи. Так, если ребенок съест мозги овцы, то у него потечет из носа; если кончик языка, то будет языкастым; если съест остатки пищи на дне казана, то у него на свадьбе пойдет дождь; если же девушки поедают нёбо барана, то станут мастерицами.

Аналогии в традиционной культуре кыргызов и хакасов не ограничиваются только в области отношений к детям. Такие сравнения можно продолжать довольно долго. Обычай кыргызов хоронить сторожевую собаку, положив в рот топленое масло, имеется и у хакасов [17]. Автор этих строк, будучи ребенком, помогая разродиться корове, слышал традиционные в этих случаях слова *куус-уус*, сегодня уже давно забытые кыргызами. Узнав лет через сорок о том, что эти слова существуют и у хакасов, а так же у других тюркоязычных народов, в целях уточнения переспросил у своего отца-акакала, которому 84 года, и получил подтверждение использования в старину подобных магических слов. Хакасы используют эти слова и при родах, дабы младенец быстро появился на свет. Магическое заклинание: «кюсь-кюсь» помогало также при рождении домашних животных. Например, тувинцы, если ягненок с трудом появлялся на свет, наговаривали «Кюсь-кюсь! Выползай так, как ползет змея! Родись так, как скачет лягушка!».

Алтайцы, дабы потухший огонь возгорелся, произносили следующие слова заклинания: «Кюсь-кюсь! Зажгись мой огонь, встань из пепла!» [18]. Конечно, это может показаться мелочами, но, всем известно, что в науке не бывает мелочей. Особенно, когда речь идет об этнографии. Не зря известная исследовательница традиционной культуры монголов Н.Л. Жуковская, рассказывая об их культурных особенностях, отмечает: «... Вроде бы мелочи на общем фоне современной жизни, но именно в них отражаются особенности «биографии» культуры каждого народа. Поэтому для этнографа в его исследованиях не только нет мелочей, но, скажем прямо, нет ничего более важного, чем мелочи» [19].

Несмотря на то, что историю кыргызов и хакасов разделяют столетия и дальше расстояние, разные верования, их объединяет общая тюркская культура. Многообразие аспектов культуры требует более глубокого исследования в дальнейшем.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кыргызская Советская Энциклопедия. В 6 томах / гл. ред. Б. Орузбаева. Ф.: Главная редакция КСЭ. – 1980. – Т. 6. – С. 320.
2. Кочунов, А. Этнические традиции кыргызского народа (социокультурные аспекты и некоторые вопросы генезиса). – Бишкек, 2013. – С. 78.
3. Бутанаев, В.Я. Будни и праздники Хонгорая. – Абакан, 2014. – С. 90.
4. Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк / пер., пред. и комм. З. – А. М. Ауэзовой. – Алматы, 2005. – С. 402.
5. Бутанаев, В.Я. Указ. соч. 2014. – С. 104.
6. Абрамзон, С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Ф. : Кыргызстан, 1990. – С. 281.
7. Мурзакметов, А. Кыргызские обряды (на кыргызском языке). – Ош, 2014. – С. 70–71.

8. Бутанаев, В.Я. Традиционная культура и быт хакасов: пособие для учителей. – Абакан, 1996. – С. 137–138.
9. Там же. – С. 138.
10. Мурзакметов А. Указ. соч. – С. 51.
11. Бутанаев, В.Я. Указ. соч. 1996. – С. 134.
12. Жуковская, Н.Л. Судьба кочевой культуры. Рассказы о Монголии и монголах. – М., 1990. – С. 17.
13. Мурзакметов, А. Указ. соч. – С. 116.
14. Бутанаев, В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. – Абакан, 1999. – С. 36.
15. Там же. – С. 94.
16. Бутанаев, В.Я. Особенности культуры и быта тюрков Саяно-Алтая. – Астана, 2011. – С. 119.
17. Там же. – С. 34.
18. Бутанаев, В.Я. Указ. соч. – 2014. – С. 89.
19. Жуковская, Н.Л. Указ. соч. – С. 57.

Е. К. Даваа

ПРИРОДООХРАННЫЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ ТУВИНЦЕВ

В древности человек имел возможность познавать природу, только сравнивая с ней самого себя как реальность, максимально доступную для познания. Главным было установление тождества человека и природы. Чтобы объяснить любое явление природы, его надо было уподобить человеку. Объекты природы, как гора, тайга, минеральные источники, деревья воспринимались антропоморфично, наделялись человеческими качествами, одухотворялись.

Характерной чертой традиционного сознания тувинцев была высокая степень психологической включенности человека в мир природы. Такое восприятие было обусловлено особенностями самого мышления человека древней эпохи. Уровень развития сознания человека был неспособен дифференцировать объекты и явления природы. Поэтому сознание нечетко разделяло субъект и объект, материальное и идеальное, причину и следствие.

В результате человек наделял природное окружение своими собственными свойствами. Между человеческим и природным не было принципиальной разницы и границы. Человеку было присуще субъектное восприятие мира природы. Специфика субъектного восприятия природных объектов заключается в том, что воспринимающий сам наделяет их субъектностью. Это происходило на основе анимизации, антропоморфизации и субъектификации. Все эти процессы были присущи духовной культуре тувинцев [1]. Весь окружающий мир им казался населенным добрыми и злыми духами, способными помогать человеку.

Таким образом, в анимистическом представлении мира у тувинцев объекты и явления наделялись особой отделимой от них субстанцией (духом, душой) и именно ей, а не самим объектам и явлениям, приписывается способность самостоятельно действовать, чувствовать, переживать. Эта субстанция и мыслилась как собственно субъект. Характерной чертой

сознания тувинцев была высокая степень психологической включенности человека в мир духов. Анимистические представления, олицетворяющие духов и силы природы – составная часть духовной культуры как западных, так и восточных тувинцев [2].

В рамках традиционной картины мира человек создавал свои мифы. Существовали «Хозяин тайги», «Хозяин аржаана», «Хозяин озера». «Хозяина тайги» представляли в двух образах: в образе молодого мужчины или в образе старика с белой бородой. Также в мифах существует «Хозяйка тайги» в образе молодой, красивой женщины. Косы её богато убраны ценными украшениями. Конь хозяйки украшен серебряной сбруей. «Хозяйка тайги» может неожиданно появиться на коне или без него, может неожиданно исчезнуть. «Хозяин тайги» и «Хозяйка тайги» любят слушать песни, сказки, а также игры на национальных инструментах – хомусе, бызаанчы. Понравившемуся человеку они дарят свои богатства.

Тувинцы, как и другие народы, прошли через тотемизм. Культурными животными для тувинцев были бурый медведь, белый волк, старый козерог, бурундук и некоторые другие [3]. Мифологическое сознание тувинцев особенно почитало медведя. Во время охоты всех животных называли иносказательно, чтобы не услышали духи. Например, медведя («адыг») называли «хайракан» (в смысле «владыка»), соболя – «чараш ан» [4]. Конечно, в мифах много фантазий. Однако содержание мифов связано с непосредственной жизнью народа. Мифы тувинцев, в частности, отражают субъект-субъектное отношение к природе.

Большой вклад в сохранение уникальной природы Тувы вносит заповедник «Азас». Заповедник – «Азас» – на площади 337 290 га был основан в январе 1985 г. Заповедник был создан для сохранения и изучения в естественном состоянии типичных и уникальных экологических систем Тоджинской котловины и обрамляющих её гор, охраны генофонда растительного и животного мира Тувы и в целом Алтая-Саянского экорегиона. Природные комплексы сохранились в естественном состоянии, и «Азас» по полному праву выполняет функции эталона природы.

История создания первого заповедника тесно связана с изучением и охраной эндемики Тувы – тувинского бобра, объекта Красных книг РФ и РТ.

В 1995 г. доктором биологических наук А. П. Савельевым была разработана специальная научная программа «Тувинский бобр». Научная группа А. П. Савельева, с участием специалиста из Германии

профессора М. Штуббе, выполнила обследование популяции тувинского бобра на реке Азас, включая его биологию, экологию и генетику, таким образом, они провели предварительную работу по расселению бобра в Туве. На р. Азас к 2002 г. жили 68 бобров в 22-х поселениях. В 2003–2004 гг., по разрешениям Минприроды РФ, названные специалисты отселили 17 бобров на р. Белин в Каа-Хемский район Тувы. Осеннее обследование 2005 г. показало, что «переселенцы» прижились. Разработан план мероприятий по расселению аборигенного бобра в бассейне Верхнего Енисея [5].

В границах заповедника оказались две традиционные тропы пешего и конного перемещения к аржанам и летним пастбищам, часть оленьих пастбищ и охотничье-промысловых угодий. За тридцать шесть лет существования заповедник «Азас» гармонично вписался в социально-экономическую структуру Тоджинского кожууна.

Многие жители Тувы считают, что надо закрыть золотодобывающие артели на территории Тоджинского кожууна, которые наносят вред природе, несмотря на то, что артели приносят большой доход в бюджет республики. Жители уверены, что район может прокормить себя и даже принести прибыль пушшиной и рыбой. Для этого нужно развивать все виды туризма, в том числе охотничий и рыболовный. А сегодня из-за загрязнения воды рыбы стало ощутимо меньше в реках Сыстыг-Хем и Хамсара.

Большим успехом пользуются у тувинцев целебные источники, озёра. Они считаются священными местами. Отдыхающие берут с собой лоскутки материи для того, чтобы подарить их «духу» священного дерева, растущего возле минеральных источников, молочные продукты для угощения «духов» местности.

Многие тувинцы считают, что во время лечения минеральными источниками человек должен вести благопристойный образ жизни. Например, можжевельник традиционно считается священным растением. Категорически запрещается выдергивать можжевельник с корнями, ломать у основания, следует брать только отдельную веточку, бережно отделяя от основного ствола. При этом человек, рвущий можжевельник, совершает определенный сакральный ритуал общения с духом дерева.

Хотя для современной культуры характерно субъект-объектное отношение к природе, некоторые традиционные природоохранные традиции сегодня продолжают развиваться жителями Тувы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Даваа, Е. К. Отношение человека к природе в традиционной культуре тувинцев // Этносоциальные процессы в Сибири: тематический сборник/под ред. Ю. В. Попкова. – Новосибирск, 2001. – Вып. 4. – С. 180.

2. Даваа, Е. К. Историческое развитие тувинцев-тоджинцев (1914 Г. – начало XXI В.): дисс. ... канд. ист. наук / Кемеровский государственный университет. – Кызыл, 2011. – С. 120.

3. Кенин-Лопсан, М. Б. Традиционная этическая культура тувинцев. – Кызыл, 2006. – С. 15.

4. Там же. – С. 173.

5. Даваа, Е. К. Отношение человека к природе в традиционной культуре тувинцев // Этносоциальные процессы в Сибири: тематический сборник/под ред. Ю. В. Попкова. – Новосибирск, 2001. – Вып. 4. – С. 3.

СЕМАНТИКА ТАНЦА И СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПЛАСТИКА В ОБЯДОВОЙ СИСТЕМЕ ТУВИНЦЕВ

Пляска, как первооснова танца, была неотделима от обрядового ритуала тувинцев. Несмотря на полемику об отсутствии танцевальной культуры в среде кочевых народов, по настоящее время сохранились древние образцы танца в Туве: «хамның самы» (пляска шамана); «девиг» – ритуальная пляска в системе мужских состязаний; цам или сам – буддистская мистерия с масштабными танцевальными сценами в масках. Также существует мнение, что в тувинском языке нет эквивалента слову танец [1]. В данной статье мы попытались рассмотреть понятия, связанные с танцем, и установить кинетическую семантику в традиционной танцевальной культуре тувинцев.

В тувинском языке значение слова *самнааш* «орлиное перо» образовалось от *сам* «танец» [2]. В данном случае, это метонимия, слово связано с ритуалом камлания и имеет отношение к обрядовому действию шамана. Орлиные перья – *самнааш* пришивались на обрядовый костюм и головной убор, в которых шаман исполнял камлание. Далее, таким же образом от слова *сам* образовалось слово *самнаар* «танцевать» и оно имеет несколько значений. Во-первых, когда говорят «бежать», «резвиться», «подпрыгивать» о животных, используют слово *самнаар*. Во-вторых, «подпрыгивать от радости» – *самнаар*. В-третьих, «перед взлётом бежать, взмахивая крыльями» (о птице) – *самнаар*. Кроме того, ритуальная пляска, исполняемая во время национальной борьбы *хуреш*, называется *самнаар*. Также *самнаар* означает исполнение танца-пантомимы буддистскими монахами в масках. И наконец, шаманская пляска называется *самнаар* [3]. Надо отметить, в исследованиях И. О. Ондар тоже представлены несколько слов применимых к понятию «тувинский танец». В рамках нашей статьи мы рассмотрели определения танца, которые имеют связь с обрядово-ритуальной практикой.

Таким образом, в знаковой системе шаманского культа орлиное перо – есть магический символ. Слово *самнааш* – знак со смысловой нагрузкой, связанной с представлениями о деятельности шамана. Шаман свою ритуальную мистирию сопровождает пластическими движениями, и подобным образом во время буддистской мистерии Цам ее участники исполняют танцевальное действие в комплексе большого религиозного служения. *Самнааш*, «орлиное перо», перья эти нашиваются на обрядовый плащ, в котором шаман камлал. Слово *сам* укрепилось в языке как понятие о танце, который виделся тувинцам сопутствующим элементом магического действия шамана. Значит, *самнаар* «прыгать, кружиться, подпрыгивать, исполнять различные движения во время обряда камлания», обозначает пластическое действие – танец [4]. Отсюда, *самнааш* – это перья для ритуального одевания шамана.

Любопытный пример, слово *хамнаарак* «жаворонок» имеет общий корень со словом *хам* «шаман» [5]. В тувинском языке слово *хамнаарак* (*хамнай аарак*)

«жаворонок» интерпретируется как «будто пляшет шаман». Птица *хамнаарак* «жаворонок» подпрыгивает, кружится вокруг самки во время брачных игр, как шаман во время камлания. В тувинском языке слово *хамнаарак* имеет также значение «юла, волчок» [6]. Здесь, на наш взгляд, аналогично слову *самнааш*, в слове *хамнаарак* смысловая нагрузка устойчиво сохранила шаманское действие. Более того, в этимологическом словаре тюркских языков авторы полагают, что анализ производных слов от *қам* (*хам*) позволяет раскрыть более старое содержание этого тюркского слова, именно в якутском диалекте *хамна*: – «двигаться в путь» по указанию авторов имеет эвфемистическое значение «камлать, шаманить». Э.К. Пекарский приводит такие значения как «двигаться, шевелиться, ходить, трогаться, колебаться, раскачиваться, трепетать (приходить в содрогание)» и сопоставляет якутскую глагольную основу с тюркским *хамна* «парить в воздухе (о птице)». Авторы словаря также отмечают: «Если учесть, что для глаголов на -ла типично значение «осуществлять действие, названное производящей основой», то в хакасском *хамна* – «камлать» и его соответствиях следует усматривать производящую основу *хам* «действие шамана». *Қам* и *қамла* – отражают ритуальные движения шамана, характерные признаки которых, по всей вероятности, отражены в якутском диалекте *хамна*: – «камлать», это – архаизм, который передаёт характерные движения во время действия шамана» [7]. Следует отметить, что и в тувинском языке аналогично слово *хамна* переводится как «камлать».

Далее, рассмотрим пример из тувинской народной сказки: *Самнаан дуруяа дег салбараңайнып чоруп-турлар эвеспе* – Подобно танцующим журавлям двигались вприпрыжку. Ещё один пример из народной сказки тувинцев: *Чанагаш-оол тотпаан боду орта тодуп, сааскан кежи чагызы-биле салбараңайнып дешкилеп...* – Чанагаш-оол насытившись, в шубе из сорочьей шкуры вприпрыжку пустился в пляс... В данных примерах примечательно то, что слово *салбараңайнып* предоставлено с суждением о танце. В первом *самнаан салбараңайнып* (самнап «в танце»), во втором *салбараңайнып дешкилеп* (девип «в пляске»). Слово *салбараңайныр* означает «шевелиться, колебаться, двигаться» [8]. В якутской танцевальной терминологии есть название старинного обрядового кругового танца, аналогично тувинскому слову *салбараңайныр*, танец «сэльбиреске». В этом танце, «исполнители имитировали движения лошади» [9]. По мнению Стручковой Н.А., имитация в подражании лошади выражает представление об образе Солнца, когда его олицетворяли с небесным животным [10].

Вернёмся к слову *хамнаарак* – юла или волчок крутится, при этом, как известно, предмет, который вертится, имеет ось-центр. Обозначена фигура, а именно круг – древнейший символ. Самец выпля-

сывает вокруг самки, она в свою очередь является неким центром, вокруг которого совершается действие. Круг – древняя форма, в центре сакральный символ, а кинетика древнего мужского танца – *деви* подтверждает это, танец завершается обязательным ходом движения по кругу. В данном контексте образ объекта почитания незримо условный, кинетический компонент ритуала – круг, завершающая фигура исполнителя *деви* – движение вокруг своей оси. Стоит отметить, в тувинском языке у глагола *девиир* «плясать», возможно, существует более древняя форма. Этимологический словарь тюркских языков разъясняет слово *деви* как «вращать, кружить, вертеть», в котором значение кругового движения основное [11]. Как отмечают некоторые исследователи, происхождение *деви* следует связывать с соляными культурами [12]. На этом основании можно предположить, в слове *деви* (сущ.) закреплена формула древнего поклонения, которая метафорически повторяет образ, продублированный в форме кругового движения, существующий как обязательный элемент в танцевальном ритуале борцов [13]. Значение слова *деви* (сущ.) – исполнить пляску во время национальной борьбы «хуреш» в словаре, составленном Б. И. Татаринцевым отмечено: «Глагол может быть сопоставлен с тюрк. *деп-теп* – «лягаться, брыкаться, топтать» и тув. *теп*-, означающим и «танцевать, плясать»» [14]. Примечательно, в якутском языке слово *тепсен*, Н. А. Стручкова связывает с ездовой хлынью лошади [15]. Значит, в слове *деви*, сопоставимом с древнетюркским *деп-теп* «лягаться, брыкаться, топтать», тувинским *теп*-, *тевер*- «лягать, пинать, бить ногой» следует рассматривать первооснову понятия танец, пляска. В данном случае «топтанье ногами» означает подражание, уподобление движению топоту сакральных животных. В связи с этим следует отметить, в народе существует выражение: «*чаза тевер*», что значит «хорошо сплясать», дословно – «пинать» землю ногами [16].

Исследователи круговых танцев Сибири и Северной Азии в традиционной обрядовой системе выделяют сакральную атрибутику. Известно, «у тюрко-монгольских народов культ коня был тесно связан с культом Мирового Дерева» [17]. Аналогичную сакральную вертикаль у якутов символизировала коновязь, вокруг которой исполняли хороводные

танцы, и таким образом возникала связь с высшими божествами. В бурятской обрядовой культуре аналогичной божественной вертикалью служила гора, вокруг которой совершались хороводные танцы «ёхор». При этом исполнители в последней части танца должны были стремиться ввысь, т. е. подпрыгивать. На наш взгляд, в ритуальной пляске «деви» вертикаль обозначена условно. «Девиг» – это посвящение, поклонение, стремление уподобиться крылатой птице, по окончании которого, обязательно действием является «кормление» божества, а именно подбрасывание вверх белой пищи «как чем». В отличие от бурятского «ёхора», якутского «осоухая», сформировавшихся как коллективный хороводный танец-ритуал, тувинский танец «деви» традиционно сложился как соло-исполнение, ритуальное танцевальное обращение происходит от лица – представителя рода. Стручкова Н. А. отмечает, что в круговом хороводном танце скотоводческих народов в форме замкнутого круга синкретически воплощены сразу несколько мотивов. В кинетическом тексте «деви» можно усмотреть воплощение мотивов поклонения божествам, стремления показать полёт – движение по кругу, по ходу солнца, подражания почитаемому божеству, обращения с просьбой о ниспослании удачи.

Итак, в связи с вышесказанным, определения *теп* и *деви* «пляска», на наш взгляд, более древние, чем схожие определения *самнаар*, *сам*, появившиеся в языке с приходом буддистской религии. В семантике слов *теп* и *деви* обнаружены наидревнейшие формы пластики, следы мотива поклонения древним божествам. Определения *хам*, название птицы *хамнаарак* у тувинцев и глагол *хамна* в якутском диалекте, а также, косвенно, слово *салбаранайныр*, сопоставимое с якутским названием древнего танца «сэльбиреске», указывают на следующее: 1) наличие в тувинском языке соответствующей «звериной» танцевальной терминологии; 2) действие шамана, как отражение сакрального понятия о пляске, танце; 3) культурную общность пластических мифологических представлений скотоводческих народов в древности. На наш взгляд, в семантике рассмотренных определений выражено танцевально-плясовое действие, которое выражается в символической пластике синкретически воплотившее комплекс древних поклонений.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ондар, И. О. Начальный этап в истории хореографического образования в Туве // Культура Тувы: прошлое и настоящее. – Кызыл, 2012. – Вып. 3. – С. 90–93.
2. Толковый словарь тувинского языка. – Новосибирск, 2011. – Т. II. – С. 631.
3. Там же. – С. 633.
4. Там же.
5. Тувинско-русский словарь. Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1953. – С. 448.
6. Там же. – С. 449.
7. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «-К» «-К». – М.: «Языки русской культуры», 1997. – С. 241.

8. Толковый словарь тувинского языка. – Новосибирск, 2011. – Т. II. – С. 622.
9. Стручкова, Н. А. Семантика основных движений якутского хороводного танца осуохай: дисс. ... канд. ист. наук. – Якутск, 2000.
10. Там же.
11. <http://altaica.ru/LIBRARY/edtl.php> (дата обращения: 10.10.2016 г.).
12. Ондар, И. О. Начальный этап в истории хореографического образования в Туве // Культура Тувы: прошлое и настоящее. – Кызыл, 2012. – Вып. 3. – С. 90–93.
13. Санчай, Ч. Х. «Танец орла» – духовно-художественное наследие тувинского народа // Новые исследования Тувы. – 2014. – № 1.

14. Татаринцев, Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. – Новосибирск, 2002. – Т. II. – С. 114.

15. Стручкова, Н.А. Семантика основных движений якутского хороводного танца осуохай: дисс. ... канд. ист. наук. – Якутск, 2000.

16. Тувинско-русский словарь. Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1953. – С. 392.

17. Дашиева, Л.Д. Бурятский круговой танец ёхор: историко-этнографический, ладовый, ритмический аспекты: дисс. ... канд. искусствоведения // – Новосибирск, 2007. – С. 256.

М. Дж. Тезич

ШАМАНИЗМ КАК ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СРЕДА И ИДЕНТИЧНОСТЬ (на примерах Республик Бурятия и Тыва)

В рамках национально-культурного возрождения, религиозные организации становятся главным субъектом обсуждения в вопросе этно-культурной среды и института социализации, усиливающим осознание этнической идентичности молодёжи. Наряду с этим, Министерства культуры каждой республики в рамках национально-культурного возрождения организуют различные народные фестивали и праздники, цель которых не только в образовании этно-культурной среды, но и в увеличении национальной солидар-

ности. В рамках данных мероприятий (спортивных и музыкальных фестивалей, праздников), протонациональные элементы (религиозные символы и обряды, традиции, обычаи, традиционные костюмы, песни, спорт и истории) активно используются для укрепления национального единства.

Таким образом, шаманизм является одной из влиятельных опор этнокультурной среды, который влияет на укрепление этнического представления.

Теоретический подход

В начале XX в. одним из первых российских теоретиков, который обратил внимание на проблему «этноса», был С.М. Широкогоров (1923). По его мнению, этнос представляется как – *группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других групп* [1]. В настоящее время М.Н. Росенко определяет понятие «этнос», таким образом – этнос: *«...исторически сложившаяся устойчивая биосоциальная общность людей, характеризующаяся специфическими биологическими и социальными особенностями: общностью языка, культуры и психологии, а также сознанием своей общности и самосознанием. Этносу присущи общность происхождения, исторического прошлого, общие традиции, обычаи, нормы поведения, обряды, привычки, наличие специфических механизмов передачи от поколения к поколению навыков и способов жизнедеятельности народов во всех сферах общественных отношений...»* [2].

Социокультурная среда (язык, обычаи, традиции) играет важную роль в функционировании этноса, через которую он может аккумулировать и воспроизводить свой коллективный опыт и передавать его из поколения в поколение.

Аналогично мы определяем понятие этноса в рамках врождённого «примордиального» представления [3]. Врождённое «примордиальное» представление определяется как социально приобретенное явление, которое формируется через социализацию. В этом процессе человек устанавливает осознание принадлежности к нормам своего окружения. Но так же этот феномен является врожденным, так как окружение в котором личность рождается, воспринимается как изначальное свойство. Сущность врожденного представления меняется в связи с трансформацией субъективного мнения (субъективность) под влиянием социального действия и постоянно возрождается в новых поколениях [4].

Шаманизм стал одним из влиятельных факторов для политики национально-культурного возрождения в республиках Бурятия и Тывы.

Результаты наших исследований в республиках Бурятия и Тыва выявили, что этническая идентичность, традиция и религия являются взаимосвязанными понятиями. Так же как буддизм и шаманизм являются важным компонентом этнокультурной структуры Бурятии и Тывы. Иными словами, религия как носитель обычаев и традиций, образует социокультурную среду. Это является важным компонентом для социализации молодых поколений.

Роль шаманизма в Республике Бурятия

Исследователи А.А. Елаев, Т.М. Михайлов и Г.Р. Галданова связывают шаманизм с этнической идентичностью бурят. А.А. Елаев [5] считает, что шаманизм – национальная религия всех бурят. По мнению Т.М. Михайлова, после распада социалистической системы для многих бурят шаманизм стал символом, ассоциирующимся с национально-этническими ценностями. Шаманизм как миро-

воззрение удовлетворяет культурно-идеологические требования современных бурят. Поэтому, по мнению Т.М. Михайлова [6], «традиционная религия бурят» может отождествляться с шаманизмом. Г.Р. Галданова [7] также, подчеркивая объединяющую силу религии, считает, что шаманизм для определенных частей бурят может стать национальной религией. По мнению Т.М. Михайлова, для сохранения этни-

ческого бытия народа и его физического и духовного здоровья, шаманское духовенство является необходимостью [8].

Со второй половины 1980-х гг. в Бурятии шаманские практики принимают современную форму. Появились шаманские организации, первая была создана в 1993 г., – Всебурятская ассоциация шаманов «Хэсэ Хэнгэрик». В последующие годы появились и другие шаманские центры, такие, как «Боо Мургэл», «Лусад» и «Тэнгэри» [9].

В настоящее время шаманские общества проводят регулярные обряды *тайлганы* осенью, весной и летом. В этих *тайлганах* происходит поклонение божествам, духам предков и хозяевам местности [10]. Некоторые из этих обрядов: «поклонение 13 богам на Ольхоне», «поклонение хозяину Селенги» и «поклонение хозяину воды» ... и т.д. [11].

Практики шаманизма в Бурятии можно определить как реконструкцию прошлых традиций в новых условиях. Это понятие может рассматриваться различными способами.

Самым важным отличием шаманов, служащих в современных организациях, является их социальный статус. Общие характеристики этих людей можно определить так: они имеют высшее светское образование и работают в светских учреждениях – вузах, школах, библиотеках, административном аппарате, но одновременно с этим они так же являются шаманами [12]. То есть новое шаманское движение имеет интеллектуальную структуру. Таким образом, в интеллектуальном измерении шаманские мероприятия приобрели другой смысл. Например, в мероприятиях шаманских организаций проявляется интерес к таким проблемам как национальная и этническая идентичность.

Важной отличительной характеристикой современного типа шаманского общества является организация научных конференций к изучению этой темы. На научных конференциях исследуются философские, исторические, религиозные аспекты шаманизма [13].

Шаманские собрания преобразились в международные шаманские фестивали. Наиболее важное шаманское собрание среди них – ежегодный международный фестиваль – проводится с 2002 г. на Байкале, на острове Олохон, который шаманистами считается сакральным сердцем Сибири. В фестивале, кроме шаманов из Бурятии, участвуют шаманы из других республик Сибири (Якутия, Алтай, Тыва, Хакасия), а так же шаманы из США, Германии, Великобритании, Китая и Монголии [14].

Другая особенность современного шаманства – это участие в проблеме сохранения природы и сакральных мест. Природа и сакральные места являются священными для шаманства, их сохранение становится приоритетом. Религиозные обряды для сохранения природы и сакральных мест укрепляют этническую идентичность.

Для организации обрядов шаманы и другие участники из различных сакральных мест встречаются в разных районах Бурятии. Шаманские обряды по-

клонения служат сохранению древнейших культовых мест и природы, которые считаются сакральными сферами Бурятии. Благодаря работе религиозных организаций, проблема защиты культовых объектов и сакральных мест бурят всегда остается актуальной [15]. В качестве примера можно отметить проведение в 2003 г. бурятскими шаманами совместного обряда в Тункинском, Закаменском и других районах Бурятии для защиты сакральных мест, которые попали под угрозу исчезновения из-за планов строительства нефтяной трубы [16]. В рамках этих мероприятий молодёжь осознает значение природы для их предков. Таким образом, современные религиозные организации являются социокультурной средой социализации молодёжи.

В настоящее время начата работа в области решения проблемы создания территории традиционного природопользования в Кижингинском районе Республики Бурятия. При поддержке этнологической экспертизы комиссия сосредоточила свое внимание на защите исконной области обитания, традиционного образа жизни, хозяйствования и промыслов коренных народов [17].

Шаманские обряды также использовались в политических действиях. Например, *тайлаганы* проводились для национального объединения всех бурят. Объединение совершилось путем создания совета общин, который объединяет представителей Бурятии, Иркутской области и Забайкальского края. Объединение священнослужителей необходимо не только для проведения обще бурятских обрядов – *тайлаганов* и игр, но и для решения общенациональных проблем. Например, в прошлом тайлаган был использован для выдвижения политического требования против объединения Усть-Ордынского Бурятского автономного округа и Иркутской области [18].

Еще одной чертой *тайлаганов*, значимой для бурятской этнической идентичности и социализации молодёжи, является их проведение в важные исторические даты, благодаря чему сохраняется коллективная память бурятского народа. Так, в 2002 году был проведен *тайлаган* в честь 840-летия со дня рождения Чингисхана [19]. Религиозным обществом «Тэнгэри» были проведены мероприятия по поводу 350-летия со дня присоединения бурят к Российскому государству, а также в честь 300-летия поездки хори-бурят к Петру I в 1702–1703 гг. [20]. Также можно упомянуть *тайлаган*, посвященный 325-летию национального героя бурят – Ажда-удаган.

В ходе нашего исследования в религиозном центре «Тэнгэри» мы наблюдали, что во время религиозного обряда активно используется бурятский язык. Вся коммуникация между шаманами и остальными участниками осуществлялась на бурятском языке. Один из информантов, (шаман) не знающий бурятский язык, рассказал, что он не участвует в обряде, потому что тот совершается на бурятском языке. Другой интересный факт, который мы могли наблюдать, состоял в том, что шаманские общества сохраняют исчезающие племенные идентичности.

Схожие процессы мы наблюдали в Республике Тыва. Влияние и престиж религии стали значимыми в Тыве.

В январе 1992 г. было создано первое объединение шаманов в Тыве – Дунгур (Бубен) под руководством М.Б. Кенин – Лопсан [21]. Появились и другие шаманские центры: Кузуунгу-ээрэн (Зеркало), Солангы-ээрэн (Звезда), Тос- Дээр (Девять небес) и Адыг ээрэн (Дух медведя) [22].

Изменение формы шаманства и причины открытия шаманских обществ есть в репортаже «Дух медведя» на сайте «Tuva online» мая 2008: «... *традиционно шаманы одиночки. И раньше встреча шаманов всегда порождала соперничество ... Да, но времена изменились, сам тувинский народ изменился. Раньше мы были кочевниками и не вели оседлый образ жизни. А сейчас появились города, села. Шаманы вынуждены приспособливаться, создавать общества, чтобы не допускать в свои ряды самозванцев, чтобы помочь друг другу*» [23].

Современные условия вынуждают шаманов создавать общества, чтобы бороться за этнокультурные ценности тывинцев. Лучшим способом борьбы за этнокультурные ценности является формирование шаманских организаций или участие в международных шаманских организациях.

«Адыг ээрэн» («Дух медведя») шаман Кара-оол Долцун-оол утверждает, что: «... сегодня в Тыве идет опасная тенденция к бездуховности нации, потому что утрачиваются традиции и обычаи предков ... Суть проблемы в сохранении жизни нашего и будущих поколений. Мы должны сохранить будущую жизнь на Матери Земле, не разрушая природу, а живя в гармонии с ней со всем людьми на планете» [24]. В рамках этого, в республике активно действуют все шаманские организации. На этих мероприятиях (международных или местных), кроме молений, организуются конференции о шаманизме, в которых принимают участие известные тувинские музыканты и музыкальные коллективы такие, как: «Тыва Хогжум», Чодураа Тумат, Каоа-Кат Соян, Откун Достай – организуются экскурсии в районы, которые почитаются как святые места.

Некоторые из этих мероприятий были организованы в Кызыле, например Международный шаманский фестиваль «Бубен мира» в 2009 г [25]. В рамках фестиваля организовывались экскурсии в сельские районы Тывы (символы язычников мира можно встретить в западных Улуг-Хемский и Чаа-Хольский районах). В этих сакральных местах были проведены обряды, ритуалы единения с природой, призыва добрых духов.

Другой фестиваль – Вторая Международная научно-практическая конференция «Этнопедагогическое наследие народов Сибири и Центральной Азии». Фестиваль был организован обществами «Дунгур» (Бубен), «Адыг ээрэн» (Дух медведя), «Тос Дээр» (Девять небес) в пригороде Кызыла в 2009 г. На фестивале Монгуш Кенин-Лопсан и другие шаманы выражали беспокойство о будущем тувинского общества [26].

Ученого тревожит, что многие из добрых традиций старой Тувы – любовь к детям, почтение к старшим, бережное отношение к природе сегодня забываются. «Очень многое зависит от родителей, – говорит Кенин-Лопсан. – Этнопедагогика черпает секреты воспитания в традициях и опыте, проверенных поколениями. Один из ключей в приобщении к обычаям и традициям предков – это сохранение материнского языка» [27].

В программе фестиваля была представлена национальная кухня – «экологически чистая традиционная пища тывинских кочевников». А в следующие два дня участники конференции проводили полевые исследования в Тес-Хемском и Тандинском кожуунах [28].

Похожие церемонии можно наблюдать в труднодоступных районах Тывы, например: в 2007 г. во время археологических раскопок в древнем городище на озере Тере-Холь шаманское общество «Адыг ээрэн» (Дух медведя) с делегацией Камбы-ламы республики проводили обряд и общались с духами [29].

По мнению И.Т. Ондара, роль шамана и ритуально-обрядовых практик шаманства имеют особое место в индивидуальном и коллективном сознании этноса и психики верующих-шаманистов. И.Т. Ондар считает, что в современном обществе, шаманизм воздействует на этническое сознание и самосознание всего населения Тывы [30].

Исследователи нередко подчеркивают, что мировоззрение шаманизма (богатая мифология), культура и его определенный стиль в искусстве (скульптуре, орнаментике, музыке) породило величайшую этническую традицию. Все это образует основную культуру наследия этноса [31].

Известный ученый и шаман Кенин Лопсан, считает что корни современных тывинцев и других тюрков восходят к древним тюркам. Древние тюрки имели шаманскую веру. И все надписи, которые древние тюрки оставили в Тыве, написаны шаманами. Кроме этого наследия, шаманизм содержит в себе особую древнюю шаманскую культуру: «*шаман – великий музыкант, великий танцор, великий астролог*» (Кенин Лопсан) [32]. Таким образом, многие культурные ценности сохранились в шаманизме. Шаманизм как социальный институт сохранил древнюю культуру и донес ее до нашего времени [33]. Возрождение шаманизма в Тыве и деятельность организаций вносит вклад в развитие и укрепление социокультурной среды.

Тувинский шаманизм – этно-экологическая форма ранней религии, которая основана на охране природы. Религиозно-мифологическое представление шаманизма сосредотачивалось в рамках ритуальных обрядов между человеком, социальной группой и природой. Поскольку духовно-культурные характеристики шаманских верований основаны на природных объектах (горы, реки, леса, озера), они имели хозяев, и эти места причислялись к сакральным местам. И человек становился ответственным перед духами-хозяевами за сохранение природы. Природный

парк Ергаки, который находится в горном массиве Западных Саян, один из примеров сакральных мест. Согласно тывинским поверьям, это место предназначено исключительно для богов и шаманов и заходить на территорию Ергаков обычным людям нельзя. Много легенд и сказок сложено о Ергаках. В прессе Ергаки описывается как «Сибирская Шамбала» [34].

Еще один пример – это озеро Тере-хол. Перед началом археологических работ на древнем городище были проведены шаманские и буддистские обряды.

Местные жители настаивали, что без «доверенности» с местными духами приступать к работам нельзя. Поэтому в день открытия археологической экспедиции в лагерь приехали шаманы общества «Адыг ээрен» (Дух медведя) и Камбы ламы республики [35].

Участвуя в праздниках и обрядах, шаманы помогают сохранению и возрождению национального наследия. В Республиках Бурятия и Тыва шаманизм играет роль в строительстве этнокультурной среды.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Широкогоров, С.М. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – Шанхай, 1923. – С. 5–6.

2. Росенк, М.Н. Нации и этносы в современном мире: Словарь-справочник. – СПб., 2007. – С. 132.

3. Тезич М. Дж. Рассмотрение русской (советской) теории этноса через конструирующую перспективу «примордиальный конструктивизм» Общество, среда, развитие. – СПб., 2013. – № 4. – С.112.

4. Там же.

5. Елаев, А.А. Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. – М., 2000. – С. 296.

6. Михайлов, Т.М. Бурятское возрождение и «россиянизация» // Проблемы истории и культурно-национального строительства в республике Бурятия. – Улан-Удэ, 1998. – С. 114.

7. Галданова, Г.Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). – М.-Улан-Удэ, 1998. – Вып. 3. – С. 44.

8. Михайлов, Т.М. Бурятское возрождение и «россиянизация» // Проблемы истории и культурно-национального строительства в республике Бурятия. – Улан-Удэ, 1998. – С. 14–115.

9. Намсараева, С.Б. Политический аспект религиозной жизни современной Бурятии // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. – М., 2008. – С. 66.

10. Там же. – С. 67.

11. 21 августа в Бурятии поклонятся хозяину Селенги 20.08.2010 http://www.vtinform.ru/vti/138/48629.php?sphrase_id=816616 (дата обращения: 10.08.2011); Шаманы мира попросят удачи и благополучия для байкальской земли // Восток Теле Информ (дата обращения: 23.07. 2009); Шаманы Бурятии поклонятся 13 богам на Ольхоне // <http://www.vtinform.ru/vti/138/47822.php> (дата обращения: 28.06.2010); Восток Теле Информ Шаманы Бурятии поклонятся хозяину воды // http://www.vtinform.ru/vti/148/44263.php?sphrase_id=816616 (дата обращения 15.10.09).

12. Жуковская, Н.Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. – М., 2008. – С. 27.

13. Шаманы Усть-Орды совместно с учеными БГУ будут изучать древнейшую бурятскую веру // http://www.vtinform.ru/smi/126/49856.php?sphrase_id=816616 (дата обращения: 10.11.2010); Шаманы Бурятии проведут конференцию в честь даты «350» // http://www.vtinform.ru/vti/198/51710.php?sphrase_id=816616 (дата обращения: 22.03.2011); Восток Теле Информ. Баир Цырендоржиев: шаманами рождаются Александра Шагдарова // http://www.vtinform.ru/interview/48638.php?sphrase_id=816616 (дата обращения: 20.08.2010); Шаманы Бурятии проведут научно-практическую конференцию // [http://www.infpol.](http://www.infpol.ru/news/673/65456.php?sphrase_id=222212)

[ru/news/673/65456.php?sphrase_id=222212](http://www.infpol.ru/news/673/65456.php?sphrase_id=222212) (дата обращения: 22.03.2011).

14. Шаманы Бурятии проведут научно-практическую конференцию // http://www.infpol.ru/news/673/65456.php?sphrase_id=222212 (дата обращения: 22.03.2011); Информ Полис. Шаманская консолидация // http://www.infpol.ru/news/673/19577.php?sphrase_id=222212 (дата обращения 20.05.2009); Шаманы мира попросят удачи и благополучия для байкальской земли // http://www.infpol.ru/news/673/21804.php?sphrase_id=222212# (дата обращения: 24.07.2009).

15. Шаманы Бурятии протестуют против освоения Озерного месторождения полиметаллов // http://baikalmedia.ru/news/conflicts/23648/?phrase_id=2103791 (дата обращения: 20.07.2006); В Бурятии вновь пройдет обряд поклонения «Табан хурган» // http://www.rb03.ru/news/index.php?ELEMENT_ID=12450&sphrase_id=32223 (дата обращения 14.06.2009).

16. Там же.

17. В Бурятии создают территории традиционного природопользования // <http://www.csipn.ru/glavnaya/novosti-regionov/2144-v-buryatii-sozdayut-territorii-traditsionnogo-prirodopolzovaniya#V4s4RFdEZ-W> (дата обращения: 17.07.2016).

18. Шаманы протестуют против референдума по объединению Иркутской области и Усть-Ордынского Бурятского округа // <http://www.sova-center.ru/religion/news/authorities/elections/2006/04/d7818/> (дата обращения: 05.06.2016).

19. Жуковская, Н.Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // Религия в истории и культуре монголо-язычных народов России. – М., 2008. – С. 30.

20. Шаманы Бурятии проведут конференцию в честь даты «350» // http://www.vtinform.ru/vti/198/51710.php?sphrase_id=816616 (дата обращения: 10.09.2016).

21. Жуковская, Н.Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // Религия в истории и культуре монголо-язычных народов России. – М., 2008. – С. 34.

22. Самушкина, Е.В. Символические и соционормативные аспекты современного этнополитического движения республик Алтай, Тыва, Хакасия. – Новосибирск, 2009. – С. 272.

23. Дух медведя Евгений Антуфьев, «Центр Азии» 24 мая 2008 г. // http://www.tuvaonline.ru/2008/05/24/1721_kara-ool.html (дата обращения: 12.10.2016).

24. Антуфьева, Н. Шаманы Ждут Бубен Мира // Центр Азии. – 2009, 30 января. – № 4.

25. Международный «Бубен Мира» отправился в путешествие по сельским районам Тувы // http://www.tuvaonline.ru/2009/06/03/0630_buben.html (дата обращения: 11.11.2016).

26. Шаманы Тувы провели мастер-класс этнопедагогика // http://www.tuvaonline.ru/2009/07/10/5557_etnopedago.html (дата обращения: 20.09.2015).

27. Там же.

28. Там же.

29. Шаманы общества «Адыг ээрен» общались с духами Пор-Бажына \ http://shamanstvo.ru/news_shaman/2007/news-18.htm (дата обращения: 21.09.2015).

30. *Ондар, Т.* Тувинский шаманизм и экологическое сознание // Тувинская Правда. – 2003. – № 90 (15742).

31. *Монгуш, М.В.* Религия в истории и современной культуре тувинцев // Религия в истории и культуре монгольских народов России. – М., 2008. – С. 237.

32. *Тезич, М. Дж.* Социокультурные факторы динамики этнической идентичности Бурятии и Тывы – национальные элиты и университетская молодежь. Lambert Academic Publishing. – 2013. – С. 140.

33. Там же.

34. Сибирская Шамбала \ <http://www.tuva.asia/news/turegions/8261-ergaki.html> (дата обращения: 07.07.2016).

35. Шаманы общества «Адыг ээрен» общались с духами Пор-Бажына \ http://shamanstvo.ru/news_shaman/2007/news-18.htm (дата обращения: 08.08.2015).

Т. Е. Санжиева

КРЕЩЕНИЕ ХОРИНСКИХ БУРЯТ ПО МАТЕРИАЛАМ СТЕПНОЙ ДУМЫ

Хоринские буряты – самая крупная бурятская этническая группа в Забайкалье. Сохранилось много преданий об этногенезе хоринских бурят. Большинство из них говорят о прародителе бурят Бухэ-нойоне, у которого было три сына: Булагат, Эхирит и Хори. Двум старшим сыновьям он выделил западные земли, а младшему Хори – южную часть Байкала. Вокруг этнонима *Хори* (*Хоридой*, *Хоридой-мэргэн*) сложились этнологические мифы в разных вариациях. Наиболее распространенным является предание о том, что Хори пошел на восток, на острове Ольхон озера Байкал он увидел лебедей, которые ударившись оземь, превратились в прекрасных девушек и стали купаться. Взяв одно из оперений, он вынудил девушку остаться с ним. Вдвоем они перешли Байкал и стали жить на восточном берегу озера. У них родились 11 сыновей и 2 дочери [1]. Сыновья стали родоначальниками одиннадцати хоринских родов.

Хоринская Степная дума, созданная по реформе М.М. Сперанского, Уставом об управлении инородцами 1822 г., была открыта в 1825 г. и закрылась самой последней в 1903 г. В Государственном архиве Республика Бурятия хранится Фонд № 8 «Хоринская Степная дума» в четырех описях и 2719 делах за 1786–1902 гг. В фонд входят документы делопроизводства Хоринской Степной конторы за 1786–1824 гг., Степной думы за 1825–1903 гг. и волостного правления за 1904–1921 гг. Часть материалов делопроизводства Хоринской степной думы написано на бурятском языке старомонгольской письменности. Хоринские буряты – единственная группа бурят, имевшая единую Степную думу. Из-за перекочевки в начале XIX в. части хоринцев в Агинские степи, в 1839 г. открылась Агинская Степная дума.

Хотя Устав об управлении инородцев 1822 г. декларирует веротерпимость, тем не менее крещение бурят шло по государственной программе. В Уставе положительно оценивалось принятие христианства, но никаких льгот не предоставлялось. Основной целью государственной политики было инкорпорирование титульных народов Сибири в пространство Российской империи. Поэтому в делопроизводстве Степных дум есть материалы о крещении бурят.

В Забайкалье проникновение христианства в среду бурятского населения сдерживало распростра-

нение буддизма. Дисперсность расселения кочевых скотоводов также затрудняло процесс крещения бурят. Главный тайша Николай Дымбилов в мае 1843 г. совместно с протоиреем Кульской Спасской церкви бурятском Константином Стуковым обратились к архиепископу Иркутскому, Нерчинскому и Якутскому Нилу об открытии походной миссионерской церкви возле Хоринской Степной думы. Поскольку «... многие новопросвещенные буряты, рассеянные по степям, не только лишены счастья исполнить христианскую обязанность говения, но и даже не имеют способов и видеть богослужение Христовой церкви, а с походной церковью, когда она выступит в степь устраняет все препятствия...» [2]. Походная церковь, поставленная возле Степной думы, вокруг которой вращается вся общественная и хозяйственная жизнь, позволит миссионеру вовлекать бурят в лоно церкви. Кроме того, миссионер должен был установить надзор за Онинским бурятским приходским училищем при Думе, открытом в 1806 г. В училище постоянный контингент составлял 14 учеников по числу управ Хоринской Степной думы, миссионер должен был увеличить число обучающихся [3]. Содержание церкви главный тайша брал на себя. Походная церковь должна была подчиняться Кульской церкви.

В Хоринском ведомстве крещение вели Кульская Спасская и Тугнуйская Спасская церкви. С образованием в 1862 г. III Забайкальской миссии началось строительство станом. Первый миссионерский стан в Забайкалье был открыт в 1862 г. при Посольском Спасо-Преображенском монастыре для инородческих детей, которых готовили к миссионерской деятельности. Второй миссионерский стан был открыт в 1863 г. в Селенгинском Троицком монастыре. В Хоринском ведомстве в 1864 г. был открыт Онинский при Хоринской Степной думе, в 1866 г. – Тугнуйский [4]. К 1914 г. в Иркутской епархии было 22 стана, в Забайкальской – 15 [5]. По Отчету Хоринской Степной думы за 1868 г. в ведомстве было 3 православных церкви и 2 часовни, все они располагались в деревянных зданиях [6].

Наибольшее число крестившихся бурят наблюдается в XIX в., что также связано с увеличением льгот. Государственный совет в 1826 г. принял положение Сибирского комитета «О сложении ясака на три го-

да с инородцев, ступивших в христианскую веру». Крещеным бурятам выдавались билеты о принятии крещения и предоставлении трехлетней налоговой льготы, освобождавшей от ясака и других государственных податей. В фонде Хоринской Степной думы сохранились Свидетельства о крещении, дающие право на освобождение от платежа подати. Подобное свидетельство было выдано Бату Тобошкуеву Тугнуйским миссионером иеромонахом Мелетием. 20 июня 1867 г. Бату Цыренов Тобошкуев «согласно его желанию принял Святое крещение по чину православной церкви и наречен Иван Александров (Кулаков)». На основании 999 статьи V тома Свода законов 1857 г. Бату Тобошкуев был навсегда освобожден от платежа подати [7]. Крещеные буряты исключались из окладных списков, наделялись землей и становились оседлыми (ясашнокрещенными, ясашными), но из оплаты убирался только ясак. Кроме того, у бурят, принявших крещение, расширялись возможности отходничества, например, на золотые прииски. Степная дума выдавала увольнительные билеты, разрешавшие покидать кочевье на один год. С прииска Воскресенский в Хоринскую Степную думу в феврале 1868 г. поступило письмо от Конторы забайкальских золотых приисков наследников С. О. Соловьева с просьбой продлить просроченный годичный билет Семена Зубакина и выслать «новый годичный вид и квитанцию в получении податей...» [8]. Следует отметить, что некрещеные буряты также могли взять увольнительный билет на один год, по истечении срока они обязаны вернуться в улус.

В 1849 г. в Хоринском ведомстве проживало 16 351 мужчин и 15 949 женщин, всего 32 300 чел [9]. По Ведомости об инородцах по Хоринскому ведомству к 1849 г. было 999 крещенных бурят, в том числе 569 мужчин и 430 женщин [10], из них 362 чел. (182 муж., 180 жен.) вели оседлое, т.е. земледельческое хозяйство, жили как русские крестьяне в деревянных избах, некоторые из них своих домов не имели, были батраками [11]. Государственная помощь миссионерской деятельности давала свои результаты: по Отчету Хоринской Степной думы за 1868 г. в ведомстве проживало 39 804 чел., их них крещенными были 1439 чел. в том числе 955 мужчин и 484 женщины [12].

По Сведениям о хоринских бурятах, принявших крещение в 1858–1868 гг., их число составило 117 чел. [13], большинство из них перешли в православную веру в Куйтунской (31 чел.), Мухоршибирской (27 чел.), Укырской (25 чел.), Верхнеудинской Спасской (17 чел.), Новохотойвской (10 чел.), Петро-Заводской (3 чел.), Доронинской (1 чел.) церквях, в Тугнуйском стане (3 чел.). Но эти сведения не дают полной картины, поскольку в Списках отсутствуют Худайский, Бодонгутский, Барун-Харагантский, Зун-Харганатский, Гучитский, Барун-Хоацайский и Барун-Кубдутьский роды.

Христианизация бурят, активизировавшаяся с середины XIX в., когда в ведомствах стали строиться новые церкви и станы, вызвала протест со стороны бурятского населения. В 1864 г. доверенные от «Хоринского ведомства разных родов, кочующих по Туг-

нуйской степи Барун-Харганатского и Барун-Кубдутьского родов Бату Бадмаев и Цырынпыл Тыхшеев» обратились к генерал-губернатору Восточной Сибири М. С. Корсакову об отмене строительства епископом Вениамином православной церкви на землях хоринских бурят в Тугнуге [14], в местах кочевий родового старосты Ц. Тыхшеева [15]. Жалоба заключалась в том, что буряты были против строительства церкви в Тугнуйской степи на реке Бряни, где установлен деревянный крест. Епископ Вениамин объявил, что «этим крестом он назначил место для постройки христианской церкви и других миссионерских зданий для того собственно, чтобы инородцам непременно принять христианскую веру и принуждая креститься, ... что в случае неприятия православия, будут к тому принуждены правительством и тогда уничтожится ламаизм» [16]. Буряты оперировали Указом Петра I от 1703 г. на право вечного пользования землей и Уставом об управлении инородцев 1822 г. о свободе вероисповедания. Однако это прошение не было принято во внимание, и в 1864 г. иеромонах Мелетий на средства кяхтинского купца 1 гильдии Я. А. Немчинова начал строительство Тугнуйской Спасской церкви. В 1866 г. было завершено строительство миссионерского стана и в 1867 г. – церкви.

Из-за невозможности заниматься земледелием, среди хоринских бурят по сравнению с другими ведомствами христианизация шла медленно, 95% хоринцев были приверженцами буддизма. В формулярных листах родоначальников среди прочих сведений есть указание на вероисповедание. В предбайкальских Степных думах в первой половине XIX в. родоначальники относили себя к шаманской вере, во второй половине – к православной. Родоначальники забайкальских Степных дум в большинстве своем были «шакьямунийского/ламайского» буддийской вероисповедания. Исключением был главный тайша хоринских бурят Ринчин-Доржи (Николай) Дымбылов, принявший крещение в Санкт-Петербурге. В начале 40-х гг. Верхнеудинский окружной начальник Шапошников убедил его сделать этот шаг, мотивируя возможностью награды царским правительством. Следует отметить, что большинство предбайкальских тайшей получили ордена, чины и другие награды за крещение бурят в своих ведомствах, у забайкальских тайшей таких наград практически не было.

Буряты презрительно относились к своим сородичам, принявшим крестьянство. С русскими крестьянами ясачные имели экономические связи, русским языком не владели. Крещеные буряты не избирались на общественные должности, при раскладке повинностей им доставались самые худшие и тяжелые. Крещеные буряты имели своих выборных. В Формулярном списке Никиты Степановича Соболева указано, что он был выбран заседателем Хоринской Степной думы от крещеных бурят и утвержден военным губернатором Забайкальской области [17].

6 апреля 1889 г. на полном суглане при Хоринской Степной думе был принят Общественный приговор об отделении крещенных инородцев Хоринского ведомства в особые управления. Основной причиной

принятия Приговора стали споры и жалобы со стороны крещеных бурят по выборам на общественные должности и по поводу распределения «общественной натуры» [18].

Таким образом, крещение бурят, проводившееся по государственной программе, шло медленными темпами. Большинство бурятского населения в Забайкалье были буддистами. Интенсивность распространения православия среди титульного населения зависела от занятия земледелием. Поэтому основная деятельность православной церкви была направлена на забайкальских бурят, где были более благоприятные природные условия для хлебопашества.

Крещение бурят, хотя и не было массовым, со временем оно повлияло на изменение их хозяйственно-бытового уклада и менталитета, поскольку крещеные буряты становились ясачными и переходили на оседлый образ жизни, при котором менялась и уплата податей. Обращенным в православие бурятам выделялись пахотные земли по 15 десятин на душу мужского пола и сенокосные угодья из общин земель ведомства, фактически отрезанные от наделов некрещеных бурят. Несмотря на это, буряты предпочитали оставаться в своей вере. Численность крещеных выросла незначительно с 3,1% в 1849 г до 3,6% в 1868 г.

Распространение христианства среди бурят Русская православная церковь вела через миссионерские станы, которые открывались в местах расселения бурят. Миссионерский стан стал «не только центром пропаганды и распространения православия в определенной местности, но и местом, где инородческое население получало бы первую медицинскую помощь, приобщалось к азам просвещения и образования, знакомилось с русской культурой и бытом, с основами земледелия» [19].

Миссионерские станы оказали серьезное влияние на социокультурное пространство бурят, они выполняли те же функции, что и остроги в XVII в., про-

должая процесс инкорпорации коренного населения на духовном уровне.

Церковно-приходская школа хранила традиционные ценности и установки крестьянского менталитета. В этих школах, дававшим образование на русском языке, бурятам насаждалась чуждая для них культура, но позволявшая социализироваться в российское общество. В этой связи большинство бурятской интеллигенции конца XIX – начала XX вв., выпускники этих школ, представляли забайкальские буряты. Забайкальские буряты учились в школах при дацанах, используя старомонгольскую письменность. Дацанские школы давали буддийский тип мировосприятия.

По отчету Православного миссионерского общества, за 1861–1895 гг. было крещено 47 096 бурят, из них в Забайкальской епархии – 8131 чел., Иркутской епархии – 38 965 чел. [20]. В Забайкалье наибольшее распространение христианство получило в Кударинском ведомстве, Верхнеудинском, Чикойском и Нерчинском уездах, а также в отдельных группах баргузинских, хоринских и селенгинских бурят. Государственная политика в Сибири, направленная на распространение православной цивилизации среди сибирских народов, в целом привела к изменению их архетипа. Однако занятия скотоводством и буддизм не позволили православию внедриться в хоринское общество.

Строительство монастырей и церквей стало своеобразным маркером русского присутствия и центром их включения в российское пространство. В XIX в., особенно во второй половине столетия, геополитический фактор, связанный с ситуацией в Азиатско-Тихоокеанском регионе, существенно повлиял на активизацию распространения православия среди коренных сибирских народов. Кроме того, набравшее силу влияние буддизма на южные регионы Сибири, значительно активизировало деятельность русской православной церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Румянцев, Г.Н. Происхождение хоринских бурят. – Улан-Удэ, 1962. – С. 146.
2. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф. 8 (Хоринская Степная дума). Оп. 1. Д. 1003. Л. 20–21.
3. Жалсанова, Б.Ц., Курас, Л.В. История Хоринской Степной думы в документах Государственного архива Республики Бурятия (1825–1904 гг.): [сб. документов, перечень материалов]. – Улан-Удэ, 2016. – С. 428.
4. Михайлова, В.Т. Православная церковь и социум в Байкальской Сибири в пореформенный период (1861–1916 гг.). – Улан-Удэ, 2003. – С. 146.
5. Дулов, А.В. Русское православие: очерк истории. – Улан-Удэ, 2000. – С. 255.
6. ГАРБ. Ф.8. Оп. 1. Д. 526. Л. 650.
7. Там же. Л. 291.
8. Там же. Л. 259.

9. Там же. Д. 162. Л. 253 об.
10. Там же. Л. 262.
11. Там же. Л. 253 об.
12. Там же. Д. 526. Л. 643.
13. Там же. Л. 364–376.
14. Там же. Д. 515. Л. 2–3.
15. Жалсанова, Б.Ц., Курас, Л.В. Указ. соч. – С. 435.
16. ГАРБ. Ф.8. Оп. 1. Д. 515. Л. 2.
17. Жалсанова, Б.Ц., Курас, Л.В. Указ. соч. – С. 306–307.
18. ГАРБ. Ф.8. Оп. 1. Д. 772. Л. 1–4.
19. Шагжина, З.А. Православные миссионерские станы Забайкалья и их штаты в XIX– начале XX вв. // Православие: миссионерство и дипломатия в Сибири: материалы Всероссийской научно-практической конференции 14–15 января 2010 г. – Улан-Удэ, 2010. – С. 290.
20. Михайлова, В.Т. Указ. соч. – С. 148.

ДОМАШНЯЯ УТВАРЬ КАК МАТЕРИАЛЬНОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ИДЕИ ПЛОДОРОДИЯ В ШОРСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Статья посвящена рассмотрению символического значения предметов домашнего обихода в традиционной культуре шорцев. Автор делает вывод о том, что символическое значение домашней утвари было связано с идеей плодородия. Исследование основано на предметах шорского быта, входящих в «Шорскую коллекцию», хранящуюся в фондах Государственного автономного учреждения культуры Кемеровской области «Историко-культурный и природный музей-заповедник «Томская Писаница».

Идея плодородия – зарождения, роста и развития всего живого свойственна традиционной культуре разных народов. Эта идея воплощена во множестве образов, а также она выражается в наделении окружающих предметов и явлений способностью так или иначе влиять на плодородие – стимулировать или, наоборот, подавлять его. Культура шорцев – коренного малочисленного тюркского народа, проживающего на территории Кемеровской области, также пронизана этими образами. Многие предметы, которыми люди пользовались в своей повседневной жизни, понимались как материальное воплощение смыслов и значений, присущих не только шорской, но и всей тюркской культуре в целом.

Объектом исследования данной статьи являются артефакты материальной культуры шорского народа, понимаемые как созданные людьми объекты, наделённые знаковым и символическим содержанием.

Предметом исследования стали предметы домашнего обихода шорцев, входящие в «Шорскую коллекцию», хранящуюся в фондах Государственного автономного учреждения культуры Кемеровской области «Историко-культурный и природный музей-заповедник «Томская Писаница» (далее ГАУК КО МЗТП). Данная коллекция относится к основному фонду (ОФ) и насчитывает 443 единицы хранения.

Целью исследования является рассмотрение традиционных шорских представлений о способности предметов домашнего обихода влиять на плодородие.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи: выявить те характеристики, благодаря которым тот или иной предмет домашнего обихода наделялся способностью влиять на плодородие, а также определить характер этого влияния.

Шорская утварь, хранящаяся в фондах музея-заповедника «Томская Писаница», представлена в основном разнообразной посудой, коробами и другими предметами домашнего обихода. Большинство из этих предметов изготовлены вручную из дерева или бересты.

Широко распространены были у шорцев берестяные туеса, использовавшиеся для хранения зерна, талкана (муки грубого помола из обжаренного ячменя), традиционных напитков, мёда, а также переноски воды [1]. Самые малые назывались *тозек*, а крупные – *куспақ*. Также из бересты делали короба

этчек [2]. Использовались в повседневном обиходе деревянные ложки *қажық* [3] и вырезанные из корня берёзы чашки *аяйақ* [4].

Из металлической посуды в употреблении у шорцев были котлы для варки пищи, называемые *қазан*; чаши *қорғуш*, в которых обжаривали ячмень для приготовления талкана [5]; чугунные кувшины *роче* для араки – традиционного алкогольного напитка [6].

Для приготовления талкана и ячменной крупы шарық ячмень сначала обжаривали, а затем толкли в деревянной ступе *ағаш саақ* [7] с помощью каменного песта *саақ палазы*, веяли ручной веялкой *сарғаш* [8] и мололи на ручной мельнице, состоявшей из двух каменных жерновов, укрепленных на деревянной раме. Регулируя особым клином зазор между жерновами можно было получить талкан или крупу.

В низовьях Кондомы и Мрассу встречалась посуда, заимствованная у русских крестьян – железные миски, вилки, чугушки и самовары [9].

Наделение посуды символическим свойством влиять на плодородие объясняется её функцией – приготовлением пищи. Пища поддерживает жизнь, поэтому всё, что с ней связано, в традиционном мировоззрении так же обладает способностью дарить и поддерживать жизнь. Приготовленная на огне пища и посуда являются признаками, отличающими мир природного хаоса от упорядоченного мира людей. Сама вселенная была сотворена с помощью ковша и мешалки, которые помогали привести в порядок стихии и создать мир, пригодный для человека. Эпические сказания шорцев так описывают этот процесс: «прежде нынешнего поколения это было, / позже давнего поколения это было. / Впервые тогда земля создавалась, / Земля и вода схватывались, / Мешалкой земля замешивалась. / Ковшом вода отделялась» [10]. Также посуда могла прямо ассоциироваться с материнским чревом. Она не только напоминала его по форме, как, например, котёл; посуда хранила в себе пищу – источник жизни, и именно в ней происходила трансформация продукта – он изменял свои качества, из сырого становясь варёным.

Подтверждением соотношения котла с чревом служит шорское верование о «переделке» духами тела будущего шамана. Они насылают на неофита болезнь, называемую окружающими «шаманской». Болезнь эта сопровождается яркими видениями. Например, по свидетельству Н.П. Дыренковой, шорский шаман (кам) из рода Кобый, улуса Сиры, болел три года. Во сне он видел как духи в облике мужчин и женщин разрезали ему живот, доставали тонкие кишки, а затем снова вкладывали [11]. Также духи нередко расчленяли тело шамана по суставам и смотрели, подходят ли его кости для шаманского служения [12]. Знаком избранничества становилась так называемая *артық сөйк* – лишняя кость (бугорок на пальце руки или ноги, ямка на мочке уха и т.д.)

[13]. Сам процесс расчленения тела кама для поиска лишней кости известен со слов телеутских шаманов. Так, жившая на Алтае телеутка Коюн (Ирина Шадева) рассказывала, что во время шаманской болезни у неё было видение, будто духи разрежали её тело на куски по суставам и положили варить в котёл [14]. Прошедший через все испытания кам словно рождался заново. Он появлялся из котла, будто из чрева матери или самой земли.

Котёл и приготовленная в нём еда напрямую ассоциировались с благодатью и благополучием, поэтому шорцы никогда не выбрасывали из котла остатки пищи, хотя и позволяли доедать их собаке [15].

В шорском языке понятия «кормить», «вскармливать» и «воспитывать» обозначаются одним словом – *азыра* [16]. Одним и тем же словом *қурсақ* называются живот и беременность. Однокоренными являются слова *қарын* – живот, желудок и *қарындаш* – брат, сестра, родственник. Все эти слова, связанные с кормлением и потреблением пищи, соотносятся с жизнью и родством. На символическом уровне единство рода также поддерживалось совместным принятием пищи. Например, когда шаман на сороковой день после смерти провожал душу умершего человека в последний путь, он во время камлания, угощая душу усопшего, говорил следующее: «Последний раз поешь у нас и уходи, больше прийти к нам и соединиться с нами тебе не придётся» [17].

Осознавая исключительную важность еды, традиционное мировоззрение приписывало акту её приготовления и употребления оплодотворяющее действие, что отразилось и в языке. Например, ступа, в которой толкли ячмень, называлась *саақ*, а пест – *саақ палазы* (в дословном переводе означает «дитя ступки») [18]. Кроме того, форма ступки напоминает лоно, а пест можно считать символом мужского начала. В соединении же этих предметов во время измельчения зерна можно усмотреть аналогию акта оплодотворения.

Символами достатка и семейного благополучия были горящий очаг и железный треножник-таган с установленным на нём котлом. Угасший огонь, опрокинутый таган и перевёрнутый котёл означали упадок, запустение и смерть. Это подтверждают слова камлания, которое шорцы улуса Ак-коль устраивали на сороковой день после смерти человека: «Я разрушу твой каменный треножник, талкан-золу твою разбросаю» [19]. Шаман произносил эту ритуальную фразу, затаптывая разожжённый в начале обряда костёр. В пламя этого костра кам бросал угощение душе усопшего – пищу, которую брал левой рукой из большой чаши с нарочно отломанным краем. Целость посуды соотносилась с жизнью, нарушение целостности, порча – со смертью.

Подобное восприятие разрушенного очага отражено и в шорском фольклоре. Эпический герой Кан Мерген, свершив расправу над своим врагом, так говорит о содеянном: «Каменный очаг Кюмюш Кана я разбил, море-золу разбросал. Жилое стойбище усыпил, малое стойбище ржать заставил. Очаг разрушил, казан вверх дном опрокинул» [20]. Примечательно сравнение золы с морем, словно очаг – некий центр

мироздания, омываемый водами первичного океана. Ведь как в глубинах этого океана, согласно мифам многих народов мира, скрывалась земля, так и зола покрывает уголья, таящие в себе искры огня. И три рыбы *кер-балык*, на которых Ульгень утвердил вселенную [21], чем-то напоминают три ноги-опоры тагана.

Восприятие перевёрнутого котла как символа смерти нашло своё выражение и в языке. Слово *кѳмгер/кѳмгѳр*, употребляемое в алтайском языке в значении «лежать опрокинувшись, вверх дном» (о котле) [22], является однокоренным алтайскому и шорскому *кѳм* – «зарывать, закапывать, хоронить» [23].

Связь котла с болезнью и смертью, как возможным перерождением в ином качестве и уже в другом мире, можно увидеть в зафиксированных Н.П. Дыренковой шорских представлениях о болезнях. Шаман, камлая о выздоровлении, попадает во владения Эрлика, где видит, как духи айна варят в казане мясо заболевшего человека. Если айна сварили мясо и едят его, то шаман, «вернувшись» в мир людей, сообщает, что человек болен тяжело. Если же айна съели мясо, обглодали кости и уже выбросили их, то шаман заключает, что камлать дальше бесполезно, и человек непременно умрёт [24].

Образ перевёрнутого котла как нижнего мира, чрева самой матери-земли встречается в шорском героическом эпосе «Картыга Перген». Отец Картыга Пергена – Алтын-Кан отказался признавать его как своего сына, объясняя это тем, что супруга забеременела, пока он был на охоте, и поэтому «если мой ребёнок – то не умрёт. Чужого человека если ребёнок – то умрёт!» [25]. Оставленный без ухода младенец Картыга Перген «под чугунный шестиухий казан, стоящий в течение шести поколений, он залез. Под золу, что со стог (сена) накопилась, он влез. Совершенно невидимым стал» [26]. Невидимость можно толковать как временную смерть. По прошествии шести лет ребёнок вылез из-под казана и почти сразу же стал богатырём, получил имя, коня и благословение покровителя. Но при этом он уже был существом, причастным иному миру – «вверху живущий великий творец не сотворил меня, чтобы я пищу ел. Я сотворён, чтобы пищи и воды не есть и не пить. От матери моей я создан без кишок!» [27]. Так сказал Картыга Перген, отказываясь от еды, предложенной ему матерью Алтын-Кѳк. Он получил свою богатырскую силу, неуязвимость и бессмертие из иного мира, отличаясь от обычных людей самим строением своего тела, которое делало невозможным его приобщение к среднему миру, миру людей через разделённую с ними трапезу.

Ритуал наречения героя также сопровождался угощением. Будучи ещё безымянным, неотделённым от неупорядоченного и во многом опасного для человека мира природы, герой эпоса берёт наполненную едой или питьём золотую чашу и призывает того, кто даст ему имя. В сказании «Кара Кан» мать героя «из золотого чана в эту чашу аш налила. / Аш наливая, говорила: / – Эзе, дитя, / Имя получить время пришло»

[28]. Сам обряд дарования имени описан сходным образом в разных легендах. В качестве примера можно привести записанную Н. П. Дырэнковой поэму о Картыга Пергене: «То услышав, ребёнок, держа золотую чашу, к подножью золотой горы направился. Ребёнок закричал: «Человек, который даст мне имя, ко мне пусть придёт! Из золотой чаши еды испробовав, имя пусть (мне) даст!» [29]. Можно предположить, что человек, нарекающий имя, отведав еды или питья из чаши, данной матерью героя, словно приобщается к её чреву. И познав свойства породившего чрева, он понимает какими силами наделён герой и только тогда может дать ему имя, наиболее точно отражающее его сущность. Мифы показывают нам, насколько тесно посуда соотносилась с женщиной-матерью, с её жизнедающей силой.

Вообще, предметы домашнего обихода у шорцев, как и у остальных тюрков Южной Сибири, традиционно располагались на женской половине и относились к женскому началу. Люди познают и описывают мир с помощью бинарных оппозиций, то есть одновременно рассматриваются два противоположных понятия, одно из которых утверждает какое-либо качество, а другое – отрицает. Примерами таких противопоставлений являются день и ночь, свет и тьма, верх и низ, жизнь и смерть, мужское и женское и т. д. Женское начало, согласно такому способу описания мира, соотносится с ночью, тьмой, смертью и низом. Поэтому домашняя утварь, которой пользовались женщины, связывалась с нижним миром. Например, мельничные жернова служили препятствием на пути шамана в иной мир [30], они словно сдерживали его, привязывая к земле.

Интересно двойственное восприятие шорцами такого предмета домашнего обихода как короб или ящик для хранения различных вещей. Как и любой полый предмет, он может быть соотнесён с чревом, кроме того, как вместительнице вещей, которые определяют достаток семьи, ящик служит символом благополучия. В то же время, в шорском языке слово *қарчақ* обозначает не только ящик или короб, но и гроб [31]. Смерть тесно связана с жизнью, потому что в традиционном, мифологическом сознании она нередко понимается как изменение качеств объекта, пересотворение, рождение в новой реальности.

Видимо, поэтому надмогильные сооружения в обрядовой практике южносибирских тюрков нередко ассоциируются с домом, жильём человека в иной жизни. Так, верховские шорцы внутри погребальной

камеры ставили сруб или сооружали жердяной помост. Низовские же шорцы такой сруб, крытый плоской крышей, ставили над могильным холмом [32].

У тюрков Южной Сибири при гадании по бараньей лопатке сектор, отвечающий за дом человека, назывался *қазан* (котёл), то есть котёл, являясь центром жилища, выступал его символом [33]. Дом, объединяющий в себе множество предметов, обладающих как утилитарными, так и символическими функциями, представлял собой защищённое, замкнутое пространство, откуда человек выходит во внешний, зачастую враждебный мир. Скорее всего, именно эти качества позволили отождествить жилище, как и котёл, с рождающим чревом – источником новой жизни и всяческих благ. Связь эта подтверждается и материалами тюркской этнографии. Например, в алтайской игре – обмене загадками аил строился из тела девушки. Её голова становилась котлом, руки – кожейлками, из желудка делали кожаный мешок, из печени – подушку и т. д. Жилище метафорически воспроизводило женское чрево в его порождающей функции [34]. Стоит обратить внимание, что понятие дома тесно связано с жизнью, здоровьем и благополучием в самом шорском языке, где словом *эм* обозначаются дом и лекарство [35].

Подводя итог, можно сделать вывод, что в традиционной шорской культуре различные предметы домашнего обихода наделялись способностью положительно влиять на плодородие, способствуя появлению новой жизни и её сохранению. Способность эта приписывалась предметам на основе их формы – они напоминают чрево или лоно (ступка, котёл, чашка, короб) и функций – они хранят в себе нечто ценное (короб и котёл) или благодаря им происходит трансформация продукта – из сырого он становится пригодным к употреблению (ступка и пест, таган и котёл). Приготовление пищи, поддерживающей жизнь человека, невозможно без огня, поэтому горящий очаг тоже считался символом плодородия. С материнским чревом, дающим жизнь и сберегающим её, ассоциировалось жилище из-за своей замкнутой формы и функции защиты. Эти ассоциации нашли своё отражение в шорском языке.

Таким образом, домашняя утварь из-за своей формы и/или функций зачастую соотносилась с зачатием, рождением, ростом, питанием и сохранением новой жизни, поэтому продолжением её утилитарных свойств становились ритуальные – предметы представлялись воплощениями плодородия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственное автономное учреждение культуры Кемеровской области «Историко-культурный и природный музей-заповедник «Томская Писаница» (ГАУК КО МЗТП) основной фонд (ОФ) № № 1–18, 601–604, 652, 2290, 3595, 9140–9142.
2. ГАУК КО МЗТП ОФ № № 20–24, 760, 763–764, 780, 811.
3. ГАУК КО МЗТП. ОФ № № 33, 137, 592, 597.
4. ГАУК КО МЗТП. ОФ № № 25–29, 665, 671, 715–725.
5. ГАУК КО МЗТП. ОФ № 787.

6. ГАУК КО МЗТП. ОФ № 3074.
7. ГАУК КО МЗТП. ОФ № № 893–894, 907, 3672, 3677, 9143.
8. ГАУК КО МЗТП. ОФ № № 37, 38.
9. *Кимеев, В. М.* Шорцы. Кто они? Этнографические очерки. – Кемерово, 1989. – С. 107.
10. Шорские героические сказания: Кара Кан, Кара Сабак / сост., пер. Л. Н. Арбачакова. – М., 2014. – С. 15.
11. *Дырэнкова, Н. П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племён // Сб. МАЭ. Л., 1930. –

- Т. IX. – С. 267–291 [Электронный ресурс]. URL: <http://web1.kunstkamera.ru/siberia/Texts/DyrenkPoluchenie.pdf> (дата обращения: 23.11.2016).
12. Там же. – С. 271.
 13. *Кимеев, В. М.* Указ. соч. 1989. – С. 116.
 14. *Дыренкова, Н. П.* Указ. соч. – С. 272.
 15. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Л. Э. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. – Новосибирск, 1988. – С. 144.
 16. *Курпешко-Таннагашева, Н. Н., Апонькин, Ф. Я.* Шор казак пазок казак-шор үргедиг сөстүк: Шорско-русский и русско-шорский словарь. – Кемерово, 1993. – С. 144.
 17. *Дыренкова, Н. П.* Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н. П. Дыренковой. / отв. ред. акад. И. И. Мещанинов. – М.-Л., 1940. – С. 333.
 18. *Курпешко-Таннагашева, Н. Н., Апонькин, Ф. Я.* Указ. соч. 1993. – С. 45.
 19. *Дыренкова, Н. П.* Указ. соч. 1940. – С. 335.
 20. Там же. – С. 91.
 21. *Евсюков, В. В.* Мифы о Вселенной. – Новосибирск, 1988. – С. 61.
 22. Традиционное мировоззрение тюрков ... Указ. соч. 1988. – 225 с.
 23. *Курпешко-Таннагашева, Н. Н., Апонькин, Ф. Я.* Указ. соч. 1993. – С. 145.
 24. *Дыренкова, Н. П.* Указ. соч. 1940. – С. 331.
 25. Там же. – С. 11.
 26. Там же.
 27. Там же. – С. 13.
 28. Шорские героические сказания... Указ. соч. 2014. – С. 41.
 29. *Дыренкова, Н. П.* Указ. соч. 1940. – С. 13.
 30. Традиционное мировоззрение тюрков ... Указ. соч. 1988. – С. 149.
 31. *Курпешко-Таннагашева, Н. Н., Апонькин, Ф. Я.* Указ. соч. 1993. С. 23.
 32. *Кимеев, В. М.* Указ. соч. 1989. – С. 127.
 33. *Сагалаев, А. М., Октябрьская, И. В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск, 1990. – С. 139.
 34. Традиционное мировоззрение тюрков ... Указ. соч. 1988. – С. 150.
 35. *Курпешко-Таннагашева, Н. Н., Апонькин, Ф. Я.* Указ. соч. 1993. – С. 73.

В. В. Ушницкий

ОПИСАНИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ЛОШАДИ В ЯКУТСКОЙ И В СЕВЕРОАЛТАЙСКОЙ ТРАДИЦИЯХ: СРАВНЕНИЕ ОБРЯДА «ТАЙЫЛГА» С «ЫТЫК»

Для кочевых тюркских народов характерным являются погребения с конем. Якутские погребения с лошадьми изучали А. И. Гоголев и И. В. Константинов, также В. В. Попов, совместно с Р. И. Бравиной. Описание обряда жертвоприношения «ытык» было сделано фольклористом С. И. Боло и А. А. Саввиным, заметки об этом есть в трудах С. И. Николаева. В последнее время реликтовые жертвоприношения шкуры лошади в современное время изучает В. Е. Васильев. В дореволюционную эпоху этот якутский обряд описывал И. Худяков. Интересные материалы имеются в исследованиях С. В. Ястремского и Г. Ф. Миллера. Сравнительно-сопоставительное изучение усть-талыкинских погребений в Ангаре и в Верхней Лене с якутской традицией погребения с конем провел В. С. Николаев. Весьма интересно встретить древнетюркские обряды у таежных тюркских народов Сибири.

В труде С. И. Ястремского «Остатки старинных верований якутов» сохранились описания старинных языческих обрядов якутского народа «Когда режут жеребца, то ему подрезают хвост. Когда свяжут все четыре ноги вместе, то пьют кумыс и масло, сначала, принося в жертву духу огня, расплескав кумыс и масло в камелек. Жеребца не бьют в лоб, чтобы оглушить. Ему разрезают живот около груди, просовывают руку, хватают сердце и вытаскивают его с другими внутренностями, которые попадутся. Выяснить причины такой жестокости Ионов не смог. По нему, обычай имеет начало в древности. Если жеребец режется как жертва при обязательном содействии шамана, то кожу снимают с головой, гривой, хвостом и копытами всех ног. Таким образом, шкура вешается

где-либо, по указанию шамана на сучке какого-либо дерева, причем кожа сгибается на сучке.

На могиле покойника коня убивали, а убивали тоже не попросту: кругом поля вскачь его пускали и, пригнавши, тотчас убивали. На покойника надевали волчью доху, а из вещей его клали с ним пальму, косу-горбушу, лук, стрелы, копье, нож, трубку. Был обычай хоронить все эти вещи вместе с покойником. Кроме того, в головах клали ему бадью студеного масла и сердце скотское, – называлось это смертное яства («кёнсюё»).

А под покойника клали какой-нибудь лоскут одежды. Это называлось – сидение (олох) в довольстве прожившего человека. Лоскут был рысей или росомаховой шкуры. Лицо же покрывали горностаем. Это называлось покровь личной. Еще диковинный обычай был. Убитого коня мяса все, сколько там было при погребении народу, делили между собою и про это говорили: садага быстахпыт» [1].

«Потом, говорят, вешали шкуру убитого коня, с хвостом, с гривой, с головой, с копытами – целиком. Делали так – ровно будто живой конь, с седлом, с уздой, с обротью, с чапраком по бокам и на крупе, с переметными сумами), – все подделывали, как словно живой конь. А означало это, что, пусть де покойник там ездит верхом. Те сани, на которых отвозили покойника, бросали; лопату – тоже. В дом входили, очистив себя кругом деревом, спаленным молнией. Щепки от гроба и грязную одежду выносили и сжигали. На каждой дороге вколачивали крест» [2].

По описаниям, сам обряд состоял лишь из молчаливого вывода жертвенных животных из изгороди. До места назначения косяк сопровождал коневод,

одетый с головы до ног в костюм из шкуры белой лошади и вооруженный белой березовой палкой, с целиком сохраненной корой. Добравшись до места назначения в верховьях мелкой реки, коневод оставлял косяк на произвол судьбы. Костюм и палку он оставлял там же, приняв меры оберегания их от «скверных». Возвращаться он должен был домой пешком. Отказом от принятия подношения считалось возвращение обратно домой всего косяка или любой его части.

По словам С.И. Николаева, здесь нарушен извечный обычай народов Сибири – преподнесение даров любимым духам и божествам через «уста огня» и в умерщвленном виде. Обряд выглядит не столько как дар божествам, а сколько как мера наказания необузданно разбогатевшего богача. Обряд «кый» явно древнее любых «богоугодных» дел. В нем отпущается на волю часть приневоленных человеком бывших диких животных. По мнению С.И. Николаева, данный обычай мог возникнуть после забвения понятия о принадлежности данного животного к числу диких животных [3].

Этот обряд священного оленя живо перекликается с якутским скотоводческим обрядом священного коня или быка («ытык сүөһү»). Этот обряд якутов почти ничем не отличается от эвенкийского сэбэки. Священные быки и жеребцы также полностью табуировались, а после смерти животного чучело из его шкуры вывешивалось на каком-нибудь мысу на дереве. Якутский и эвенкийский обряды священных животных отличались лишь по названиям и по некоторым шаманским приемам священных жертвенных животных. Такое сходство могло возникнуть и на почве единства их анимистических воззрений [4].

Тубалары делали *тайылгу* – жертвоприношение коня: «Кололи молодого жеребенка, камлал кам, варили мясо. Потом играли в игры. Вывешивали

на жердь шкуры. Делали из них упряжь. Предки носили соболиные меха. За сезон отец привозил до пятидесяти шкур соболей. Кузены почитали сосну. У каждого рода было свое дерево. Раньше поминок не было, предавали земле и все. Всего тубаларов семь тысяч. Однако надо судиться, чтобы доказать принадлежность к тубаларам. Добавляя сахар из картошки, гнали самогон – ортоо» [5].

«При жертвоприношении коня, сначала его закалывали, после этого варили ее мясо под деревом. Шкуру лошади вешали на сучки березы, копыта не резали. Там он стоял как живой конь, при этом камлал кам. Кости этого коня варили, топором не надо было резать, после этого мясо его раздавали всем, охлаждая (чумур). Резали ножом по суставам. Выпив чашку, бросали его наверх. Если он падал низом вверх, то считалось, что это к беде. Стреляли из ружья. Пили самогон, кушали кости, кололи молодую лошадь. Ножом или топором его убивать было нельзя, душили живьем, чтобы крови не было. Поэтому соблюдали по обычаю пурукап – держали и давили. Шкуру лошади вешали на березу, считалось, что отдали в жертву Богу от хозяина дома» [6].

Таким образом, жертвоприношение лошади – древний тюркский обычай. Его описывали в Закавказье среди савиров – гуннского племени, связывая с почитанием Тенри-хана. Поэтому интересно существование этого обряда среди таежных групп тюркских народов: саха, челканцев и кумандинцев – до этнографической современности. Дальнейшее сравнительно-сопоставительное его изучение в соответствии с интеграцией археолого-этнографических исследований поможет прийти к пониманию истоков погребений с лошадьми, обнаруживаемыми в разных временно-пространственных границах на территории Евразийских степей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Ястремский, С.В.* Остатки старинных верований у якутов. – Иркутск, 1897. – С. 39.
2. Там же. – С. 40.
3. *Николаев, С.И.* (Сомоготто). Народ саха. – Якутск, 2009. – С. 135.
4. Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 305. С.И. Николаев. Экспедиция в Учурский и Тимптонский районы Якутской АССР (лето 1956 г.).

5. Полевые материалы автора (ПМА) 2012. Республика Горный Алтай. Турочакский район. Информация от Елизаветы Распаевой, Кебезень.

6. ПМА 2012. Республика Горный Алтай. Турочакский район. Информация от Анны Тубиниковны Черновой.

Э. В. Мигранова

О ВЛИЯНИИ ЛАНДШАФТА НА ФОРМИРОВАНИЕ ТРАДИЦИЙ ПИТАНИЯ БАШКИР*

** Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ и РБ в рамках проекта «Ландшафт в традиционном восприятии башкир»*

Во все времена сбалансированное питание являлось и является одним из важнейших факторов полноценной жизнедеятельности человека. Для традиционных пищевых комплексов различных народов закономерна связь с природно-географической средой, а также структурой хозяйства. Более того,

в традиционных обществах рацион питания оптимизируется в процессе адаптации населения к определенным экологическим условиям.

Пищевая культура башкир издавна сложилась на стыке степей и лесов, равнин и гор, при взаимодействии кочевническо-скотоводческого и оседло-зем-

ледельческого ареалов. Республика Башкортостан, располагаясь на стыке Европы и Азии, в природно-географическом отношении представляет неоднородный ландшафт, включающий равнинные и возвышенные районы Предуралья, Уральские горы, степное Зауралье.

Земли, испокон веков занимаемые башкирами, как писал А. Даль: «можно без преувеличения отнести к числу прекраснейших и богатейших. Всеми своими дарами природа наделила их с избытком. Горы, лесные чащобы, множество больших и малых рек, ручьев, озер, тучных пастбищ, которыми благодаря их разнообразному положению пользоваться можно во всякое время года...» [1]. И, словно вторя ему, восхищался красотами края Ф. Д. Нефедов: «Какими только дарами не наградила природа эту страну – обширные и тучные пастбища, как море, без конца волнующиеся ковылем степи; дремучие леса, из края в край переполненные разными породами зверей и птиц, красавицы реки; целебные источники и озера и светлые, как утро мая, нагорные потоки... Много золота и серебра и драгоценных камней в земле сокрыто. Но не в этих сокровищах богатство народа, а в стадах, косяках лошадей и верблюдах; из озер никогда не выловишь рыбы; выпусти башкир из колчана все до одной стрелы, – звери и птицы не переведутся в лесах, а борти всегда будут полны душистым липовым медом...» [2].

Башкирское Предуралье является частью Восточно-Европейской равнины. Это лесостепная и отчасти степная зона с ковыльно-злаковой и ковыльно-разнотравной растительностью. На западе республики расположена Бугульминско-Белебеевская возвышенность, к югу она постепенно сливается с отрогами Общего Сырта. Местность расчленена долинами рек, относящихся к Волжскому бассейну; главная из них – живописнейшая река Белая, берущая начало в Уральских горах. С востока в нее впадают горные реки (Нугуш, Зилим, Сим и др.), с запада – равнинные (Ашкадар, Стерля, Уршак, Дема). В Предуралье имеются озера, богатые пресноводными видами рыб; наиболее крупное озеро Башкортостана – озеро Аслы-куль (Асылыкуль, Асликуль) – природный парк. Почвы на большей части Предуралья плодородные, со значительным слоем чернозема, рано освоенные под земледелие. В первой половине XVIII в. вице-губернатор В. Д. Аксаков сообщал, что «места ж, где оне (башкиры. – Э.М.) живут, зело хлебородные, коих лучше в государстве нет» [3]. Имеются обширные участки широколиственных лесов с преобладанием березы, клена, дуба, осины; встречаются хвойные деревья, заросли черемухи, шиповника, рябины, калины, малины, смородины, до настоящего времени сохранились значительные массивы медоносной липы. В лесах, особенно в пригорных районах, водятся волки, лисы, лоси, зайцы, барсуки, на горных отрогах – косули, медведи; из птиц – перепела, куропатки, тетерева, глухари, рябчики, в поймах рек гнездятся дикие утки, гуси. Природно-географические условия Предуралья издавна способствовали развитию здесь скотоводства и земледелия, а обилие дичи располагало к охоте.

Значительная часть территории Башкортостана занята южноуральским горно-лесным массивом. Наивысшая точка – гора Яман-тау (Злая гора) достигает 1640 м, к югу горы постепенно снижаются. Покрытые дремучими лесами горные хребты, местами скалистые, местами пологие, разделены благодатными речными долинами. В горах берут начало такие реки, как Белая, Большой и Малый Инзер, Зилаир, Сакмара, Большой Ик, Урал и другие. В чистых горных речках и ручьях до сих пор обитают лососевые рыбы (хариус, форель, таймень). Горный рельеф с малоплодородными почвами и прохладный неустойчивый климат не позволяли и не позволяют населению активно заниматься здесь земледелием. В хвойных и широколиственных горных лесах обитает множество диких животных и птиц, в высокогорную зону с севера заходят олени. Заметное место в хозяйственном комплексе здесь до сих пор занимают лесные промыслы, охота, рыбалка, а обилие цветущих растений благоприятствует разведению пчел в естественных природных условиях – в дуплах деревьев и бортиях. Леса и склоны гор изобилуют съедобными травами, орехами, дикой вишней, черемухой, калиной, смородиной, малиной, земляникой, костяникой, ежевикой, брусникой, черникой, встречается клюква – все эти дары обогащают рацион питания населения.

Восточнее и южнее Уральских гор начинаются степи: «... с хребта Ирендык далеко просматривается зауральская степь с ее блюдцеобразными озерами и извилистыми реками» [4]. Территории, прилегающие к возвышенностям, покрыты слоем чернозема, они плодородны и пригодны для земледелия, хотя традиционно в хозяйственных занятиях населения этой области значительную роль играло скотоводство, особенно коневодство. Отдаляясь от лесов и горных массивов, местность переходит в открытую степь. Зима в Зауралье малоснежная, что издавна позволяло башкирам-скотоводам содержать скот зимой на подножном корму – тебневке. Животных и птиц, пригодных для употребления в пищу, здесь немного, это: зайцы-русаки, серые куропатки, перепела, вальдшнепы. В Зауралье встречается много мелких рек и рыбных озер, по берегам которых гнездятся дикие гуси и утки.

Климат на территории Башкортостана континентальный, но уральские горы создают условия для колебаний в климате Предуралья, собственно горных районов и Зауралья. По направлению с востока на запад и с севера на юг увеличивается среднегодовая температура воздуха. В целом для региона характерна довольно холодная снежная зима и относительно жаркое лето, с переменчивой погодой осенью и весной. Нередко фиксируются и резкие колебания температуры воздуха в течение суток. Значительное количество осадков выпадает в течение года в предгорных и горных районах; к более засушливым относятся южные и юго-восточные (зауральские) степные районы.

Зима в Башкортостане обычно устанавливается со второй половины ноября и продолжается в среднем до середины марта; в горах она более продол-

жительна, с обильными снежными бурями. Лето – благоприятное для хозяйственных занятий время года; однако для степных районов не редкость зной, суховеи и пыльные бури, наносящие большой урон сельскому хозяйству.

Еще в XIX в. более половины территории Башкортостана было покрыто лесами, по горным цепям леса проникали далеко на юг, в то же время южная степь заходила в отроги Урала, к настоящему времени лесные массивы республики сократились в разы, а вблизи городов более привычными стали промышленные пейзажи.

В прошлом природно-географические условия (ландшафт, водные источники, почва, климат, растительный и животный мир) оказывали решающее влияние на формирование рациона питания населения, обусловили сложение у башкир хозяйственных зон, различающихся структурой. Сейчас, разумеется, ландшафт не имеет преобладающего значения в системе жизнеобеспечения, в том числе в питании.

В юго-восточных районах Башкортостана (на территории исторической Ногайской и Сибирской дорог), особенно в изолированных горных областях, на протяжении веков сохранялся относительно однородный этнический состав населения, а преобладающей отраслью хозяйства долгое время оставалось скотоводство, подчас полукочевое, в той или иной мере сочетавшееся с земледелием и подсобными занятиями (собираательством, охотой, рыболовством, бортничеством или пчеловодством). Во многих аулах даже после образования колхозов в 1920–30-е гг. практиковались выезды вместе со скотом на летние пастбища – *йәйләу*. В результате этого в питании башкир длительное время продолжали сохраняться прежние особенности. Даже сейчас, несмотря на активные процессы урбанизации и глобализации, традиционная пища в сельской местности представляет собой самобытное, часто самодостаточное, во многом традиционное явление. В южных и юго-восточных аулах вдали от крупных городов и промышленных центров присутствует достаточно большой ассортимент традиционных кушаний, в способах приготовления и употребления блюд и напитков часто соблюдаются старинные обычаи. Повседневная пища преимущественно состоит из продуктов, получаемых в собственном хозяйстве. Из молока готовят варенец – *катык*; сметану, сливки – *каймак*; сухой творожный сыр – *корот*; сливочное масло – *май*; топленое масло – *һары май*; масло с добавлением вишни – *сейәле май*; творог – *эремсек*; красный выпаренный творог – *кызыл эремсек* и др.; имеющие в хозяйстве кобылиц, доят их для получения традиционного скотоводческого напитка – кумыса (*кымыз*); хозяйки сами пекут хлеб, лепешки, пироги, обжаривают зерно – *курмас*, делают толокно (*талкан*), для чего некоторые используют сохранившиеся с незапамятных времен ручные жернова – *кул тирмән*. Мясо предпочитают употреблять в вареном виде, часто готовят его с лапшой или кусочками теста – салмой (*һалма*); впрок мясо сохраняют старинными способами – вялят, иногда коптят, одним из любимых мясных блюд до сих пор остаются

жирные конские колбасы – *казы*. Ягоды предпочитают сохранять высушенными в виде пастилы – *как*.

Состав пищи, способы ее добычи и приготовления, поведенческие аспекты питания, застольный этикет относятся к наиболее стойким культурно-бытовым традициям. Однако изменения в ландшафте, связанные с природными катаклизмами или хозяйственной деятельностью человека, неизбежно ведут и к трансформации пищевой культуры. В свою очередь, перемена образа жизни населения и смена пищевых пристрастий также способны привести к переменам в ландшафте. Башкиры западных, юго-западных и центральных областей по ряду причин (сокращение пастбищных угодий, близость оседлого населения, развитие земледельческих технологий и др.) стали раньше переходить к оседлому земледелию, животноводству, птицеводству, овощеводству и садоводству. Уже в XIX в. это привело к значительным изменениям в хозяйстве, а, следовательно, и в питании. Уменьшилось поголовье скота, прежде всего, лошадей, но одновременно увеличивались засеваемые площади, расширялся ассортимент земледельческих и овощных культур, на смену бортевому пришло пасечное пчеловодство. Впоследствии в этом регионе более быстрыми темпами стали развиваться города и промышленность, изменившие привычный для башкир природный ландшафт.

Так, изучение материала, связанного с влиянием природно-географического фактора на традиции питания, прямо указывает на специфику традиционной башкирской пищевой культуры. Традиционно она строилась на сочетании молочных, мясных, растительных (дикорастущих и культурных) продуктов. По мере перехода к оседлости, баланс продуктов в питании смещался в сторону злаково-молочно-мясной модели. Одной из особенностей питания башкир была сезонность, то есть преобладание тех или иных продуктов в пищевом рационе в течение года. Несмотря на кажущееся однообразие используемых продуктов (мясо, молоко, культурные злаки, травы, мед), существовало множество способов их переработки, вследствие чего меню было разнообразным, особенно в летне-осеннее время.

Анализ системы питания башкирского народа, предпринятый нами [5], показывает, что традиционный пласт пищевой культуры складывался веками, его основа постоянно дополнялась, адаптируясь к конкретным географическим условиям, в нем выделяется несколько разновременных напластований, восходящих к различным культурным традициям. Носителями этой модели питания были не только башкиры, но и различные по этнической принадлежности кочевые и полукочевые народы обширного степного евразийского пояса, однако это ни в коей мере не исключает национальной специфики башкирской кухни.

Согласно этнографическим наблюдениям, стабильный ландшафт, не меняющийся на протяжении долгого времени, дает населению возможность сохранить набор традиционных приемов хозяйства – охоты, рыбалки, собираательства, а, следовательно,

и традиционных кушаний. Сегодня, как уже было отмечено, в отдаленных от городов и крупных райцентров башкирских деревнях еще бытуют старинные способы добычи, хранения, приготовления пищи, а также использования кушаний и напитков в повседневной жизни, обрядах, ритуалах, традиционной медицине. Эти способы и приемы содержат немало не только познавательного, но и рационального и полезного, а привлекательность народной кухни в гла-

зах современников связана с представлениями об ее экологической чистоте и соответствии здоровому образу жизни.

Таким образом, всесторонний анализ особенностей ландшафта, хозяйства, а также традиционной пищевой культуры дает ценный материал для изучения этнической истории и выявления историко-культурных взаимодействий различных народов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Даль, В.И.* Повести и рассказы. – Уфа, 1981. – С. 9.
2. *Нефедов, Ф.Д.* В горах и степях Башкирии. – Уфа, 1988. – С. 146.
3. Материалы по истории Башкирской АССР. – М.-Л., 1949. – Т. III. – С. 535.

4. Путеводитель по Башкирии. – Уфа, 1965. – С. 298.
5. *Мигранова, Э.В.* Башкиры. Традиционная система питания: историко-этнографическое исследование. – Уфа, 2012. – 296 с.; 2-е изд., испр. и доп. – Уфа, 2016. – 296 с.

Е. В. Самрина

ХАКАССКИЕ БАИ XVIII–XIX вв.

(хозяйственная, служебная деятельность и социокультурный облик)

Байство как социальная группа традиционного хакасского общества имеет древние корни. После увода значительной части родовой аристократии (енисейских кыргызов) в начале XVIII в. в Джунгарию они занимают место новой родовой элиты. В их руках концентрировались значительные капиталы, а также основная масса скота и земли. В то же время новая родовая элита должна была приспособиться к новым политическим и социально-экономическим реалиям в составе Российской империи.

В XVIII в. правительство начало переходить к юридическому определению их правового положения, в частности, узакониванию власти и должностей местной знати. В связи с процессами административной интеграции богатые скотоводы занимают должности низшего аппарата царской власти – князцов в XVIII в., башлыков, родоначальников Степных дум в XIX в. Занимая высшее социальное положение в традиционном обществе, башлыки и князцы XVIII в., ставшие впоследствии царскими служащими на различных должностях, обладали максимально возможными властными полномочиями.

Властные полномочия основывались на признании со стороны русских властей их полномочий по сбору ясака, раскладки податей, судебных функций в решении исков определённого размера. В то же время союза между башлыками и царизмом не было. Скорее, речь может идти о патерналистской политике. Родовая аристократия хакасов, даже имея значительные материальные средства и властные полномочия, не получила сословных привилегий от Российского государства, в том числе жалованных грамот, в отличие от родовой аристократии западносибирских потестарных образований. А в результате преобразований, после принятия Устава об управлении инородцами в 1822 г., знать вообще потеряла политические права. Согласно Уставу, все кочевые инородцы объяв-

лялись единым сословием и в юридическо-правовом отношении были уравнены с сородичами [1].

Наряду с новой родовой элитой, должности башлыков занимала старая аристократия. Тамга в виде лука и стрелы, используемая башлыками вместо печати на официальных документах XVIII–XIX вв., была княжеской. Например, в 1836 г. князец изушерского рода К. Куконаков использовал такую тамгу. Позднее идентичные тамги в виде лука со стрелой прикладывали родоначальники Койбальской и Сагайской степных дум. В 1838 г. башлык Я. Сухарев «прилагает по своему инородческому обряду тамгу – лук со стрелой» [2]. Кызыльский князь Гаврила Ульчугачев был также потомком старой аристократии, обитавшей на землях бывшего Алтысарского улуса. Необходимость сохранения традиционной аристократии была связана с потребностью в наличии буфера между имперской властью и инородными подданными. Несмотря на массовый увод в Джунгарию и прямые военные потери, повлиявшие на численность населения, частично кыргызская родовая аристократия сумела сохраниться¹.

В XIX в. должности родоначальников, стоявших во главе Степных дум, башлыков, возглавлявших родовые управы, занимали, как правило, выходцы из байских семей. В Степной думе разнородных племен, после создания самой думы, должность родоначальника занял сагайский бай Василий Орешке в улусе Синявино. Властные полномочия представителей наиболее зажиточных хозяйств была обоснована экономически. В каждом аале маломощные хозяйства группировались вокруг одного или двух зажиточных, зависели от него экономически, соответственно уступали им и административную власть. Прослежива-

¹ В настоящее время насчитывается более 50-ти различных хакасских фамилий, относящихся к сеоку кыргызов. По всей вероятности, сохранились потомки знаменитого князя Иренека – носители фамилии Чабыновых (потомки сына его Чагуна) (2, с. 180).

ются черты династической преемственности вплоть до 1880-х годов. Родоначальниками в Качинской степной думе становились друг за другом Константин, Семен, Николай Картины до в 1839 г. И основана она была в районе ставки первого качинского родоначальника Чирки (Константина) Картина на левом берегу Абакана, против горы Изых. Чирка Картин – богатейший скотовладелец, тайша, перед которым подвластное население падало ниц [3]. В 80-х годах XIX в. принцип наследования должностей родоначальников был по существу ликвидирован: они стали избираться сроком на 3 года. Родоначальниками становились не только наследственные башлыки, но и выходцы из разбогатевших неродовитых хозяев. Они вытесняли старых башлыков.

Башлыки и князья боролись за господство в административных родах. Например, Артабановы оспаривали власть Сопняковых, несколько десятков лет становившихся князьями в Ближнекаргинском роде [4].

Представители традиционной элиты, которые, казалось бы, напротив должны были выступать в качестве консервативной силы, приспосабливались к изменившимся внешним и внутренним условиям. Они стали крупными поставщиками скота, продукции скотоводства, пушнины, иногда и хлеба. Занимались торговой, торгово-ростовщической предпринимательской деятельностью (золотопромышленность, соледобыча), держали магазины, мельницы, кожевенные мастерские. Торговали в Монголии и Китае, водили караваны с мехами и золотом в Китай.

По свидетельству Г.И. Спасского, изучавшего быт хакасов в 1805–1807 гг., богатые скотовладельцы имели огромные табуны и стада в 1000 и более голов [5]. Среди баев богатством выделялись Картины, принадлежащие к элитарному сеоку кыргызы. В середине XIX в. Чирка Картин имел 12 тыс. лошадей, до 5 тыс. крупного рогатого скота, 12–15 тыс. овец, 30 дес. запашки в поле. Отец его был почти единственным поставщиком лошадей и скота на прииски и скопил до 30 тыс. руб. серебром. Хозяйство Григория Картина (наследника Чирки) насчитывало более 7500 голов, всего же в четырех картинских хозяйствах общее поголовье скота составляло 11 000 голов. В 1850–1860-х гг. более тысячи голов крупного рогатого скота и лошадей имели хозяйства К. Доможакова, три хозяйства Картиных [6].

Бай Петр Марков имел несколько тысяч лошадей, две тысячи овец и много коров. По данным А. А. Ярилова, стоимость общего имущества П. Маркова на 1897 г. достигала 5 тыс. скота на сумму свыше 20 тыс. рублей [7].

Характерная черта деятельности большинства баев – многопрофильность (торговые предприятия, перепродажа скота, скупка пушнины, кожи, хлеба, шерсти, мастерских самого разного профиля, мельниц), что говорило о слабой специализации. Например, бай Карка Тинников торговлю скотом совмещал с хлебной торговлей, скупкой кож, пушнины, шерсти и т.д. Кроме того держал мельницу, кожевню [8]. Многопрофильность предпринимательской деятель-

ности позволяла им получать прибыль, даже если в каком-то направлении этой деятельности случались и неудачи. В частности, скупка и перепродажа пушнины, скота и хлеба позволили ему получить более 1000 руб. прибыли в год.

Предприимчивость баев проявлялась в торговле, она была одним из основных направлений коммерческой деятельности. В конце XIX – начале XX вв. в крупных аалах открывались магазины. В аале Боражуль держал магазин бай И. Конгаров, в аале Кызлас – В. Кызласов, А. Чудогашев в Усть-Еси и т.д.

У крупного бая Петра Маркова сын Григорий также занимался торговлей. У него были магазины (хлебный и промышленный), он держал паром через р. Енисей. Таким хозяйствам была характерна техническая модернизация. Они стали заботиться и об изменении качественного состава стада, породности животных. Развитие товарного скотоводства способствовало улучшению качества скота, а также изменению его породного состава.

Наиболее выгодным и прибыльным делом являлось выращивание скота на продажу. Но основное богатство баев основывалось на скупке и перепродаже скота, они были самой доходной статьей крупных хозяйств. Баи гоняли скот на продажу в 1770-х годах на Колыванские рудники, в Тобольск, Барабу. Как пишет П. С. Паллас, «скот был очень тучным» и имел превосходные качественные, вкусовые характеристики [9]. Гурты скота гоняли для продажи в Красноярск, Томск, Иркутск. Большие партии скота покупались иркутскими купцами для приисков. Баи делают свое скотоводство товарным, продавая и по 800 голов крупного рогатого скота, 550 лошадей и до 1500 овец как бай П. Чарков или П. Доможаков, продававший до 600 быков [10].

При перепродаже скота прибыль составляла 15–20%, поэтому растет число баев скототорговцев. В 1890 г. было 14 скототорговцев, а в 1909–10 гг. скупкой и перепродажей скота занималось 69 дворов или 1,2% всех хозяйств [11]. Например, Герасим Спиринов, каждый год он продавал золотопромышленникам скот на большие суммы. У него, как и у самого богатого бая Чирки Картина, было до 5000 лошадей [12].

Хакаские баи получали свидетельства на разработки золотых приисков и рудников. Крупный скотовладелец и торговец Г.И. Кызласов в 1882 г. получил право на золоторазработки. И.М. Чертыков владел рудниками Туманным, Ясным, Живописным и Вешние Воды по р. Сартыгою, золотыми приисками по р. Кызас. В начале XX в. представляют заявки на разработки золота Ф.С. Доможаков, В.А. Торточков [13].

Владельцы хозяйств «пугдуров» и «кистем» в отличие от «тенгизов» (потомков древней родовой аристократии) активнее овладевали навыками предпринимательства, их спектр коммерческой деятельности носил более широкий предпринимательский характер. В 1870-х гг. было организовано два ссудно-сберегательных товарищества: Аскизское в одноименной степной думе и в селе Усть-Абаканское при Абаканской управе. Это было кооперативное

учреждение мелкого кредита, составная часть банковской системы. Организаторами и одновременно членами Аскизского ссудно-сберегательного товарищества выступили 20 баев (А. М. Кызласов, Ф. И. Чебодаев, Н. А. Майнагашев и др.). Члены товарищества внесли паевой капитал, который составил основу деятельности этого учреждения. Основная операция товарищества была выдача ссуд. Ссуды выдавались только членам ссудо-сберегательного товарищества либо по личному доверию, либо по поручительству, либо под залог [14].

Особенностью формирования новой родовой элиты был этнический признак. В XVIII в. начинают выделяться баи из качинских родовых групп. Богатые качинские баи владели Уйбатской степью – лучшими продуктивными землями [15]. Е. Пестерев Качинскую землю называет «многолюдной и богатой» в противовес другим хакасским территориям, отмечая, что некоторые качинцы владеют от 30 до 50 конскими табунами, имеют рогатого скота и баранов «весьма довольно» [16]. В 1840-х годах койбалы говорили Кастрену о качинцах с долей зависти, что у них круглый год не переводится айран, а скот, как муравьи, кишит около юрт [17]. Почти две трети всего крупного скота оказывается сосредоточенным в руках качинских баев [18].

Качинские баи большое внимание уделяли разведению престижных пород скота, в первую очередь лошадей. С одной стороны здесь действуют субъективные факторы, такие как традиционные представления о престиже и личные пристрастия хозяина. Лошади являются живым сокровищем, визитной карточкой степного богача, предметом его любви и гордости. Они лучше других животных приспособлены к зимним условиям выпаса, что делает разведение табунов лошадей более надежным направлением кочевого скотоводства.

Но с другой стороны развитие капиталистических отношений способствовали значительному спросу на продукцию животноводства. При слабо развитых товарных отношениях и натуральном характере хозяйства разведение крупного рогатого скота свыше нормы экономически было нецелесообразно.

Источники XVIII в. не выделяют качинских князцов, состоявших на службе в низовой царской администрации. Здесь, вероятно, качинскую знать воспринимали как ненадежных, еще помнивших свое недавнее положение. Качинская знать с ярко выраженной идеологией степняков не принимала православие и не занималась земледелием. Но они были грамотными, хорошо знали русский язык и вели торговлю с русскими [19].

Другая часть представителей традиционной элиты приспособилась к требованиям времени. Существенные перемены произошли в их социокультурном облике: грамотности, образе жизни, политическом поведении. Кызыльский князь Гаврила Ульчугачев наряду с бурятскими князьями-нойонами и якутскими тойонами приглашался к работе в Уложенной комиссии, созданной Екатериной II в 1767 г. [20].

Показателем процесса аккультурации стало формирование прослойки крещеных представителей элиты. Вероятно, принятие новой веры было адаптивной стратегией. Ведь смена религиозной ориентации и признание русского подданства сопровождалась отрезанием косы «киджеге» – традиционной мужской прически. Между тем косичка «киджеге» для мужчин имела сакральное значение [21] и ее отрезание считалось позором. Гаврила Ульчугачев в своих владениях (будущее село Ужур) построил церковь и большой деревянный дом с балконом. Башлык Амзор сам был крещеным и распространял православие у сагайцев. Царские власти поддерживали тех, кто наиболее усердно проводил правительственную политику, как, например, Гаврилу Ульчугачева, койбальского башлыка Качелора. Они награждались кафтанами, именным оружием.

Спустя столетие, в 1876 г. за активное участие в массовом крещении хакасов орденом Анны III степени и медалью «За усердие» были награждены родоначальник Аскизской степной думы А. М. Кызласов, письмоводитель Е. С. Катанов, и родовой староста Бельтырского рода И. А. Асочаков. Е. Е. Топоев, Ф. А. Курчехов, М. Барахтаев, П. Майнагашев и М. Е. Чертыков были награждены медалью «За усердие» [22].

Земледелие как неотъемлемая часть аккультурации также стала внедряться богатыми башлыками в хозяйственную жизнь наряду с постройкой домов на русский образец [9]. Паллас в рамках представлений эпохи Просвещения XVIII в. говорит, что «сей депутат сделал похвальное начало со своими соотчимами – из дикого их рода жизни приводить к благонравной деревенской жизни и к землепашеству» [23]. За внедрение земледелия, князцы также получали в награду кафтаны и разные штучки [24]. Кафтанами наградили Иптыша Аюжакова в 1740-х гг. башлыка Бельтырской земли, сагайского башлыка Наира Тулбечекова в 1728 г. [25].

Кроме того, одним из требований к кандидатуре родоначальника было знание русского языка. Например, в Койбальской думе в 1843 г. М. Чубугина утвердили в должности родоначальника как «знающего хорошо российский язык». Среди прочих достоинств, перечисленных в документе («под судом и в штрафах не бывал, ясаки и повинности оплачивает бездомно, поведения хорошего, имеет достаточное скотоводство»), упоминают о занятиях земледелием и «дом со всеми к нему принадлежностями» [26].

Байские семьи были экономически самостоятельны, имели условия с большими возможностями для обмена, расширенного воспроизводства стада. Байским семьям была присуща полигамия. По свидетельству Палласа, богатые бельтирцы берут себе по две жены и более [27]. Обычное право разрешало иметь до трех жен [28]. Экономическая состоятельность бая позволяла нести ответственность за свою большую семью, обеспечивая их материально, выделяя отдельную юрту для каждой жены. Все жены и дети от этих браков считались законными. Старшей считалась первая жена. Обычное право юридически

защищало детей, они носили фамилию отца и пользовались всеми правами даже после развода родителей.

В 1834 г. после смерти бая Кубина, имевшего 366 голов скота, осталась третья жена с одним полугодовальным малолетним сыном, а от другой жены – восьмилетняя дочь. Две жены имел Харатай Тугужеков, три жены были у бая Дмитрия Абдина. У крупных шаманов также были 2–3 жены. Например, шаман Прон Тодыков имел две жены: старшую из фамилии Тугужековых и младшую – Райкову [29].

Вероятно, байской семье соответствовал размер семьи не в 5, а в 8–10 человек. Например, Ондуровы-Майнагашевы, входившие в состав Казановского административного рода в 1855–1856 гг. насчитывала 11 человек. В хозяйстве было 402 лошади, 237 голов рогатого скота и 336 овец, а в их улусе 50 платежных душ располагали всего лишь 204 лошадьми, 149 головами крупного и 183 головами мелкого скота. Патриархальная дальнекаргинская семья Баядиевых, которая в 1836 г. насчитывала вместе с сородичами

21 платежную душу. Собственно семья Баядиевых размещались в четырех юртах, а зависевшие от них сородичи, судя по числу их юрт, составляли 20 семей. Баядиевым принадлежало 673 лошади, 238 коров с быками, 225 овец [30].

Несомненно, портрет хакасского бая как представителя традиционной элиты неоднозначен и сложен. На формирование негативного социального облика баев во многом повлияла их деятельность, направленная на получение прибыли. В то же время им были присущи деловая хватка, предприимчивость, постоянный труд. Предпринимательство – зачастую очень тяжелый и рискованный труд. Кроме того, для успешной коммерческой деятельности, помимо предприимчивости, капитала и трудолюбия нужен особый организаторский талант, интуиция, а также определенные этические принципы, без которых было невозможно вести торговые дела продолжительное время.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Устав об управлении инородцев. Полное собрание законов Российской империи с 1849 г. – Т. 38. – № 29. – С. 394–416.

2. Бутанаев, В. Я. Социально-экономическая история хакасского аала (конец XIX – начало XX в.). – Абакан, 1987. – 175 с.

3. История Хакасии с древнейших времен до 1917 года / под ред. Л. Р. Кызласова. – М., 1993. – 523 с.

4. Карцов, В. Г. Хакасия в период разложения феодализма. XVIII – первая половина XIX в. – Абакан, 1970. – 198 с.

5. Спасский, Г. И. Народы, кочующие вверх реки Енисей // Сибирский вестник. Ч. 5. – СПб., 1819. – 10 с.

6. Национальный архив Республики Хакасии (НАРХ). Ф. 5. Оп. 1. Д. 18. Л. 9–12.

7. Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории (ХакНИИЯЛИ). Рукописный фонд. Архив А. А. Ярилова. Д. 498.

8. Там же. Л. 310.

9. Паллас, П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. III, 1772 и 1773 годов / перевел Василий Зуев. – СПб., 1788. – С. 420.

10. Бутанаев, В. Я. Указ. соч. – С. 87.

11. Козьмин Н. Н. Материалы для определения земельных норм скотоводческого населения Минусинского края. – Красноярск, 1918. – 48 с.

12. Костров, Н. Качинские татары. – Казань, 1852. – 66 с.

13. ГАРХ, Ф. 2. Оп. 1. Д. 1190. Л. 13.

14. Там же. Л. 1–14.

15. Паллас, П. С. Указ. соч. – С. 479.

16. Пестерев, Е. Примечания о прикосновенных около китайской границы жителях, как российских ясажных татар, так и китайских мунгалах и сойотах, деланные Егором Пестеревым, с 1772 по 1781 год // Новые ежемесячные сочинения. – 1793. – Ч. 79. – С. 13.

17. Козьмин, Н. Н. Указ. соч. – С. 171.

18. Каруов, В. Г. Указ. соч. – С. 158.

19. История Хакасии... – С. 245.

20. Каруов, В. Г. Указ. соч. – С. 101.

21. Бутанаев, В. Я. Указ. соч.

22. НАРХ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 906. Л. 14.

23. Козьмин, Н. Н. Указ. соч. – С. 169.

24. Паллас, П. С. Указ. соч. – С. 487.

25. Козьмин, Н. Н. Указ. соч. – С. 169.

26. НАРХ, ФИ -1, Оп. 1, Д. 125. Л. 3.

27. Паллас, П. С. Указ. соч. – С. 130.

28. Проект Степных законов для южных скотоводцев и промышленников и кочующих земледельцев Енисейской губернии Проект свода Степных законов южных скотоводцев Енисейской губернии // Бутанаев В. Я. Этническая история хакасов XVII–XIX вв. – М., 1990. – 273 с.

29. Несар-Несарцев, Н. Н. Материалы к изучению обычного права инородцев Минусинского уезда // Сибирский наблюдатель. Кн. 3. – 1905. – С. 41.

30. История Хакасии... – С. 281.

С. А. Дары-Сурун

ЭКСПЕДИЦИЯ Г. Н. ПОТАНИНА (1876–1877) В ТУВУ И ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Вторая половина XIX в. связана с активным изучением и освоением Русским географическим обществом Центральной Азии, особенно его Восточно-Сибирским отделом. Одну из таких экспедиций (1876–1877) в Урянхайский край совершил известный географ, этнограф и путешественник Григорий Николаевич Потанин. Он провел две крупные экспедиции в Урянхайском крае. В рамках первой Монгольской

экспедиции (1876–1877) он прошел по границе между монгольскими и урянхайскими племенами по долине р. Кобдо. Вторую экспедицию в 1879 г. Г. Н. Потанин совершил от Улангома по р. Торгалыг до оз. Косогол. Подробно о своих исследованиях Г. Н. Потанин написал в четырехтомном труде «Очерки Северо-Западной Монголии» (1876–1877).

В этом труде Г.Н. Потанин указал, что население Северо-Западной Монголии по племенному составу делилось на три группы: монгольскую, тюркскую, китайскую [1]. Урянхайцы входили в тюркскую племенную группу и проживали в котловине между Саянами и Тангну-олой (Танну-Ола). Г.Н. Потанин писал, что по административному делению Тангну-урянхай состоит из пяти хошунов, управляемых дзасыками (чазаками), каждый хошун состоит из сумонов. Одним из пяти хошунов управляет амбань и называется амбаньским, а остальные четыре хошуна называются гурта-хошун: Точжи, Маты (Маады), Шалык, Кэмцык (Хемчик). Каждый хошун состоит из четырех сумонов. В вершинах р. Кобдо живут кокчулутуны (куку по-монгольски – синий, *чилу* – камень), которые сами себя называют тува (тыва) [2]. Племя состоит из пяти хошунов: Мэрин-да, Церин-да, или Черин-да, Хомбу-да, Тэмик-да и Беджин-да. Из вышесказанного можно добавить, что каждый хошун управлялся так называемым чиновником Даа [3]. Этим пяти хошунам подчинены два амбана урянхайским монголам: Мэрен и Церен. Большое хурээ находится на устье западного амбана (барун-омбо), а остальные три – восточного (дзюн-омбо). В ведомстве дзюн-омбо на Саксая и малая в долине Кандагатая. Барун-омбо большое хурээ находится в вершинах Чингиля, в местности Гурбюльты, под известным названием у русских приказчиков Далама, в честь высшего духовного лица этого монастыря. Управлять урянхайцами приставлен китайский чиновник под названием цохур-нойон. Кроме того, у урянхайцев, как отметил Г.Н. Потанин, есть еще младшие чиновники: дзадын, дзанги и кунде.

Урянхайцы еще занимаются скотоводством и звероловством. Раньше они жили зажиточно, но потом урянхайцы заметно обеднели. Тому есть ряд причин: во-первых, Дунганское восстание 1869 г. в Тянь-Шане под предводительством Цаган-гынэна из племени барлык. Они заняли земли южных ущелий Алтая, далее вторглись в кочевья урянхайцев до китайского караула Суок. Захватчики были так дерзки, что даже нападали на правительственных лиц. Таким образом из станции Хату они угнали 150 верблюдов, с других станций еще 70 голов скота. Нашествие барлыков было первым ударом, нанесенным хозяйству урянхайцев. Еще одна причина – это система давать товар в долг китайским торговцам кочевникам. Отличие от Барлыкского нашествия в том, что экономическому игу, налагаемому на урянхайцев китайскими торговцами, не было конца-края, так как нашествие барлыков стало поводом соглашаться на нечестные сделки. Например, компания предлагала урянхайцам по 100 овец, чтобы урянхаец из приплода возвращал 60 единиц скота, а 40 оставлял себе. В конце концов кочевники добивались того, что половина скота должна принадлежать народу, а не компании.

В те времена, как отмечал Г.Н. Потанин, народ в прямом смысле голодал, доходило даже до выпрашивания еды в соседних аалах. Дзанги и амбаны также участвовали в дележе украденного: кунде делится с дзанги или дзальном, часть достается коб-

динскому амбаню. Круговая порука мелких и крупных чиновников становилась обыденностью. Иногда даже специально подстраивали кражу, чтобы сорвать с хозяина деньги для поисков заблудившегося скота. Население относилось к таким чиновникам с презрением [4].

Хлебопашенные участки находились между рр. Кобдо и Бунты и разделены на 10 земель (по-монгольски – хазар), участок земли, который выдается для посева 80 верблюжьих грузов семян (на каждого верблюда выючится 28 котлов) [5]. Для надзора назначался постоянный китайский чиновник цимую. Кроме того, для разбора земель были поставлены чиновники: два дзальна (чалан), два дзанги (чангы), три кунде (хунду), все они назначались кобдинским губернатором. Цзахачинцы выращивают значительное количество хлеба в долине Дзерге и на южном склоне Алтая, в долине Уляса. В Дзерге сеют только ячмень, в долине Уляса еще и пшеницу [6].

По всей линии границы монгольских кочевьев с урянхайцами, от озера Косогол до долины Кяхты, существовали караульные линии управления. Караулы между оз. Косогол и р. Джинджилик назывались Бельтыс, Цаган-булын (Цаган-булук), Агар, Шявыр (Шавыр), Хачик, Цзайгыл, Джинджилик. По этой линии проходила экспедиция Г.Н. Потанина. К западу от Джинджилика лежат караулы: Эрсын (Эрзин), Самгалтай (Самгалтай), Алак (Алык), Орихо (Орихо), Чичиргана (Цыцергана), Борчи (Бергучайтуй), Ботохан (Бодан-холой), Урук (Урю-нор), Чингистэй. Караулы разделяются на два рода: гэр-хараул, от слова «гэр» – дом, а другие мори-хараул, от слова «мори» – конь.

Осенью 1887 г. Г.Н. Потанин после трехлетней экспедиции в Монголию и Китай вступает в новую должность – управляющий делами Восточно-Сибирского отдела ИРГО. В письме от 1 января 1887 г. Н.М. Мартыанову Потанин писал: «...меня зовут в Иркутск на житье. Мне самому пришлось по сердцу мысль устроиться на некоторое время в Иркутске, и теперь я еду в Петербург только затем, чтобы сдать коллекции» [7]. Сибирский отдел общества был основан в 1851 г., и с назначением Григория Николаевича отдел развернул более энергичную деятельность. В первую очередь он сделал жизнь отдела более открытой для общественности. Теперь на каждом общем собрании управляющий читал доклад о текущих делах, которые будут сопровождаться выставкой пожертвований [8].

Чтобы привлечь членов отдела к более активному участию в его жизни, Г.Н. Потанин задается целью, помимо общих собраний, организовать и частные заседания, своего рода научные беседы на отдельные темы. Эти заседания должны были показать наличие необходимости разделения отдела на отделения. Мнения участников собрания по поводу учреждения при отделе отделений разделились. Часть присутствующих высказалась против этого нововведения, считая, что это несколько не оживит отдел, так как новых деятельных лиц от этого не появится. Другие на это возразили, что устройство отделений

не предусматривало привлечение новых сил, а в этой мере видели только средство дать существующим членам возможность принимать более живое участие в делах отдела. При голосовании значительное число голосов высказалось за устройство отделений. Таким образом, при отделе было учреждено 3 секции – физической географии, этнографии и статистики. Заседания секций организовывались регулярно, на них зачитывались доклады, велись дискуссии.

Большие изменения произошли в деятельности музея отдела. По настоянию Г.Н. Потанина в музее разворачивается экспозиция части имеющихся материалов, по воскресеньям залы открывались для публичных посещений, при этом члены отдела осуществляли экскурсионное обслуживание посетителей. Фонды музея активно пополнялись за счет пожертвований. На каждом общем собрании отдела теперь организовывалась обязательная выставка пожертвований [9]. Потанин жертвовал в музей свои коллекции, привезенные из последнего путешествия [10].

При Г.Н. Потанине улучшилось и финансовое положение отдела. Он значительно увеличил его бюджет за счет пожертвований местных предпринимателей. Так, например, из отчета о работе отдела за 1888 г. видно, что «на экскурсию Клеменца несколькими лицами пожертвовано 90 рублей». Как отмечал сам Григорий Николаевич, больше всего средств жертвовалось на этнографические исследования. В письме Д.А. Клеменцу он писал: «Денег на нее – на этнографию – собрано больше, чем на что другое: 1900 руб. на этнографические экскурсии к бурятам, 500 руб. на издание якутских сказок, 100 руб. на издание бурятских сказок» [11]. Также средства направлялись на приобретение литературы, на выпуск известий ВСОИРГО и научных трудов [12].

При Г.Н. Потанине особое внимание уделялось этнографическому изучению коренных народов Восточной Сибири. Г.Н. Потанин активно привлекал к этой работе представителей коренного населения, которые под его чутким руководством стали видными учеными. Так, например, своим духовным и профессиональным становлением обязан Потанину талантливый бурятский фольклорист и этнограф М.Н. Хангалов. Письма Потанина Хангалову пестрят вопросами, предложениями, пожеланиями, в них настоящая программа собирания фольклора. Он предлагает Хангалову записать бурятские песни, загадки, легенды и сказки. При этом Потанин четко, по пунктам, определяет круг вопросов, на которые необходимо обратить особое внимание [13]. Потанин и сам принимал активное участие в изучении жизни инородцев, к которым относился с особым вниманием. Он искренне радовался, когда среди его гостей оказывались монголы или буряты. Н.М. Мендельсон о Потанине говорил: «Я не раз видел Григория Николаевича в общении с инородцами, и меня всегда поражала его исключительная деликатность, душевная чуткость в обращении с ними. Ничего деланного,

слащавого, тем более снисходительного... Общались равный с равным».

Для исследования малоизученных районов Сибири нужны были храбрые, образованные, инициативные люди. Одним из таких сотрудников был Д.А. Клеменц. Потанин возлагал на него большие надежды. В письме Клеменцу Потанин писал: «Жду Вас с нетерпением в Иркутск. Кроме экскурсии к бурятам, я передал бы Вам материалы по описанию торговли русскими товарами в Монголии. Кроме того, Вам, вероятно, удастся пристроиться при отделе. А нам какой бы Вы были клад! Этнография совершенно в застое в нашем отделе. Денег на нее собрано больше, чем на что другое... а жизни в отделении этнографии нет. Нет совсем людей, занимающихся ею» [14].

Таким образом, за два с половиной года в отделе Потаниным было сделано очень много, но, погруженный в бесконечные дела, Григорий Николаевич совершенно не имел времени, чтобы завершить большую и важную работу: отчет о последнем путешествии. Боясь, что работа вообще может остаться незаконченной, Григорий Николаевич принимает решение оставить должность и уезжает в Петербург. Он понимал, что на посту правителя дел должен остаться энергичный и деятельный человек, который бы смог сохранить и приумножить те достижения, которые были сделаны им самим. Наиболее подходящей кандидатурой для этого он считал Д.А. Клеменца. В письме ему он писал: «Дела отдела пока в хорошем состоянии; он вступил как будто на путь, идя по которому он будет развивать свою деятельность. Но только при, условии, чтобы при нем находился человек, отдающийся всецело науке, или, вернее, человек, который способен был бы отдаться всецело этому учреждению» [15]. После отъезда из Иркутска 1 августа 1890 г. Григорий Николаевич продолжал интересоваться делами отдела. Несмотря на то, что ему уже не приходилось возвращаться к активной деятельности в отделе, он в последующие годы по возможности стремился принимать участие в его работе. М.П. Овчинников вспоминал, что «по приезде в Иркутск он старался объединить всех в одно целое для изучения родного края, старался выдвинуть из недр дремлющие силы...» [16].

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что Г.Н. Потанин внес существенный вклад в развитие Восточно-Сибирского отдела ИРГО. При нем научные исследования в Восточной Сибири поднялись на весьма высокий уровень, были установлены многочисленные связи с различными научными обществами, к работе отдела привлекались деятельные сотрудники, благодаря которым в отдел поступали дополнительные финансовые средства. Научный труд Г.Н. Потанина «Очерки Северо-Западной Монголии» по сей день остается фундаментальным исследованием в Центральной Азии. Григорий Николаевич внес значительное развитие не только в этнографическую и географическую науку, но и в историческую.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Потанин, Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV // Урянхай. Тыва дептер. Том 2. – М., 2007. – С. 376.
2. Там же. – С. 377.
3. Там же. – С. 388.
4. Там же. – С. 387.
5. Там же. – С. 389.
6. Там же. – С. 390.
7. Письма Г. Н. Потанина / Сост. А. Г. Грум-Грижмайло и др. – Иркутск, 1990. – Т. 4. – С. 65.
8. Там же. – С. 76.
9. Там же. – С. 79.
10. Дидина, С. А. Вклад Г. Н. Потанина в развитие ВСО-ИРГО (1887–1890) // Вестник Томского государственного университета. – Томск. 2011. – № 2. – С. 88.
11. Письма Г. Н. Потанина. Указ. соч. – С. 102.
12. Там же. – С. 94.
13. Там же. – С. 88–90.
14. Там же. – С. 102.
15. Там же. – С. 122.
16. Дидина, С. А. Указ. соч. – С. 89.

С. А. Сатаева

ВОПРОСЫ ДОСТОВЕРНОСТИ ФОТОДОКУМЕНТОВ ИЗ ЛИЧНЫХ ФОНДОВ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ И ФОТОГРАФОВ КАК ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ В ИЗУЧЕНИИ КАЗАХСКОЙ ИСТОРИИ КОНЦА XIX И НАЧАЛА XX в.

(По материалам из фондов Центрального государственного архива кинофотодокументов и звукозаписи Республики Казахстан (ЦГА КФДЗ РК))

История и культура Хакасии и его народа, как исторически родственного казахскому народу, представляет большой интерес для Казахстана. Ученые и архивисты нашей страны наблюдают положительный процесс роста национального самосознания в Хакасии, повышение интереса к изучению истории предков, уникальной культуры и языка.

Данное исследование находится в тесной связи с визуальным рядом документов из фондов ЦГА КФДЗ, который располагает уникальной коллекцией негативов на стекле фотографа и основателя Павлодарского краеведческого музея Д. П. Багаева (1884–1958), а также из архивов и библиотек США, где автору приходилось встречаться с аудиовизуальными документами, созданными в том числе на Алтае и в Сибири. На географических и политических картах конца XIX и первой половине XX в. границы этих территорий менялись, и путешественники в своих отчетах и публикациях называли их по-разному. Однако данное обстоятельство никак не могло изменить суть и содержание самих фото- и кинодокументов, которые в наше время являются неоспоримыми свидетельствами общности культурных ценностей и истории народов, населявших обширную территорию. Оглядываясь в прошлое, как независимое государство, выявляя архивные документы, мы обогащаем историческую базу истории. В прошлом Казахстан – одна из бывших колоний Российской империи и одна из республик СССР, поэтому история Российской Федерации является частью истории суверенного Казахстана.

С обретением Казахстаном независимости для объективного отображения истории происходит пополнение источниковой базы. Одно из главных мест в системе источников занимают архивные документы. Идет активный процесс введения в научный оборот большого комплекса документов поиск и сбор в зарубежных архивах, библиотеках, центрах хранения древних рукописей. Происходящий в нашей стране процесс обновления источников, доступность ранее закрытых фондов, последовательный процесс

рассекречивания архивных документов дает основание полагать недостаточным для всесторонней реконструкции истории казахского государства тот объем документов, который введен в научный оборот на сегодняшний день. Воссоздание истории Казахстана на основе исследования кинофотодокументов является одним из направлений развития источниковедения и архивоведения.

В настоящее время ЦГА КФДЗ осуществляет свою деятельность в соответствии с Международным этическим кодексом архивистов, призывающим защищать целостность архивных материалов и гарантировать их сохранность как достоверное свидетельство прошлого. Основным критерием в формировании национального архивного фонда является принадлежность аудиовизуальных документов к истории Казахстана. Помимо этого, работа архива организуется в соответствии с научными принципами историзма, всесторонности, комплексной оценки и социально-политической нейтральности. Принцип социально-политической нейтральности пришел на смену существовавшему в советском архивном деле принципу коммунистической партийности, когда на государственное хранение принимались документы агитационно-пропагандистского содержания. При комплектовании предпочтение отдавалось политически благонадежным документам, получившим официальное, идеологическое признание.

Одним из направлений работы архива является комплектование аудиовизуальными документами. В настоящее время процесс комплектования, в особенности документами личного происхождения, требует соблюдения преимущественной исторической и культурной значимости. Подобная практика способствует обогащению тематики аудиовизуальных документов и позволяет взглянуть на историю с разных позиций. Эта проблема впервые в нашей стране была поставлена и изучена в работе Г. А. Сексенбаевой «Аудиовизуальные документы как источники по истории Казахстана (на материалах ЦГА КФДЗ РК)» [1].

Основной массив документов относится к советскому периоду, и документы конца XIX и первой половины XX в. составляют «золотой фонд» архива. Однако на сегодняшний день их применение в качестве основного источника возможно лишь при изучении исторических событий, по которым аудиовизуальные документы представлены в крупных коллекциях и из разных источников. И если по определенным историческим событиям, например истории Великой Отечественной войны, наш архив располагает достаточно обширной по составу и содержанию источниковой базой, то документы, относящиеся к концу XIX и началу XX в., не нашли достаточно широкого аудиовизуального отображения. В этой проблеме неординарную помощь оказывают кинофотодокументы из фондов путешественников и фотографов.

Получив грант в 2012–2013 гг. по программе Фулбрайт в город Вашингтон, округ Колумбия, автору была предоставлена возможность изучить в архивах и библиотеках США визуальные документы (фотографии и рисунки) американских путешественников как источники по изучению истории кочевой культуры казахского народа.

Поиск аудиовизуальных документов был затруднен в связи с искажением идентификации географического расположения и терминологии определения казахской национальности. Выявление проводилось по документам, сделанным в Средней Азии, Туркестане, Сибири. В данной работе автор предоставляет сведения по тем библиотекам и архивам, в которых ученые Хакассии и сопредельных территорий могут найти уникальные аудиовизуальные документы, относящиеся к истории и культуре народов, населяющих этот обширный регион. В связи с этим хочется отметить позицию американских архивов и библиотек в вопросах обеспечения доступа и копирования документов на безвозмездной основе.

1. Библиотека Конгресса США. Фонды библиотеки насчитывают 12 млн фотографий; 2,7 млн звукозаписей; 500 тыс. микрофильмов. Изучение фонда Джорджа Кеннана и фотографа Джорджа Фроста, собиравших сведения о народах, населявших северные земли Российской империи, по заданию журнала «*Monthly Illustrated magazine*» в 1885–1886 гг.;

– исследование в комплексе Томаса Джефферсона: African and Middle Eastern Division, European Division, где была изучена коллекция газетных статей, книжных изданий и переписка Джорджа Кеннана;

– в мемориале Джеймса Мэдисона: Prints & Photographs Division и Motion Picture/Recorded Sound Division выявлены уникальные визуальные документы из сибирской коллекции Джорджа Кеннана. Документы недостаточно атрибутированы, место создания документов указано как Сибирь, однако Кеннан дополнял свою аннотацию информацией о месте события: гг. Семипалатинск, Усть-Каменогорск, Павлодар, Омск. Согласно «Учреждению для управления сибирских губерний», в состав Западно-Сибирского генерал-губернаторства вошли Тобольская и Томская губернии. Помимо этого, учреждена Омская область

в составе Омского, Петропавловского, Семипалатинского и Усть-Каменогорского округов;

– в Национальном аудиовизуальном депозитарии, центре консервации аудиовизуальных материалов им. Паккарда библиотеки Конгресса США хранится крупнейшая и одна из самых полных в мире коллекций кинофильмов (художественных и документальных), звукозаписей и записей радио- и телепередач, охватывающая более чем 120-летний период – 3,4 млн звукозаписей, 1,3 млн видеоматериалов (фильмов, телепередач, видеозаписей и др.).

2. Архив библиотеки Нью-Йоркского музея естественной истории. Музей основан в 1869 г. и с этой даты ежегодно финансирует около 100 полевых экспедиций в год, имеет 46 постоянных экспозиций, исследовательские лаборатории и библиотеку. В коллекции музея более 32 млн экспонатов. В 1920-е гг. музей снаряжал солидные экспедиции, в составе которых были фотографы, антропологи, палеонтологи, зоологи, ботаники. К истории Казахстана относится Азиатская экспедиция Уильяма и Кларка 1926–1927 гг. в Тибет, Монголию, Китай, Среднюю Азию, а также экспедиция Вольдемара Йохельсона в Сибирь в 1910 г. В коллекции выявлены фотодокументы, сделанные в 1926 г.: запечатлены животный мир, растительность, природа, жизнь и быт представителей народов, проживающих на этой территории, включая узбеков, казахов, киргизов, уйгуров, калмыков, монголов и других народностей. Помимо этого, был выявлен немой фильм, который, исходя из классификации кинодокументов, подразделяющихся на хронику, репортаж и киноплакат, психологический портрет, научный очерк и видовую картину, относится к путевому кинодневнику. Кинодокумент отразил весь путь, события и трудности экспедиции.

Беспристрастное воссоздание нашего прошлого требует выявления новых источников, которые дополняют историю страны. Сегодня учеными на передний план выдвигается проблема достоверности, вопрос о том, что невозможно создать как абсолютно объективный и непредвзятый, так и полностью тенденциозный документ. Ведь одной из уникальных особенностей аудиовизуальных документов считается то, что время создания документа совпадает со временем события. В этой связи нельзя обойти вниманием работу О.М. Медушевой «Архивный документ, исторический источник в реальности настоящего», в которой автор рассуждает о том, что документы, источники, выступая как самодостаточные компоненты настоящего, воздействуют на общественное сознание, причем происходит это независимо от того, осознана эта ситуация нами или нет. Создаваемые человеком источники являются реальностью настоящего, в котором постоянно формируются новые, подчас совершенно неожиданные их взаимодействия с общественным сознанием [2].

Не зря говорят, что одна фотография может стоить тысячи слов, и именно в аудиовизуальных документах довольно отчетливо можно увидеть соотношение официального и неофициального отображения истории. В советской архивной практике отбирались

документы, отражающие политику КПСС и процесс успешного строительства социализма в Казахстане.

Д. П. Багаев, фотограф и «твердо вставший на вахту историк», а также основатель Павлодарского краеведческого музея (1884–1958), был мобилизован в армию в 1915 г., служил в должности фотографа, учился у таких мастеров, как Коркин, Чибисов, Клепиков, Коппельбаум. Спустя годы Д. П. Багаев получил благодарность от Музея этнографии и антропологии АН СССР за то, что «не упустил случая увековечить кочевой быт». Д. П. Багаев является автором уникальных фотографий 1920–1930-х гг., созданных и сохраненных фотографом по собственной инициативе.

Фотодокументы Д. П. Багаева уникальны тем, что восполняют недостаток аудиовизуальной информации о жизни и быте казахского народа накануне и во времена таких глобальных потрясений, как раскулачивание, коллективизация и седентаризация и последующего за этим Великого голода, когда, по официальному и раскритикованному в годы независимости архивным данным, потеря коренного населения составила более двух миллионов человек, или свыше 40% населения республики. Фотодокументы по этим историческим событиям из государственных официальных источников не в состоянии восполнить этот пробел, они существенно дополняют рассекреченные архивные письменные документы.

Коллекции американских путешественников (1885–1936 гг.) ценны тем, что дополнили «золотой фонд» архива аудиовизуальными документами, зафиксировавшими культурные и духовные ценности кочевого образа жизни казахского народа, культуры, которую было трудно сохранить и восстановить в советский период. Документы также предоставляют визуальную информацию о первых годах после великого бедствия и накануне другого глобального потрясения – войны.

Изучение кинофото документов данного исследования позволяет сделать определенные выводы:

- казахская земля, находясь в сердце евразийского континента, представляла особый интерес для фотографов и путешественников своей уникальной кочевой культурой, природой и богатыми природными ресурсами. Научная значимость изучения кочевой культуры, основные принципы которой позволяли жить в сложных климатических условиях, особенно актуальна в наши дни, когда человечество испытывает огромную потребность в обеспечении своей жизнедеятельности, и прежде всего в пище и воде. Но что более важно, так это изучение философии, главных ценностей кочевой цивилизации, базирующейся на умении сохранять гармонию природы и человека;

- фотодокументы из личных фондов фотографов и путешественников по их происхождению и содержанию можно отнести к авторитетным, достоверным, бескомпромиссным и индивидуальным источникам, создателями которых двигала природная любознательность, научный интерес и политическая нейтральность. Именно такие документы, как непредвзятое отражение событий прошлого, пред-

ставляют интерес для историка, архивиста и исследователя;

- к аудиовизуальному источниковедению применим принцип достаточности источников, вопрос о невозможности полностью воссоздать любое историческое событие и постулат об относительной достаточности источниковой базы. В этой связи необходимо отметить, что зарубежные фонды и архивы хранят аудиовизуальные документы, запечатлевшие историю тех народов, культура которых была признана отсталой, ценности которой шли вразрез с новым советским политическим строем и, как следствие, была на грани исчезновения из-за направленной политики искоренения этой культуры.

Работа исследователей в данном направлении, использование новых в сопоставлении с ранее изученными аудиовизуальными документами, с документами на бумажной основе поднимают, подтверждают и существенно дополняют вопросы истории казахской государственности. Аудиовизуальная техника фиксирует информацию, которую физически невозможно отразить в других источниках, поэтому исследователи очень часто находят новое в кино- и фотокадрах. Реконструкция прошлого требует привлечения новых источников. Эти вопросы впервые были подняты в работах известного российского ученого и архивиста В. П. Козлова. Особый интерес имеет работа «О некоторых современных теоретико-методических проблемах архивоведения и источниковедения». Автор очень четко формулирует мысль о том, что архивный документ, даже содержащий исторически значимую информацию, еще не является историческим источником. Главное отличие исторического источника от архивного документа заключается в известности и доступности его подлинника. Фотодокументы, так же как и письменные, по-своему отражают историческую действительность, ее разные аспекты, а для исследователя важен любой источник. По мнению В. П. Козлова, принципиально важным вопросом является разница между историческим источником и архивным документом, а также обстоятельства, при которых документы становятся полноправными объектами архивоведения. По мнению ученого, в первую очередь сфера публичности архивных документов является для архивоведения и источниковедения своеобразным «стыковочным узлом», в котором объект одной научной дисциплины становится объектом другой научной дисциплины [3].

Фотоколлекции, визуальные документы личного происхождения американских путешественников до сих пор не являлись предметом специального изучения, а в них можно найти факты, неизвестные ранее по другим источникам, важные данные для уточнения и сравнения уже известных событий. Таким образом, появляется возможность «на стыке теории и практики» применить новый подход, основанный на компаративном изучении кинофото документов, воспоминаний, дневников, и официальных письменных документов. Такие документы являются «непредвзятой фиксацией» происшедшего события, где автор меняет только действующих лиц, события,

ракурс, фокус и точки съемки. Этот вопрос был подробно поставлен в работе профессора В. М. Магидова «Кинофотофонодокументы в контексте исторического знания» [4].

Человечество всегда стремилось запечатлеть свою историю через рисунок, письменность, книгу, фотографию, кино- и звукозапись, и мы должны быть благодарны бесстрашным путешественникам и фотографам за их любознательность и профессиональную приверженность и за то, что, посещая далекие страны, имея различные цели и задачи, будь то журналисты, художники, корреспонденты, географы, геологи, они беспристрастно и объективно фиксировали увиденное – жизнь и быт кочевников Евразии, их визуальную историю.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Сексенбаева, Г.А.* Аудиовизуальные документы как источники по истории Казахстана (на материалах ЦГА КФДЗ РК): автореф. дис. ... д-ра ист. наук., 2009. – 40 с.

2. *Медушевская, О.М.* Архивный документ, исторический источник в реальности настоящего // Вестник архивиста. – 1992. – № 2. – С. 9–13.

Мы все свидетели того, что классический капитализм, как и интенсивно развивающийся процесс глобализации, трансформируется в сторону партнерства, научного и культурного диалога. В настоящий момент для адекватной реконструкции истории необходим процесс сближения работы учебных заведений, исследовательских институтов и архивов. Для исследователей появляется возможность применить компаративный метод изучения событий, отраженных в аудиовизуальных документах, печати, воспоминаниях и мемуарах участников событий, письменных архивных документов, что позволяет изучить объекты исследования с разных сторон.

3. *Козлов, В.П.* О некоторых современных теоретико-методических проблемах архивоведения и источниковедения // Вестник архивиста. 1995. – № 2. – С. 5–9.

4. *Магидов, В.М.* Кинофотофонодокументы в контексте исторического знания. – М., 2005. – 393 с.

Т. А. Кискидосова

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЖИТЕЛЕЙ КРАСНОЯРСКА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX века

В современной отечественной историографии особый интерес представляет городоведческая тема. В то же время недостаточно исследованными остаются вопросы развития малых городов. Во второй половине XIX в. таким типичным провинциальным городом в Сибири был Красноярск, ставший в 1822 г. центром Енисейской губернии.

Трудовая деятельность является основой повседневной жизни людей. История занятости сибирских горожан во второй половине XIX – начале XX в. позволит наглядно проследить процессы социально-экономического развития региона в эпоху модернизации. Для Сибири пореформенного периода характерно слабое развитие региона, что отразилось и на занятиях горожан. Ускорение социально-экономического развития началось в связи со строительством Сибирской железной дороги. Занятия городского населения Сибири рассмотрел ряд исследователей [1]. Авторы изучили отраслевую структуру занятости населения, провели сословный и возрастнополовой анализ трудовой деятельности. Они пришли к выводу, что в Сибири в крупных городах все большую значимость приобретали торгово-промышленные занятия, а в средних и мелких городских поселениях эти процессы протекали более медленно. Е. А. Дегальцева провела социокультурный анализ трудовой деятельности, а также рассмотрела ее ценностные и мотивационные аспекты [2].

В данной статье занятия горожан рассматриваются с 60-х до 90-х гг. XIX в., т.е. до проведения Транссибирской железнодорожной магистрали. Хозяйственная жизнь городского населения Сибири

отличалась разнообразием. Слабые сословные перегородки в сибирском крае способствовали тому, что занятия городских жителей были непостоянными. Горожане нередко меняли один вид хозяйственной деятельности на другой [3]. Они занимались преимущественно торговлей, мелким промышленным и ремесленным производством товаров, необходимых для повседневной жизни. Среди сибирских горожан наиболее востребованными профессиями были сапожники, портные, булочники, кузнецы и т.д. Каждая социальная группа была связана с определенным видом занятий и имела соответствующий уровень дохода. Наряду с производительным видом деятельности, росло количество лиц, вовлеченных в непродуцирующую сферу (чиновники, военные, учителя, врачи и т.д.).

Основную массу городского населения пореформенного периода составляли мещане, они имели различные виды занятий, их доходы существенно различались. Мещане занимались торговлей, ремеслом, мелким промышленным производством, хлебопашеством, огородничеством, скотоводством, домашним хозяйством, содержали трактиры, кухмистерские, харчевни, являлись владельцами меблированных комнат, ночлежных домов, постоялых дворов и т.д. Нередко представители мещанского сословия служили приказчиками в торговых и промышленных предприятиях, занимались пушным и рыбным промыслом [4]. Натуральное хозяйство мещан способствовало тому, что работы было много. Мужчины занимались домашними делами по хозяйству или кустарным производством (бондари, плотники, куз-

нецы и т.д.). В летнее время мещане много времени проводили на сенокосе и пашне. Важным подспорьем в хозяйстве были охота, рыбалка, собирание грибов, ягод и орехов. Женщины вели дом и домашнее хозяйство. С утра хозяйки готовили обед и выпекали хлеб. В течение дня женщины стирали белье, катали и гладили его, также они смотрели за скотом и птицей. Следовательно, до вечера заботливой хозяйке некогда было присесть [5].

В пореформенное время мещане нанимались на временные работы на золотопромышленных участках. В 1875 г. красноярским мещанам выдали 811 паспортов. Около половины из них отправлялись на золотые прииски (сезон длился с апреля по октябрь). По статистике, свыше 40% мужского населения из мещанского сословия Красноярска не находило себе занятий в родном городе. «Неудивительно, что в городе нельзя найти ни хорошего ремесленника, ни хорошего фабричного рабочего». Значительная часть мужского населения из красноярских мещан отправлялась на заработки по округам губернии [6].

В Красноярске в середине XIX в. хлебопашество играло важную роль в хозяйственном развитии города. В 1860 г. в этой отрасли было занято 586 горожан, т.е. 7,7% от всего городского населения [7]. Постепенно, начиная с 60-х гг. XIX в., хлебопашество стало терять свои позиции. Причину упадка хлебопашества И. Скороговоров видел в следующем: «...Природные красноярцы хитры, грубы и нерадивы, оттого и хлебопашество, бывшее у них за 35 лет в цветущем состоянии, видимо, ныне упало» [8]. В Красноярске хлебопашцами были преимущественно мещане. Например, в 1874 г. в городе хлебопашеством занимались 76 мещан, 4 казака, 3 купца и 7 чиновников. Они арендовали казенные земли на 12 лет (от 7 до 15 десятин на одного человека). В среднем за одну десятину платили по 50 коп. [9] В 1880-е гг. среди красноярских обывателей хлебопашеством занималось 90 семейств, за среднюю аренду по 50 коп. серебром за десятину сроком на 12 лет. Хлебопашцы арендовали у города земельные участки от 7 до 15 десятин [10]. В конце XIX в. горожане, для которых сельское хозяйство являлось основным источником дохода, составляли 5,5% от всего населения Красноярска [11].

Важную роль в жизни горожан играла торговля. Слабое развитие промышленности сказывалось на состоянии местной торговли. В приенисейских городах наблюдался медленный рост торговых оборотов. В 1861 г. торговцы составляли 32,5% от всех горожан Красноярска [12]. С открытием новых приисков в 1870-х гг. произошло некоторое оживление торговли. В основном торговцы предлагали товары для обывателей, привезенные из Нижегородской и Ирбитской ярмарок [13]. Д.Е. Лаппо писал: «...купцы и мещане Красноярска разъезжают по всему Приенисейскому краю для покупки пшеницы, масла, сала, кож и развозят бакалеи и мануфактуру» [14].

К концу XIX в. Красноярск стал крупным торгово-промышленным центром общесибирского рынка. Самыми крупными торговцами Енисейской губернии

был семейный клан красноярских купцов Гадаловых, им удалось монополизировать торговлю во всех приенисейских городах и селах. Предки Гадаловых были из Владимирской губернии. Основатель предпринимательской династии Г.П. Гадалов начал свою торговую деятельность с офени. Став крупным предпринимателем, он ездил на Нижегородскую ярмарку, где отбирал мальчиков (8–12 лет) из Владимирской губернии для работы в магазинах, лавках и конторах. В дальнейшем из этих мальчиков формировался штат приказчиков, служащих и т.д. [15]

Постепенно в Красноярске стала получать распространение специализация в торговле определенными товарами. В городе за летний период 1892 г. открылось несколько новых специализированных магазинов. Так, в городе появились такие магазины, как – чайный Собенникова, обувной Раззоронова, торговля швейными машинками Зингера. Настоящий фурор у горожанок произвел открывшийся модный галантерейный магазин купчихи Феофановой, она лично закупала товары в Москве [16].

В торговую сферу были втянуты различные социальные слои: от крупных, средних и мелких предпринимателей-собственников до рабочих и служащих, которые работали по найму (управляющие, приказчики, «сидельцы», продавцы, кассиры, мальчики и т.д.). Наемные работники являлись основной массой, занятой в торговле.

В 1885 г. в Красноярске насчитывалось 250 приказчиков. Обычно размер их жалованья был небольшой, в среднем не превышал 250 руб. в год. Несмотря на такой мизерный оклад, приказчик должен был прокормить свою семью и поддержать финансово своих родителей, также в его обязанности входило приходить на работу в приличной одежде. Можно привести многочисленные примеры рабской зависимости приказчиков от хозяина. Так, приказчикам запрещалось читать книги и общаться с людьми выше их по интеллектуальному развитию. Один молодой приказчик по этому поводу говорил: «Хозяин не любит книжников. Если увидит приказчика с книжкой, непременно его матом обругает» [17]. Современники отмечали, что «раз попал приказчик в лапы Кит Китыча, последний с ними не церемонится: заставляет его в лавке торговать, двор мести и чуть ли не сапоги чистить. Приказчик в долгу хозяина – раб, он все терпит и сносит. В то же время он, прикрываясь личной лицемерия, норовит при всяком случае обревизировать хозяйскую выручку» [18].

Гораздо медленнее, чем торговля, развивалось промышленное производство. Наиболее значимые промышленные предприятия располагались в округе. В пореформенный период ремесленное производство в основном являлось домашним производством, ремеслом занимались семьи или одиночки. Ремесленное производство преимущественно ограничивалось пределами города. В 1861 г. в Красноярске различными видами ремесла занимался 581 человек, что составляло всего 7% от горожан. Среди ремесленников были использовавшие наемный труд, мелкие и средние собственники и лица, занимавшиеся про-

даже своих рабочих рук, – подмастерья, ученики, работные и наемщики. Во второй половине XIX в. основным источником пополнения ремесленников, как и в предыдущий период, традиционно оставались ссыльные и вольные переселенцы [19]. В 1860-е гг. более 1/2 ремесленников составляли ссыльные, около 1/4 – иногородние и только 1/5 – местные жители. В целом наблюдалось увеличение числа неместных ремесленников. Например, в 1864 г. в Красноярске было зарегистрировано 103 иногородних ремесленника, в 1866 г. – 110, в 1867 г. – 162 [20]. Всего в 1864 г. ремесленным производством занималось в Красноярске – 741 человек, из них 419 мастеров, 274 рабочих и 48 учеников [21].

К 1880-м гг. с ростом населения Красноярска количество ремесленников также увеличилось, особенно потребность в ремесленниках возросла после пожара 1881 г. К этому времени цеховых ремесленников насчитывалось 340 человек, мастеров – 130, в среднем на одного мастера приходилось 1,5 работника [22]. В 1882–1884 гг. в городском ремесле наблюдалось

переплетение домашних кустарных форм. Значительную долю среди ремесленников составляли мастера, работавшие на заказ, но были хозяева мастерских, в которых было занято по пять–шесть наемных рабочих. Однако в среднем число наемных рабочих в них не превышало 1–2 чел. В 1886 г. в 173 мастерских работало 182 человека, включая их хозяев. Условия работы ремесленников были очень тяжелыми. Все работы выполнялись вручную, мастерские представляли собой полуразрушенные здания, где рабочие работали и жили, там же хранились сырье и готовая продукция [23].

Таким образом, во второй половине XIX в. губернский город Красноярск был типичным провинциальным городом Сибири. Он относился к городам аграрного типа. Значительная часть городских жителей занималась сельским хозяйством. В то же время в Красноярске получили развитие торговля и ремесла. Постепенно горожане втягивались в капиталистические отношения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Скубневский, В.А., Гончаров, Ю.М. Города Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. Население. Экономика, Застройка и благоустройства. Часть II. – Барнаул, 2007. – 360 с.; Неклюдова, А.В. Развитие торгово-промышленной сферы городов Восточной Сибири в конце XIX – начале XX в. – Иркутск, 2007; Тяпкина, О.А. Социально-экономическое развитие малых городов Западной Сибири во второй половине XIX в. – Барнаул, 2003. – 243 с.
2. Дегальцева, Е.А. Образ жизни сибиряков во второй половине XIX – начале XX в. – Барнаул, 2005. – С. 39–52.
3. Гончаров, Ю.М. Очерки истории городского быта дореволюционной Сибири (середина XIX – начало XX в.). – Новосибирск, 2004. – С. 38.
4. Он же. Мещанское сословие Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Гуманитарные науки в Сибири. – Новосибирск, 2000. – № 3. – С. 114; Он же. Мещанское сословие Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Историко-культурное развитие Западной Сибири. – Томск, 2002. – С. 19.
5. 370 лет. Красноярск. История Красноярска. Документы и материалы XVII – первая половина XIX в. – Красноярск, 2000. – С. 782.
6. Красноярский краевой краеведческий музей (КК-КМ). П1/№ 216. Л. 13 об.
7. Государственный архив Красноярского края (ГАКК). Ф. 31. Оп. 1. Д. 1955. Л. 36.
8. История Красноярска. Документы и материалы XVII – первая половина XIX в. – Красноярск, 2000. – С. 764.
9. КККМ. П1/№ 216. Л. 13 об.
10. Латкин, Н.В. Красноярский округ Енисейской губернии. – СПб., 1890. – С. 60.
11. Скубневский, В.А. Городское население Сибири по материалам переписи 1897 г. // Проблемы генезиса и развития капиталистических отношений в Сибири. – Барнаул, 1989. – С. 113.
12. Быконя, Г.Ф. Возникновение Красноярска и его развитие // Красноярску 350 лет. – Красноярск, 1978. – С. 38.
13. Красноярск: этапы исторического пути. – Красноярск, 2003. – С. 162.
14. КККМ. В/ф. 5006-16 ПИ (р) 134. Л. 13 об.
15. Елпатьевский, С.Я. В Сибири. – Новосибирск: Новосибиргиз, 1938. – С. 174.
16. Енисейский листок. – 1892. – 11 октября.
17. Сибирь. – 1885. – 17 февраля.
18. Сибирь. – 1885. – 17 февраля.
19. Быконя, Г.Ф. Возникновение Красноярска и его развитие ... – С. 38.
20. ГАКК. Ф. 798. Оп. 1. Д. 18. Л. 21–35.
21. Чудновский, С.Л. Енисейская губерния: к трехсотлетию юбилею (статистико-публицистические этюды). – Томск, 1885. – С. 117.
22. КККМ. В/ф. 5006-16 ПИ (р) 134. Л. 13 об.
23. Красноярск: этапы исторического пути ... – С. 156.

Г. А. Корнеева

ПРЕДИСТОРИЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО, ПОЛИТИЧЕСКОГО И ОРГАНИЗАЦИОННОГО ОФОРМЛЕНИЯ ПРАВОМОНАРХИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ПОЗДНЕИМПЕРСКОЙ РОССИИ

В период русской революции 1905–1907 гг. в системе российской многопартийности, помимо либеральной и социалистической, была предложена альтернативная, в различных вариантах, консервативная модель общественного развития России [1]. С пози-

ций междисциплинарного подхода отечественными историками научные разработки ведутся в области теоретических построений идеологов консерватизма в связи с общественно-политической практикой «правых партий и организаций» [2], установки и идейные

ориентиры, «базовые принципы» «консервативной системы мировоззренческих ценностей» в исследованиях рассматриваются в том числе и в связи с основополагающими теоретическими положениями идеологов славянофильского и охранительного («катковского») направлений, обосновано, что в системе консервативной идеологии присутствовала компонента классического славянофильства [3]. Вместе с тем в исследованиях акцент делается на религиозно-нравственные основы русского консерватизма как производное религиозно-нравственной историософии славянофилов, в практике правомонархического движения – канал трансляции и перевода доктрин консерватизма на уровень сознания традиционного социума (патриархальных «низов»).

Научный интерес к истории русского консерватизма обусловлен не только степенью изученности в целом, но и неожиданной востребованностью некоторых доктрин консервативной идеологии правых, питательной основой которой был традиционализм самых широких слоев населения страны, прежде всего крестьянства [4]. С другой стороны, исторический опыт взаимоотношения власти и общества в России периода поздней империи свидетельствует, что неготовность и неспособность (объективная и субъективная) режима к диалогу и компромиссу даже с самым умеренным направлением общественно-политического движения в лице правого фланга земско-либеральной фронды, консерватизмом славянофильского толка, стали одним из факторов революционного «срыва» страны в начале XX в. В свою очередь, кризис традиционной культуры в условиях социокультурного раскола общества показал слабость и неспособность идеологов и лидеров правого движения объединить социум на базе доктрин религиозно-нравственной историософии позднего поколения славянофилов, хотя именно его представители были первыми, кто попытался применить свои идейные доктрины на практике (Русское Собрание, Союз русских людей) в период первой русской революции с позиции тактической установки на устойчивость иерархии архетипов в менталитете социумов традиционного общества. Именно консерваторы славянофильского толка в лице Союза русских людей (СРЛ) на подъеме первой русской революции предложили обществу теорию, идеологию и тактику в расчете на создание всесловной правой организации в масштабе страны. Пропагандистская и организационная деятельность первых правых партий показала, что периферия в части традиционного общества приняла призыв к объединению в борьбе с революционным и либерально-конституционным движением либо в варианте СРЛ (например, первая в Сибири монархическая организация Томский отдел СРЛ), либо Русского Собрания (РС) (Иркутский отдел РС), то есть политическая консолидация и организационное оформление правомонархического движения в Сибири начались на базе неославянофильства. В свою очередь, втягивание «низов» в политическое движение на спаде и после революции (на этапе открытия отделов Союза русского народа (СРН) не позднее осени

1906 г.) актуализирует вопрос идеологической базы всесловного характера правых партий и их отделов в масштабе страны и степени самостоятельности правого движения в регионах периферии относительно программ и тактики центральных правых партий. В контексте вопроса идейных предпосылок правомонархического движения обращение к базовым принципам и доктринам славянофильской историософии позволит в определенной степени выявить, в каких «знаковых обозначениях... существующего предметного мира» идеологи, руководители – «вожаки», консервативная часть духовенства интерпретировали «исходные смысловые матрицы» теоретиков русского консерватизма, составляющей компонентой которого было и классическое славянофильство [5], евангелистского учения Русской православной церкви применительно к культурному и политическому уровню «простолюдовья», насколько данные «знаковые обозначения» были адекватны социальной реальности в условиях стремительной политизации страт-социумов традиционного общества в период революции. В комплексе обозначенных вопросов, опираясь на исследование отечественных историков, в контексте предпосылки правого движения мы ограничиваемся рассмотрением политико-теоретических, идеологических, организационных истоков консерватизма в части его славянофильской компоненты на этапе размежевания земского движения на направления и течения, в границах которых началась консолидация сил и будущих крайне правых. На наш взгляд, данный подход позволит в перспективе проследить эволюцию поздних славянофилов к охранительству, когда поколение идеологов – «новых консерваторов» адаптировало базовые доктрины классического славянофильства применительно к исторической ситуации кануна и затем первого пика русской революции 1905–1907 гг. и, таким образом, идейно подготовило консолидацию традиционного социума на базе СРН.

Истоки российского консерватизма как самостоятельной, но не завершенной в своем развитии идеологии, теории и практики были заложены в оппозиционном земском (либеральном) движении пореформенного (переходного) периода 60–80-х гг. XIX в. в России. Как отмечает В.В. Шелохаев, либерализм формировался «в условиях недифференцированного идеологического и политического пространства России», «будучи... открытой мировоззренческой системой», испытывал «разновекторное влияние как со стороны консервативной (в частности, славянофильской), так и социалистической (народнической) мысли», прошел этапы собственной эволюции и внутренней дифференциации, результатом чего стал его распад на ряд направлений и течений. В земском оппозиционном движении потенциально присутствовали представители всех направлений общественно-политической мысли – от будущих народных социалистов, кадетов, октябристов до «лидеров черносотенного движения» [6].

В свою очередь, в процессе формирования русский консерватизм в своей эволюции также распадался на течения [7], «в разном соотношении»

испытал влияние славянофилов, в особенности к началу XX в. – концепции «начал» и специфики русской истории в противопоставлении с историей Западной Европы, идеи «земско-самодержавного строя» как «идеального» устройства государства И. К. Аксакова, религиозно-нравственных основ философии И. В. и П. В. Киреевских, теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, «христианского учения» Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого (К. П. Победоносцев, Л. А. Тихомиров, М. Н. Катков, М. П. Погодин, представители позднего поколения либерал-консерваторов – «вождь неославянофилов» Д. Н. Шипов, идеологи, по определению С. В. Тютюкина, поколения «нового» консерватизма – С. Ф. Шапаров, А. С. Вязигин, А. С. Хомяков) [8]. В результате появилась новая генерация неославянофилов, в начале XX в. эволюционирующих либо к либеральному консерватизму, либо к «охранительному» (правомонархическому) направлению в общественно-политической мысли.

В историографии российского либерализма обосновано идейное и политическое развитие двух основных «типов», или «полюсов», либерализма: правый – «старый», умеренный, либерально-консервативный шиповского толка (в типологии К. Ф. Шацилло – «консервативно-либеральное» неославянофильское направление не либеральной, а консервативной мысли) и левый – «новый», интеллектуальный, либерально-радикальный, либерально-конституционный освобожденческого толка. Первый был представлен «сформировавшейся и активно действовавшей генерацией либералов земского типа, связанных с аграрным сектором экономики и ориентированных на преимущественно аграрный тип развития, питавших иллюзии относительно мирной трансформации авторитарного режима в конституционно-монархический», «в мировоззренческой парадигме» которого «принципиально важную, системообразующую роль играли религиозные и морально-этические принципы» [9]. Основной установкой политической философии была славянофильская идея земско-самодержавного строя, до революции общественно-политическая деятельность была нацелена на формирование общественного мнения с опорой на земские и дворянские собрания, публицистику, тактика не выходила за рамки «корректности», ограничивалась легальными формами, типичными для земско-дворянской оппозиции (адреса, петиции, ходатайства, публицистика и издательская деятельность, депутатии, резолюции съездов и т. д.) [10]. Проблема «общей эволюции» либерализма на рубеже веков в границах этих двух «полюсов» заключается не только в углублении их идеологического, политического, организационного, тактического размежевания (незавершенного к 1917 г.), расширения социальной базы за счет «третьего» элемента и внеземской интеллигенции, радикализации программных положений с включением социально-экономических вопросов. В историографии обоснован противоречивый процесс внутренней дифференциации этих «типов» либерализма. В частности, Н. М. Пирумова выделяет

в земском («старом») либерализме уже на этапе земских съездов 80-х – 90-х гг. XIX в., более или менее оформившихся к началу XX в. «несколько типов земских либералов», Н. Б. Хайлова – умеренных, примыкавших к «Вестнику Европы» М. М. Стасюлевича, славянофилов, группировавшихся «вокруг московской управы и ее лидера – Д. Н. Шипова», и конституционалистскую группу «во главе с тверскими земцами». «Умеренные» – сотрудники «Вестника Европы» «занимали промежуточное положение» между шиповыми и конституционалистами и «сыграли роль «живого моста» между конституционным движением 1850-х – начала 1860-х гг. и новым поколением либералов» [11]. Но в основном на этапе кружка «Беседа» (1899 г. – ноябрьский земской съезд 1904 г.) выделяются два параллельно существующих и не имеющих еще «четко очерченных контуров» собственной философии направления: правое консервативное – неославянофильское (П. С. Шереметев, М. А. Стахович, А. Д. Поленов, Д. Н. Шипов, Д. А. Олсуфьев) и левое – конституционное (как минимум 18 членов кружка были освобожденцами – Т. Эммонс) [12].

Кружок «Беседа», «элитарная», «полуполициальная» организация крупных землевладельцев, представителей титулованной дворянской аристократии, высшего звена местного самоуправления (председатели земских управ и предводители дворянских собраний), как правило, связанных между собой «земским делом», личными либо родственными отношениями, по определению К. Ф. Шацилло, был выражением «аристократического либерализма» и стоял «на самом правом фланге либерального движения». «Беседа» отразила «умонастроение земско-либеральной среды» в период еще не завершенного «переходного состояния мысли», по крайней мере, до ноябрьского съезда 1904 г. из тактических соображений сохранявшей внешнее единство на идеологической базе позднего славянофильства, в то же время потенциально «оказалась как бы спектром политических устремлений дворянства»: от «столпов» Объединенного дворянства типа гр. П. С. Шереметев до тех, кто затем войдет в партию кадетов, – кн. Д. Шаховский (Ю. Б. Соловьев), в перспективе «собеседники» оказались представленными практически во всех либеральных партиях: левого фланга – кадетов, правого – партиях либерально-консервативного и правоцентристского толка, некоторые, отмежевавшись от либерального консерватизма, наиболее последовательные адепты основополагающих доктрин позднего славянофильства на платформе «охранительства» пошли по пути образования собственных партий (первая правая партия выраженного славянофильского толка – Союз русских людей) [13].

Идеи славянофилов не чужды были российской дворянской аристократии и представителям высших кругов бюрократии (в границах «правительственного конституционализма»), в среде которых с отменой крепостного права появились варианты проектов введения в стране либо «олигархической конституции» (проект П. А. Валуева, П. А. Шувалова), либо на основе славянофильской политической доктри-

ны российского самодержавия в варианте братьев К.И. и И.К. Аксаковых (теория «народной монархии») – созыва общероссийского совещательного всесословного Земского собора (проект министра внутренних дел 1881–1882 гг. Н.П. Игнатьева, хотя были и более ограниченные проекты реформирования только Государственного совета путем введения в его состав представителей «общества» – проект министра внутренних дел 1880–1881 гг. М.Т. Лорис-Меликова, затем П.Д. Святополк-Мирского) [14]. Популярность идей славянофилов в среде бюрократии объясняется установкой на возможность сочетать «серьезные институциональные реформы с сохранением самодержавной формы правления» (развитие принципа самоуправления – земства во имя укрепления политического режима в стране и сохранения позиций дворянства), в целом – для обоснования завершения Великих реформ 60–70-х гг. XIX в., что, в свою очередь, обуславливало связь представителей правого фланга земско-дворянской «фронды» (например, П.С. Шереметев, Д.Н. Шипов) «с консервативно настроенной общественностью и с правящими сферами» [15]. В свою очередь, «конституционные» проекты дворянской фронды, по мнению Р.Ш. Ганелина, получили отражение затем в реформаторских проектах правых, например, политической целью одной из первых правомонархических партий СРЛ была «своего рода торийская демократия в славянофильской одежде»: «возможно, источником служили здесь проекты аристократической конституции реформаторов 1860–1880 гг., которые принадлежали к высшим слоям общества, вдохновлялись английской политической действительностью и сравнивались в печати с английскими лордами» [16].

С 90-х гг. XIX в. шел процесс развития «новой генерации» либералов («новый» либерализм освобожденческого толка) с ориентацией на западноевропейскую модель развития [17], расширения его социальной базы за счет интеллектуальных слоев внеземской интеллигенции и «третьего элемента». В ориентации на создание либеральной и демократической партии «освобожденчество» стало приобретать свои идеологические и политические контуры, освобождаясь от социализма слева и неославянофилов справа, все больше вовлекая в орбиту своего влияния левый фланг и центр земского либерализма. С другой стороны, с ростом оппозиционности земского движения в условиях «антиземской политики» правительства 80–90-х гг. XIX в., после заявления Николая II в 1895 г. о «бессмысленности мечтаний» земской, городской, дворянской общественности о представительстве определялась тенденция к сближению левого крыла «Беседы» с освобожденцами. В результате в земском либерализме усилился процесс распада правого и левого флангов. К началу революции в границах правого фланга земского движения сформировалось поколение неославянофилов, генерация земского либерализма – распадающаяся в «Беседу» «земская партия», которая выделила крайне правый – охранительно-традиционалистский («шереметевцы») и умеренно-традиционалистский

с либерально-консервативным уклоном («шиповцы») тип славянофильства. Странники «конституционно-го центра» (Д.Н. Шипов, М.А. Стахович, П.А. Гейден) после ноябрьского земского съезда 1904 г. (остались в меньшинстве по вопросу о характере представительств – отстаивали совещательный Земский собор, в тактике – сохранение «земской партии») в своем политическом самоопределении фактически отмежевались от освобожденцев слева и крайних неославянофилов справа, стараясь быть равнодействующим (центром) между «старым» и «новым» либерализмом, заняли место на правом фланге Союза земцев-конституционалистов.

В процессе распада «земской партии» актуализировались идеи поздних славянофилов в качестве обоснования собственных идейно-политических и тактических установок правого крыла («шиповцы», «шереметевцы») «Беседы» по следующим параметрам: 1) в тактике – отрицательного отношения к журналу П.Б. Струве «Освобождение» (основан в 1902 г. в Штутгарте при помощи земцев) на платформе конституционализма и тактической ориентации на разработку программы и создание либеральной и демократической партии. Д.Н. Шипов, М.А. Стахович, П.С. Шереметев были категорически против тактики левых земцев-собеседников выйти за пределы узкой земской работы на уровень обсуждения общегосударственных вопросов, настаивали, что «Беседа» должна остаться клубом, чисто земской организацией [18];

2) в идеологии: а) отстаивали идею славянофилов своеобразия русской истории, поэтому считали, что их движение должно основываться «на исконных началах народных, на твердом знании прошлых судеб России и глубоком изучении настоящего» (П.С. Шереметев). Д.Н. Шипов своеобразию исторического процесса России видел в соборности и негосударственной (неполитической) природе русского народа, преимущество самодержавия – в его надсословном характере (фактор гармонизации иерархично устроенного общества на принципе соборности), политический строй, в котором отсутствуют социальные противоречия и открытая политическая борьба, поэтому народ обладает «свободой воли» («свободой мнения»). Он утверждал, «русскому народу чуждо стремление к народовластию, в нем сильны привязанность к идее самодержавия, в которой он хочет видеть выражение соборной совести народа, к которой он питает доверие и любовь» [19]; б) в соответствии с органическим подходом славянофилов в понимании природы развития русского общества на принципе соборности и православия считали, что «истинно русскому своеобразию» должен «отвечать истинно русский государственный порядок» в форме сочетания самодержавия с земским самоуправлением и всесословным совещательным органом типа Земского собора или Земской думы («достроить фундамент» – волостное земство или всесословная мелкая земская единица и «увенчать» здание российской государственности). Исходя из теории «народного самодержавия», политическая задача сводилась к преодолению «средостения» царя и народа путем ослабления влияния бюрократии

«в целях усиления, а не умаления самодержавной власти государя» (М. А. Стахович), П. С. Шереметев считал, что «... в России возможна борьба с произволом только во имя самодержавия...» Поэтому в общественно-политических установках обращались к аксаковской формуле (К. С. и И. С. Аксаковы) «сила власти царю – сила мнения народу», в шиповском варианте – «народу – мнение, правительству – власть» [20]. Причем и левые «собеседники» из тактических соображений допускали конституцию в стране не как результат договора власти с народом, а только как «добровольную жертву царя во имя блага народа» [21]; в) доктрина «сила мнения» служила обоснованием принципа восстановления искони присущих русскому народу гражданских прав (свобода слова, совести, собраний, общественной деятельности, гласности, равноправия), так как человек «обладает сознанием своего личного «я», «он наделен свободной волей», «ему присуще сознание добра и зла и чувство нравственной ответственности за свои действия» (Д. Н. Шипов) [22]; г) «христианско-этическая» трактовка православия обосновывала неразрывную нравственную связь самодержавия с народом, который становился «выразителем соборной совести народа», призванным «вплотить в жизнь нравственные принципы русского православия» [23];

3) обращение к «традиции» – «опыту» русской истории обуславливало социальную ориентацию на крестьянский архетип, в целом в плане противопоставления деревенской и городской культуры, на «деревенский уклад жизни», по мнению С. Ф. Шарапова, «в будущем страна будет строиться вокруг сельской приходской церкви» [24].

Завершающим периодом распада «земской партии» стал рескрипт 18 февраля 1905 г., который земцы расценили как осуществление их программы восстановления земско-самодержавного строя. В начале революции, окончательно отмежевавшись от левого крыла земцев – конституционалистов, правые (П. А. Гейден, М. А. Стахович) постепенно сближались с «шиповцами», затем были преодолены между ними противоречия на платформе Манифеста 17 октября 1905 г. («шиповцы» признали законодательный характер представительства). В результате переговоров земцев с представителями крупного капитала в октябре началась разработка программы партии «Союз 17 октября», окончательный вариант которой был принят в результате работы ноябрьского земско-городского съезда 1905 г. и опубликован в официальном органе партии газете «Слово» (до издания «Голоса Москвы») [25]. Таким образом, в процессе распада правого крыла земского либерализма политически разноплановый земский либерализм шиповского толка стал ядром «Союза 17 октября» [26]. Не случайно впоследствии «думские октябристы гордились своим «земским происхождением» [27].

Лидеры крупного торгово-промышленного и финансового капитала, или «прогрессисты», стремились выйти за рамки узкоклассовой деятельности, преодолеть раздробленность своих политических сил на путях сближения с представителями «земского тради-

ционного либерализма». Основой сближения, а затем и объединения с «Союзом 17 октября» был не только страх перед революцией, но и «позитивная платформа» осуществление назревших реформ, а также политическое самоопределение «нового поколения» российского бизнеса в октябре – ноябре 1905 г. в границах Манифеста 17 октября на основе сформированного к концу XIX в. представления о ведущей роли предпринимателей в жизни страны или «буржуазизма». При этом определенная их часть, особенно московская, находилась под влиянием идей славянофилов, поэтому «существенной составляющей менталитета» оставалась «национальная компонента» в сочетании с усилением популярности идеалов «западного конституционно-парламентского устройства» [28]. Социально и идейно-политически разноплановый состав октябризма получил отражение и в партийной идеологии, для которой был характерен своеобразный синтез славянофильского и западноевропейского либерализма (в границах «дарованной» монархом конституции), подпитываемый такими доктринами традиционализма, как национализм, державность, государственность, монархизм, патернализм, обращение к нравственным категориям личности, общественному мнению. Известно, что политическое самоопределение октябристов шло на основе понимания политического строя России с выходом Манифеста 17 октября (в трактовке октябристов – «конституционная наследственная монархия» при сохранении «твердой монархической власти», «незыблемости монархического строя»), в том числе и в границах славянофильской доктрины «единения царя с народом» [29]. Не случайно позднее кадеты не рассматривали «Союз 17 октября» как своего союзника «в отстаивании либерально-конституционных принципов общественного устройства», октябристов относили не к либеральной, а «реакционно-умеренной партии старого порядка» – «замаскированной реакции или бреда романтического славянофильства» [30]. В своих ориентациях на традиционный архетип правые либералы в своем партийном строительстве пытались заручиться поддержкой соответствующего социума, прежде всего крестьянства, обращались «к национальным и религиозным чувствам», исторической памяти и монархизму в структурах народного сознания. Учитывая устойчивость крестьянского архетипа (подавляющей части общества), их претензии стать «народной партией» были хотя и бесперспективны, но далеко не беспочвенны, особенно в «глубинке». И. Н. Величко на заседании первого общего собрания «Союза 17 октября» 4 декабря 1905 г. отмечал, что «в провинции наибольшей популярностью пользуются две партии: Партия правового порядка и «Союз 17 октября». Но в программе последнего определенно проведен принцип сохранения монархического строя, а так как Россия с ее стоимиллионным крестьянским населением не допускает мысли об уничтожении монархии, то «Союз 17 октября» находит большое число приверженцев» [31]. Вместе с тем либеральный консерватизм с самого начала стремился отмежеваться от крайне правых (от «Союза землевладельцев»

и «Союза русских людей») «при определенном выяснении различия с ними... к началам конституционной монархии», к тому же «откровенно вербующих своих членов, громко зовущих людей назад, к невозвратному прошлому, ... все это свидетельствует о полном отсутствии их нравственного развития, о дикости их духовного строя и о близорукости их идеалов» [32].

Также славянофильской компонентой (наряду с другими факторами) в либерально-консервативной идеологии можно объяснить идейно-политическое размежевание в «Союзе 17 октября» менее чем через год после образование партии между правым, тяготеющим к консерватизму, и левым, земским (Д. Н. Шипов, П. А. Гейден, М. А. Стахович), оппозиционно настроенным к силовому курсу преодоления революционного кризиса в политике министра внутренних дел П. А. Столыпина, флангами, что и привело к кризису партии уже накануне роспуска I Государственной думы, завершившегося расколом (земцы вышли из партии «Союза 17 октября» и образовали Партию мирного обновления), а на периферии после роспуска думы распадом отделов и прекращению их деятельности в ряде регионов. В результате партия октябристов окончательно сложилась осенью 1906 г., когда в период подготовки к выборам во II Государственную думу в союз влилась «значительная часть членов торгово-промышленной партии», «с другой стороны, вышла часть его основателей», которые вместе с представителями правого крыла кадетов завершили создание Прогрессивной партии мирного обновления (П. А. Гейден, Д. Н. Шипов, М. А. Стахович, Н. Н. Львов, кн. Е. Н. Трубецкой). В руководящих идеях мирнообновленцев также присутствовали установки на нравственные начала, «ценности человеческой личности, надклассовость религии и культуры» [33].

Славянофильская идеология сыграла роль в консолидации и организационном оформлении не только либерально-консервативной земской оппозиции (правые и центр союза земцев-конституционалистов, их эволюция через октябризм к «прогрессизму» мирнообновленческого толка), но и консерваторов-«традиционалистов» славянофильского толка – «шереметевцев».

Факторы, обусловившие процесс консолидации и политического оформления консерватизма как политического движения в начале XX в., достаточно обоснованы в историографии (прежде всего, объективные результаты буржуазной модернизации к началу XX в., развитие политического кризиса, рост оппозиционности дворянской «фронды» политики С. Ю. Витте, осознание неспособности политического режима отвечать на вызовы времени, обоснование необходимости реформ во имя устранения засилья бюрократии и укрепления монархии, реакция на радикализацию и консолидацию либерально-конституционного и революционно-демократического движения, рост социальной напряженности в стране и т. д.).

Умеренная консервативная дворянская «фронда» свое организационное оформление развертывала на основополагающих доктринах позднего сла-

вянофильства. Независимо от «Беседы», в 1900 г. (устав был утвержден 26 января 1901 г.) в Петербурге вокруг газеты «Новое время» (А. С. Суворин, С. Н. Сыромятников, Н. А. Энгельгардт) была образована «русофильская элитарная культурно-просветительная организация правомонархического толка», «научно-просветительское общество», «казенно-патриотическое» Русское собрание (председатель Д. П. Голицин-Муравлин). В историографии РС рассматривается как прообраз «умеренно правой политической партии в России, выступавшей за проведение ряда серьезных преобразований в стране при сохранении неограниченного самодержавия» (И. В. Лукоянов), «предшественник всех правомонархических партий» (К. А. Соловьев, Д. И. Раскин). Основатели рассчитывали «консолидировать сторонников» «умеренно-консервативной оппозиции» на платформе борьбы за расширение «полномочий органов местного самоуправления и ограничения чиновничьего произвола». Сначала общество не носило политического характера, его задачи сводились к чисто просветительским целям («в котором бы изучались, углублялись и одухотворялись те особенности русской народной личности, которыми она отличается от личностей западных народов», выяснялось, что «из завещанного нашей историей жизненно, а что умерло или умирает», и принять меры для укрепления жизнеспособного»), политическим идеалом оставался Земский собор (Государева дума) – «народное представительство с совещательным голосом». Общество обратило внимание на социальные проблемы, в частности, на страницах «Нового времени» стал обсуждаться вопрос о ликвидации крестьянской общины, на заседания приглашались рабочие зубатовских организаций. «Новое время» поднимало вопросы «широкой гласности и свободы критики в процессе предварительной разработки различных законопроектов» (поддержало инициативу правительства И. Л. Горемыкина по привлечению местных деятелей к подготовке нового положения о крестьянах), введения всесословной волости и мелкой земской единицы (приход), газета выступила против «административного регулирования жизни», в целом, по мнению И. В. Лукоянова, складывалась программа ослабления курса «на администрирование в отношении местных нужд» и расширения «полномочия самоуправления». К. А. Соловьев считает, что, по сути, на начальном этапе программа Русского собрания была неославянофильской, поэтому «можно говорить, что эта организация задумывалась как объединение славянофилов», или, имевшая, по мнению Ю. И. Кирьянова, «славянофильскую окраску». Согласно исследованию Д. И. Раскина, в системе фундаментальных идей и представлений, развиваемых РС, «выделяются как теории поздних славянофилов, так и взгляды, характерные для правых публицистов-реформаторов конца XIX – начала XX в.» (С. Ф. Шарапов, М. О. Меньшиков, С. Н. Сыромятников) [34].

С 1902 г. под влиянием идеолога позднего славянофильства С. Ф. Шарапова (издатель газеты «Русское дело», которую рассматривал как преемницу «Руси»

И. К. Аксакова) РС стало приобретать политический характер, поворот на «крайне правые позиции» привел к смене руководства (с осени 1902 г. усилилась роль В. Л. Величко, в 1903 г. товарищем председателя совета стал В. М. Пуришкевич), «нововременцы» в январе 1903 г. были выведены из совета. К началу революции идеологические установки умеренных правых консерваторов приобрели выраженный охранительный характер. После Манифеста 17 октября «на съезде Русского собрания был поставлен вопрос о создании политической программы». Основные программные положения по политическим, экономическим, социальным, национальным вопросам определились в предвыборных документах и постановлениях монархических съездов (Петербургский 9–12 февраля и Московский 6–12 апреля 1906 г.), поэтому программа РС «имела много общего с программами других правомонархических партий». Характерной чертой программы было сочетание охранительства с обоснованием необходимости реформ, «но реформ тщательно обдуманных, согласованных с историческими задачами, с величием и современным бытом страны и проведенных... общими усилиями законодательных и административных властей без какого-либо поворота в основном государственном строе» [35]. В период революции 1905–1907 гг. РС превратилось «в политический клуб и фактически в политическую партию», став «мозговым центром» «консервативных сил», что объясняется наличием значительного интеллектуального потенциала этой политической организации (членами РС были историки – А. С. Соболевский, Д. И. Иловайский, Н. П. Лихачев, правоведы – Б. В. Никольский, дворянские деятели – В. М. Пуришкевич, П. А. Крушеван, правые публицисты-реформаторы – С. Ф. Шарапов, М. О. Меньшиков, С. Н. Сыромятников) [36].

Значение Русского собрания в истории правомонархического движения в исследованиях определяется в следующем: 1) собрание отразило этап «активизации и размежевания правой части общественного мнения перед первой русской революцией», для которого было характерно как быстрое «формирование различных течений», «так и незаконченность процесса размежевания» между ними. Русское собрание объединяло монархистов различных оттенков – и крайне правых, и умеренных»; 2) опыт собрания показал «ограниченность влияния правореформаторского направления в стране» (программа на этапе «Нового времени» не была принята правительством В. К. Плеве) [37]; 3) интеллектуальная среда Русского собрания позволила сформировать «основные элементы идеологии правого движения» на основе фундаментальных идей как «классического славянофильства», теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, так и взглядов, характерных «для правых публицистов-реформаторов конца XIX – начала XX в.» [38]; 4) РС сыграло «определяющую роль в формировании и создании правомонархических партий и организаций», оказало «решающее влияние на разработку их программных установок» [39].

Влияние позднего славянофильства на организационное оформление крайне правого крыла земцев проявилось после ноябрьского съезда 1904 г., когда политический распад правого фланга «Беседы» вступил в свою завершающую фазу. П. С. Шереметев (один из основателей «Беседы») летом 1902 г. фактически вышел из кружка, с августа 1904 г. неославянофилы-консерваторы уже не посещали заседания «Беседы», то есть, согласно исследованию К. А. Соловьева, ее трансформация к конституционализму на политической платформе ноябрьского земского 1904 г. и «Союза освобождения» завершилась к январю 1905 г. без их участия (большинство «Беседы» признали и поддержали конституционную газету «Московская неделя» С. Н. Трубецкого, некоторые левые земцы приняли участие в подготовительной работе образования «Союза освобождения» в 1903 г. – заседание 20–22 июля 1903 г. в Шафгаузене, инициировали образование параллельной с «Беседой» и «Союзом освобождения» организации «Союз земцев-конституционалистов» – первый съезд состоялся 8 ноября 1903 г., затем в «Союзе освобождения» они составили его правый фланг). Окончательно встать на путь образования собственной организации отколовшихся от «Беседы» правых земцев, отстаивающих союз с реформированным самодержавием («залог крепости русского государственного строя»), и отказаться от тактики сохранения «Беседы» как клуба – «земской партии» заставил указ 12 декабря 1904 г., в котором ничего не говорилось о привлечении выборных к законодательной работе [40]. В результате к январю 1905 г. в основном завершилось образование в Москве монархического общества под названием «Кружок москвичей», представляющего, по типологии Н. Г. Королевой, «реакционно-славянофильское» течение «в помещичьих организациях» [41]. По-видимому, сначала центром консолидации были братья Самарины (прежде всего Ф. Д. Самарин), но они продолжали отстаивать свою позицию противников созыва Земского собора в условиях нарастания политического кризиса в стране (отказывались «подыгрывать конституционалистам» в сложившихся условиях), в то время как большинство поддерживали совещательное представительство, хотя, как свидетельствует исследование К. А. Соловьева, единства у неославянофилов по этому вопросу не было, и позиция определялась «не в плоскости программных установок, а с точки зрения понимания исторического момента». Тем не менее впоследствии этот неославянофильский кружок Ф. Д. Самарина получил название «кружок москвичей», в котором большинство выступали за созыв Земского собора [42].

Согласно исследованию С. А. Степанова, этот кружок дворян сложился вокруг братьев графов Павла и Петра Шереметевых, не имел разработанной программы и представлял собой «салон консервативного направления» [43], также в «Энциклопедии» утверждается, что братья были руководителями кружка дворян в Москве, на базе которого в апреле 1905 г. возник Союз русских людей [44].

Состав кружка отразил размытость границ формирующихся направлений в правом политическом движении, среди «москвичей» были члены РС (Г.А. Шечков, кн. А.Г. Щербатов, С.Ф. Шарапов, К.Н. Пасхалов), «костяк» кружка составили видные «продолжатели славянофильских традиций» (А.Г. Шечков, А.Д. Самарин, Ф.Д. Самарин, Д.А. Хомяков, К.П. Степанов, С.Ф. Шарапов) [45], в руководящий состав входили кн. А.М. Голицын, «С.Ф. Шарапов, П. Мансуров, кн. М.Л. Шаховский, В.А. Кожевников, кн. А.Г. Щербатов, Ф.Д. Самарин» [46], членами кружка были крупные землевладельцы, видные «деятели земского и общественного движения» (В. Ознобишин, кн. Н.Б. Щербатов, кн. В.А. Голицын, кн. Н.В. Шаховский) [47].

В первой половине 1906 г. организация в составе СРЛ еще сохраняла свое прежнее название, так как 24 человека из состава «Кружка» 17 января 1906 г. подписали под этим названием «Отзыв группы правых деятелей «Кружка москвичей» на обращение «Русского собрания» к единомышленным партиям, союзам и русскому народу по поводу Манифеста 17 октября» с разъяснением «царской воли», подержав призыв ко всем «разделяющих политические убеждения, изложенные в его программе, сплотиться, объединиться и образовать «Всенародный союз приверженцев самодержавия». Под этим же названием «Кружок» был представлен на Всероссийском съезде Русского собрания в Петербурге 8–12 февраля 1906 г. и на II Всероссийском съезде русских людей в Москве 6–12 апреля 1906 г. [48].

Идейные позиции «Кружка» были изложены в трудах его идеологов Ф.Д. Самарина, С.Ф. Шарапова, статьях А.Г. Щербатова [49]. Наиболее последовательно идеи И.К. Аксакова, А.С. Хомякова, И.В. Киреевского возрождения «национального, исторического русского земско-самодержавного строя» (как национальной формы русского самодержавия) на основе христианского мировоззрения, учения Русской православной церкви развивал С.Ф. Шарапов [50]. В «Кружке москвичей», наряду с первостепенной задачей созыва Земского собора, поднимались вопросы, связанные с положением крестьянства, задачами просвещения, с 1904 г. – с рабочим движением, в целом целевая установка «отстоять... политические и экономические устои страны» «в период революционных потрясений 1905–1906 гг.» сочеталась с обоснованием реформ, «без которых, по мнению большинства его членов, нарушалось нормальное развитие государственной жизни». В тактике «Кружок» придерживался традиционной земской деятельности в целях «повлиять на правительство и заставить прислушаться к его требованиям», «именно такие цели преследовала газета «Русское дело» под руководством С.Ф. Шарапова. Однако после ноябрьского 1904 г. общеземского съезда его деятельность стала приобретать более выраженный политический характер, в частности, в целях предотвращения разрушения исторически «сложившегося государственного строя» была поставлена задача объединения всех правых монархических сил [51].

В исследовании К.А. Соловьева имеются сведения об образовании в январе – феврале 1905 г. еще нескольких кружков консервативного неославянофильского толка, свидетельствующие, что процесс распада на течения в правом земском фланге продолжался. Так, в конце января – феврале 1905 г. проходили совещания неославянофилов на квартире А.А. Оболенского и петербургского губернатора А.Д. Зиновьева, на которых присутствовали министр земледелия А.С. Ермолов, начальник главного управления уделов В.С. Кочубей, петербургский предводитель дворянства В.В. Гудович, А.А. Бобринский, С.Н. Трубецкой. Обсуждались записки «о созыве народных представителей», «необходимости скорейшей реформы государственного строя». Одновременно активизировались крайние консерваторы – «ретроградская партия», по инициативе члена Государственного совета Б.В. Штюмера они также проводили совместные заседания. 24 марта 1905 г. на заседании на квартире С.А. Толля с участием неославянофилов произошел окончательный раскол консервативной партии «на ультраконсерваторов» под знаменем «Гражданина» и центр. Меньшинство собрания земцы – сборники объединились на платформе Земского собора с совещательным голосом (А.А. Нарышкин, А.П. Струков, Н.А. Хвостов, С.С. Бехтеев, К.Ф. Головин, А.А. Киреев). Впоследствии эта организация получила название «Отечественный союз» (председатель бюро А.А. Бобринский). На первом заседании нового объединения 14 апреля 1905 г. была принята политическая платформа («Основоположения») – самодержавие с совещательным Земским собором, цель организации формулировалась как борьба с конституционализмом. По мнению К.А. Соловьева, «Отечественный союз» (в составе 8 сенаторов, 15 генералов, 35 представителей титулованной знати) стал «центром притяжения сторонников серьезных институциональных реформ при сохранении основ существующего строя». Также в Москве и Петербурге существовали другие центры консолидации неославянофилов – это кружки Ф.Д. Самарина, П.С. Шереметева, «Кружок 18 февраля» во главе с Н.А. Хомяковым в Москве. Все эти кружки объединяла неославянофильская политическая платформа земско-самодержавного строя на основе выборных от земств, городских и общественных учреждений, принцип «народного представительства» обосновывался идеей «нравственного долга», «служения» каждого гражданина. (Н.А. Хомяков) [52]. По существу, эти кружки и объединения подготовили образование партии Союз русских людей.

Таким образом, генезис правомонархистов на этапе организационного оформления в качестве политического движения начинается накануне революции 1905–1907 гг. в границах течений формирующегося консервативного направления общественно-политической мысли на основе славянофильской компоненты, общей составляющей идейной базы и для монархистов всех оттенков (крайних, умеренных, националистов), и либеральных консерваторов (октябристов, затем прогрессистов). Вместе с тем, согласно

исследованию В. Ю. Рылова, внутри страны (помимо заграничной «Лиги для спасения Русского отечества») в качестве реакции на развитие левого радикализма с 1903 г., хотя и в незначительных масштабах, на местах стала проявляться инициатива со стороны «низов», прежде всего из среды рабочих зубатовских организаций, появились нелегальные и полунелегальные правые организации пропагандистского характера, в деятельности которых представители «низов» получили первый политический опыт. Не случайно с началом революции 1905–1907 гг. в провинции быстро стало расти число организаций с неопределенной политической платформой, затем сыгравшие роль в консолидации монархистов под знаменем СРН

[53]. Следовательно, требует дальнейшего исследования вопрос: с какими доктринами и установками обращался СРН к широким слоям населения страны с начала революции в тактической установке на создание всесловной организации и почему инициатива в образовании действительно массовой всероссийской партии у союза была «перехвачена» СРН?

Автор выражает искреннюю признательность и благодарность директору по Управлению бизнесом в регионах России, компании Coca-Cola Hellenic Алексею Александровичу Селиверстову за финансовую поддержку на этапе технической подготовки и публикации статьи.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Модели общественного переустройства России. XX век. – М., 2004. – 608 с.

2. *Размолодин, М.Л.* О консервативной сущности черной сотни: монография / Под редакцией Ю.Ю. Иерусалимского. – Ярославль, 2012. – 336 с.; *Репников, А.В.* Консервативные концепции переустройства России. – М., 2007. – 520 с.; *Репников, А.В.* Консервативная концепция российской государственности: микроформа [Монография]. – М., 2003. – 172 с.; *Репников, А.В.* Консервативные модели российской государственности. – М., 2014. – 527 с.; Модели общественного переустройства России...; *Попов, Э.А.* Русский консерватизм: идеология и социально-политическая практика. – Ростов н/Д, 2005. – 230 с.; *Лебедев, С.В.* Охранители истинно русских начал: идеалы, идеи и политика русских консерваторов второй половины XIX в.: монография. – СПб., 2004. – 223 с.; *Лебедев, С.В.* Альтернатива справа. Национально-патриотическое движение в России. Историческая традиция, идеологические направления и перспективы. – СПб., 1999. – 360 с.

3. *Раскин, Д.И.* Идеология русского правого радикализма в конце XIX – начале XX в. // Национальная правая прежде и теперь. Историко-социологические очерки. (Россия и русское зарубежье). – СПб., 1992. – Ч. 1. – С. 9–10; *Тютюкин, С.В.* Консерватизм многолик и «вечен»: «Круглый стол». Русский консерватизм: проблемы, подходы, мнения // Отечественная история. – М., 2003. № 1. – С. 131–132.

4. *Кирьянов, Ю.И.* Правые партии в России. 1911–1917. – М., 2001. – С. 428, 429.

5. *Раскин, Д.И.* Идеология русского правого радикализма в конце XIX – начале XX в. ...; *Чернавский, М.Ю.* Традиционалистский и модернистский консерватизм XIX и XX веков [Электронный ресурс]: М.Ю. Чернавский / Режим доступа: <http://www.conservatism.nagod.ru> (дата обращения: 23.01.2012).

6. *Китаев, В.А.* Либеральная мысль в России (1860–1880 гг.). – Саратов, 2004. – С. 173–174, 178, 186; Рецензия. В.В. Шелохаев // Вопросы истории. – М., 2005. – № 5. – С. 167–168; *Шелохаев, В.В.* Дискуссионные проблемы истории русского либерализма в новейшей отечественной литературе // Вопросы истории. – М., 2007. – № 5. – С. 3–16; *Харусь, О.А.* Либералы в Сибири начала XX века: идеология и политика. – Томск, 1996. – С. 42; *Шнейдер, К.И.* Между свободой и самодержавием: история раннего русского либерализма. – Пермь, 2012. – 229 с.; *Селезнев, Ф.А.* Либералы и социалисты – предшественники кадетской партии // Вопросы истории. – М., 2006. – № 9. – С. 22–34; *Королева, Н.Г.* Земство на переломе (1905–1907). – М., 1995. – С. 87–98; *Соловьев, К.А.* Земцы и высшая бюрократия в на-

чале XX века: «мы» и «они» // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2015. Том 14, выпуск 1: История. – Новосибирск, 2015. – С. 110–111.

7. *Шаццлло, К.Ф.* Консерватизм на рубеже XIX–XX веков // *Гросул, В.Я., Итенберг, Б.С., Твардовская, В.А., Шаццлло, К.Ф., Эймонтова, Р.Г.* Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. – М., 2000. – С. 361–362.

8. *Китаев, В.А.* Либеральная мысль в России (1860–1880). – Саратов, 2004. – С. 79, 164, 168, 174; *Репников, А.В.* Консервативные концепции переустройства России...; *Репников, А.В.* Консервативные модели русской государственности...; *Омельянчук, И.В.* Парламентаризм в идеологии российских консерваторов начала XX в. // Вопросы истории. – М., 2015. – № 2. – С. 13–35; *Омельянчук, И.В.* Противостояние «Россия – Запад» в идеологии российских консерваторов в начале XX в. // Вопросы истории. – М., 2012. – № 5. – С. 123–134; Модели общественного переустройства России... Раздел III; *Королева, Н.Г.* Правые партии в борьбе с революцией // Исторические записки. – М., 1990. – Т. 118. – С. 107–109; *Дудзинская, Е.А.* Славянофилы в пореформенной России. – М., 1994. Гл. V; *Твардовская, В.А.* Идеология пореформенного самодержавия (М.Н. Катков и его издания). – М., 1978. – С. 195; *Шаццлло, К.Ф.* Консерватизм на рубеже XIX–XX веков... – С. 386–388, 393–494; *Шиловский, М.В.* Черносотенно-монархическое движение в Сибири в начале XX века [Электронный ресурс]: М.В. Шиловский / Режим доступа: www.zaimka.ru (дата обращения: 6.09.2007); *Чернуха, В.Г.* Внутренняя политика царизма с середины 50-х до начала 80-х гг. XIX в. – Л., 1978. – С. 38–39; *Шириянц, А.А.* Социально-политическое единство и целостность России в русской политической мысли второй половины XIX века // От Древней Руси к Российской Федерации: история российской государственности. Материалы Международной научной конференции. Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, 28–29 сентября 2012 г. – СПб., 2013. – С. 364–373; *Полунов, А.Ю.* К.П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. – М., 2010. – 374 с.; *Тесля, А.А.* «Последний из «отцов»: биография Ивана Аксакова. – СПб., 2015. – 799 с.; *Цимбаев, Н.И.* И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. – М., 1978. – С. 42, 43, 52; *Лебедев, С.В.* Охранители истинно русских начал...; *Тимошина, Е.В.* Политико-правовая идеология русского пореформенного консерватизма: К.П. Победоносцев. – СПб., 2000. – 204 с.; *Шелохаев, С.В.* Общественно-политические взгляды Д.Н. Шипова // Призвание историка. Проблемы духовной и политической жизни России / Сборник

статей. К 60-летию профессора, доктора исторических наук В.В. Шелохаева. – М., 2001. – С. 121–132; Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917 / Отв. ред. О.А. Платонов. – М., 2008. – С. 589–596; «Круглый стол»: русский консерватизм: проблемы, подходы, мнения // Отечественная история. – М., 2003. – № 1. – С. 130.

9. Шелохаев, В.В. Предисловие // Политические партии в России. Конец XIX – первая треть XX века. Документальное наследие: Либеральное движение в России. 1902–1905 гг. – М., 2001. – С. 5–8; Модели общественного переустройства России... – С. 362.

10. Шаццлло, К.Ф. Тактика и организация земского либерализма накануне первой русской революции // Исторические записки. – М., 1978. – Т. 101. – С. 27–270; Шаццлло, К.Ф. Русский либерализм накануне революции 1905–1907 гг. Организация, программы, тактика. – М., 1985; Пирумова, Н.М. Земское либеральное движение: Социальные корни и эволюция до начала XX века. – М., 1977. – 288 с.; Шаццлло, К.Ф. Консерватизм на рубеже XIX–XX веков... – С. 363–364; Дудзинская, Е.А. Славянофилы в пореформенной России... Гл. IV; Королева, Н.Г. Земство на переломе... – С. 78–82; Соловьев, К.А. Кружок «Беседа». В поисках новой политической реальности 1899–1905. – М., 2009. – 287 с.; Баранова, Е.П. Российское дворянство в начале XX века: экономический статус и социокультурный облик. – М., 2008. – 351 с.; Корелин, А.П. Дворянство в пореформенной России 1861–1904 гг. Состав, численность, корпоративная организация. – М., 1979. – 304 с.; Китаев, В.А. Славянофилы в первые пореформенные годы // Вопросы истории. – М., 1997. – № 6. – С. 19–36; Цимбаев, Н.И. И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России...

11. Пирумова, Н.М. Земское либеральное движение... – С. 108; Пирумова, Н.М. Земская интеллигенция и ее роль в общественной борьбе до начала XX в. – М.: Наука, 1986. – 370 с.; Хайлова, Н.Б. Центризм в российском либеральном движении (к вопросу о методологии и источниковой базе исследования // Политические партии в российских революциях в начале XX века / Под ред. Г.Н. Севастьянова; Ин-т рос. истории. – М., 2005. – С. 511; Королева, Н.Г. Земство на переломе... – С. 90–98.

12. Шаццлло, К.Ф. Русский либерализм накануне революции...; Шаццлло, К.Ф. Консерватизм на рубеже XIX–XX веков... – С. 367–368; Соловьев, К.А. Кружок «Беседа»... – С. 48, 50; Соловьев, Ю.Б. Самодержавие и дворянство в 1902–1907 гг. – Л., 1981. – С. 19.

13. Соловьев, К.А. Кружок «Беседа»... – С. 40–52; Шаццлло, К.Ф. Русский либерализм накануне революции... – С. 107–109, 209; Шаццлло, К.Ф. Консерватизм на рубеже XIX–XX веков... – С. 365–367; Соловьев, Ю.Б. Самодержавие и дворянство... – С. 18.

14. Чернуха, В.Г. Внутренняя политика царизма... – С. 131–133; Зайончковский, П.А. Кризис самодержавия на рубеже 1870–1880-х годов. – М., 1964. – С. 449–472; Соловьев, К.А. Кружок «Беседа»... – С. 185; Власть и реформы. От самодержавной к советской России / Б.В. Ананьич (отв. ред.), Р.Ш. Ганелин, В.М. Панеях. – СПб., 1999. – С. 372, 377, 468, 470.

15. Лаврычев, В.Я. «Беседа» и тенденции к консолидации консервативных сил в России конца XIX – начала XX века // Отечественная история. – М., 1994. – № 3. – С. 43–57; Соловьев, Ю.Б. Самодержавие и дворянство...; Соловьев, К.А. Кружок «Беседа»... – С. 23.

16. Ганелин, Р.Ш. Черносотенные организации, политическая полиция и государственная власть в царской России // Национальная правая прежде и теперь. Историко-социологические очерки. (Россия и русское зарубежье). – Ч. 1. – СПб., 1992. – С. 77.

17. Шелохаев, В.В. Предисловие // Политические партии в России. Конец XIX – первая треть XX века. Документальное наследие... – С. 5–8; Модели общественного переустройства России... – С. 228–230; Шаццлло, К.Ф. Русский либерализм накануне революции...; Шаццлло, К.Ф. Русский либерализм на рубеже двух веков // В.И. Ленин о социальной структуре и политическом строе капиталистической России. – М., 1970. – С. 168–174.

18. Шаццлло, К.Ф. Русский либерализм накануне революции... – С. 85, 107, 108, 157, 178.

19. Шаццлло, К.Ф. Русский либерализм накануне революции... – С. 107, 115, 116, 120; Шаццлло, К.Ф. Консерватизм на рубеже XIX–XX веков... – С. 368, 370; Шелохаев, В.В. Партия октябристов в период первой российской революции. – М., 1987. – С. 23; Шелохаев, С.В. Общественно-политические взгляды Д.Н. Шипова... – С. 121–132; Соловьев, Ю.Б. Самодержавие и дворянство...; Соловьев, К.А. Кружок «Беседа»... – С. 68.

20. Шаццлло, К.Ф. Русский либерализм накануне революции... – С. 116, 119, 120, 135; Шаццлло, К.Ф. Консерватизм на рубеже XIX–XX веков... – С. 370, 373, 401; Соловьев, Ю.Б. Самодержавие и дворянство...; Соловьев, К.А. Кружок «Беседа»... – С. 72, 80, 111, 118.

21. Шаццлло, К.Ф. Русский либерализм накануне революции... – С. 108, 115, 116, 119, 120; Соловьев, Ю.Б. Самодержавие и дворянство... – С. 96.

22. Шаццлло, К.Ф. Русский либерализм накануне революции... – С. 115; Шаццлло, К.Ф. Консерватизм на рубеже XIX–XX веков... – С. 375.

23. Соловьев, К.А. Кружок «Беседа»... – С. 69; Шаццлло, К.Ф. Консерватизм на рубеже XIX–XX веков... – С. 372–373.

24. Соловьев, К.А. Кружок «Беседа»... – С. 87, 217.

25. Шелохаев, В.В. Партия октябристов... – С. 22–33.

26. Шелохаев, В.В. Партия октябристов... – С. 22–30; Петров, Ю.А. Буржуазия и революции в России // Политические партии в российских революциях в начале XX века / Под ред. Г.Н. Севастьянова. – М., 2005. – С. 70.

27. Соловьев, К.А. Земцы и высшая бюрократия в начале XX века... – С. 111.

28. Петров, Ю.А. Буржуазия и революции в России... – С. 62; Шелохаев, В.В. Партия октябристов... – С. 30–32.

29. Стенографический отчет заседания 29 января 1906 года общего собрания членов «Союза 17 октября» // История СССР. – М., 1991. – № 4. – С. 139, 149.

30. Харусь, О.А. Либералы в Сибири начала XX века: идеология и политика. – Томск, 1996. – С. 217–218.

31. Центральный комитет «Союза 17 октября» в 1905–1907 годах. Документы и материалы. Журнал первого общего заседания Союза 17 октября. 4 декабря 1905 г. // История СССР. – М., 1991. – № 2. – С. 165, 166.

32. Центральный комитет «Союза 17 октября» в 1905–1907 годах. Документы и материалы. Журнал соединенного совещания С.-Петербургского и Московского отделений центрального комитета «Союза 17 октября», происходившего в Москве 8 и 9 января 1906 года // История СССР. – М., 1991. – № 3. – С. 176; Стенографический отчет заседания 29 января 1906 года общего собрания членов «Союза 17 октября» // История СССР. – М., 1991. – № 4. – С. 148.

33. Шелохаев, В.В. Партия октябристов... – С. 110–111; Шевырин, В.М. Мирнообновленцы // Политическая история в партиях и лицах / Сост.: В.В. Шелохаев (руководитель), Н.Д. Ерофеев, И.Е. Задорожнюк и др. – М., 1994. – С. 25–39; Петров, Ю.А. Буржуазия и революции в России...

34. Лукьянов, И.В. Русское собрание // Россия в XIX–XX вв. (Сборник статей к 70-летию со дня рождения Рафаила Шоломовича Ганелина). – СПб., 1998. – С. 165–171; Королева, Н.Г. Правые партии в борьбе с рево-

- люцией // Исторические записки. – М., 1990. Т. 118; Соловьев, К. А. Круг «Беседа»... – С. 26, 50, 239; Кирьянов, Ю. И. Русское собрание 1900–1917 гг. – М., 2003. – С. 3; Политические партии России: конец XIX – первая треть XX века: Документальное наследие. В 2-х т. – М.: РОССПЭН, 1998; Правые партии. 1905–1917. Документы и материалы. Т. 1. 1905–1910 гг. / Составитель, автор предисловия и комментариев Ю. И. Кирьянов. – М., 1998. – С. 11; Степанов, А. Русское собрание // Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917 / Отв. ред. О. А. Платонов. – М., 2008. – С. 470; Раскин, Д. И. Идеология русского правого радикализма в конце XIX – начале XX в. ... – С. 8.
35. Кирьянов, Ю. И. Русское собрание... – С. 125.
36. Раскин, Д. И. Идеология русского правого радикализма в конце XIX – начале XX в. ... – С. 8; Кирьянов, Ю. И. Русское собрание... – С. 3, 112–127; Лукоянов, И. В. Русское собрание... – С. 165–171; Соловьев, К. А. Круг «Беседа»... – С. 26; Степанов, А. Русское собрание... – С. 472, 591.
37. Лукоянов, И. В. Русское собрание... – С. 170.
38. Раскин, Д. И. Идеология русского правого радикализма в конце XIX – начале XX в. ... – С. 8–9.
39. Кирьянов, Ю. И. Русское собрание... – С. 3, 125–126.
40. Соловьев, К. А. Круг «Беседа»... – С. 206–207; Шаццлло, К. Ф. Русский либерализм накануне революции... – С. 135, 139, 157–158, 177–182, 184, 208, 310–311; Королева, Н. Г. Правые партии в борьбе с революцией... – С. 111–112.
41. Королева, Н. Г. Правые партии в борьбе с революцией... – С. 113.
42. Соловьев, К. А. Круг «Беседа»... – С. 200, 202, 210.
43. Степанов, С. А. Черная сотня. Что они сделали для величия России? – М., 2013. – С. 73.
44. Черная сотня. Историческая энциклопедия... – С. 600.
45. Черная сотня. Историческая энциклопедия... – С. 602, 620, 595, 385.
46. Королева, Н. Г. Правые партии в борьбе с революцией... – С. 112.
47. Политические партии России: конец XIX – первая треть XX века: Документальное наследие... – С. 647–649, 650.
48. Политические партии России: конец XIX – первая треть XX века: Документальное наследие... – С. 111–119, 647.
49. Королева, Н. Г. Правые партии в борьбе с революцией... – С. 111.
50. Черная сотня. Историческая энциклопедия... – С. 589–591.
51. Королева, Н. Г. Правые партии в борьбе с революцией... – С. 111–112; Политические партии России: конец XIX – первая треть XX века: Документальное наследие... – С. 647.
52. Соловьев, К. А. Круг «Беседа»... – С. 207–211.
53. Рылов, В. Ю. К вопросу о предистории правых партий в России. 1902–1904 гг. // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: История, политология, социология. – 2007. – № 1. – С. 90–101

А. П. Шекишев

ПОД ТЕРНОВЫМ ВЕНЦОМ: УЧАСТНИКИ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ НА ЕНИСЕЕ В 1920–1930-е гг.

Борьба в Гражданской войне различных категорий российского социума является одной из приоритетных тем, исследуемых научным миром. Участие в ней на территории Енисейской губернии белого офицерства, казачества и дружинников, их политических оппонентов – красногвардейцев, красных партизан и чоновцев получило освещение как в трудах сибирских историков и краеведов [1], так и в публикациях самого автора [2]. Однако в силу разных причин их послевоенная судьба оставалась, как правило, за границами опубликованного, что и определяет актуальность данного обращения.

Отступая под натиском красных и столкнувшись под Красноярском с мятежными солдатами и рабочими, белая армия понесла большие потери, исчисляемые в 60 тыс. человек убитыми, ранеными и пленными [3]. В плену оказались от 12 до 20 генералов, 50 полковников, 175 штаб-офицеров, 4380 обер-офицеров, а в целом до 6 тыс. представителей офицерского корпуса [4]. Те же, что не хотели сдаваться, стали участниками Сибирского Ледяного похода. Во время этой трагедии среди умерших от тифа были генерал-майор М. И. Мальчевский и не успевший принять генеральское звание А. И. Феофилов. Некоторые офицеры спаслись, став деятелями эмигрантского движения и писателями, и окончили жизнь, как полковники Г. К. Бологов, А. А. Егоров и А. И. Камбалин, на чужбине, другие – вроде начальника Красноярской городской милиции и отряда особого назначения

В. С. Короткова и атамана Енисейского казачьего войска А. Н. Тялшинского уже позднее попали в советский плен и отбывали заключение в сибирских ИТЛ.

В самом Красноярске от голода, холода, тифа и расстрелов погибли 10 тыс. военнопленных. Созданная красноярская ЧК занималась розыском и наказанием активных деятелей белого режима, к которым, как правило, применялся расстрел. Смертной казни были подвергнуты генералы В. П. Гулидов и И. Ф. Ромеров, бывший атаман Енисейского казачьего войска А. А. Сотников, штабс-капитаны И. А. Вотин, А. Ф. Голубкин, подпоручик М. И. Балашко и др. Умерли в тюрьме генералы Н. А. Воронов и В. А. Красильников. В Барнауле расстреляли полковника Б. Г. Ляпунова, в Ачинске – бывшего начальника военного района полковника П. И. Бальзама, подпоручика Д. И. Голованова и полковников Г. Н. Юрьева и Б. П. Беланевца. Массовые убийства офицеров произошли в Канске, а в Минусинске расстреливали дружинников и лиц, влиятельных в среде ачинско-минусинских инородцев.

Начиная с марта 1920 г. красноярские чекисты «раскрыли» целый ряд мифических контрреволюционных организаций во главе со штабс-капитаном Я. П. Эглит-Симбартом, подпрапорщиком К. Д. Лисенковым-Кочуриным, Кавериним и др. Многие офицеры, состоявшие в них, подверглись расстрелу. Часть военнопленных, отправленная в воинские части и на каторжные работы в советскую Россию,

по дороге умерла от тифа. Оставшихся на месте новая власть использовала в качестве рабочих в тайге и на рудниках. Последний командир 29-го Сибирского полка А. Н. Попов, ставший геологом в советской России, сгинул в лагерях. Офицер того же полка С. А. Мальсагов сражался с большевиками на юге России, командовал 1-м Ингушским кавалерийским полком. Поверив в амнистию и вернувшись из Турции, сдался ЧК и попал в лагерь особого назначения на Соловецких островах, откуда совершил побег. В лагерях теряются следы и полковника А. Г. Кодинца, занявшегося после Гражданской войны торговлей.

Спасая свою жизнь, бывшее офицерство было вынуждено бежать в окрестные леса, искать работы у крестьян. Одни из них пробивались с боями к атаману Семенову, другие же – концентрировались в лесах [5]. С осени 1920 г. на территории губернии хаотически передвигалось и нападало на коммунистов множество так называемых «банд», которые зачастую возглавлялись бывшими офицерами. К примеру, мятежными крестьянами, объединившимися в отряд им. Великого князя Михаила Александровича, вместе с подполковником Олиферовым командовали 30 офицеров, в частности, штабс-капитан Покровский, поручики Бутузов, Ерофеев и Кротов. Сражаясь с советскими войсками, такие лица погибали или были расстреляны по приговорам трибуналов.

Вскоре начальник чекистского ведомства, выступая на одном из пленумов Енисейского губернского комитета РКП (б), заявил о наличии в регионе только 8 тыс. сторонников прежней власти, которые уже не представляли реальной опасности [6].

В основном бывшие офицеры, в частности такие как генералы Б. М. Зиневич и В. Л. Попов, были вынуждены пойти на службу советской власти и впоследствии погибли. Более того, прапорщик Н. С. Калашников стал вождем антиколкачовского восстания в Иркутске, но умер эмигрантом в США. Командир Егерского полка Г. И. Окунев был пленен в Новониколаевске, но, будучи мобилизованным красными, дослужился до командира дивизии в 1-й Конной армии С. М. Буденного.

Несмотря на чистку учреждений, к марту 1921 г. в Енисейской губернии служили 338 бывших офицеров, а на июль следующего года, например, в губернском отделе земельных и лесных работников из 150 служащих ими являлись 40 человек [7]. Влияние бывших белогвардейцев на население советскими служащими, в силу их стойкого неприятия этих людей, преувеличивалось, что и объясняет всяческие, даже нелогичные, преследования спецслужбами представителей этой категории общества. Так, например, когда на рубеже 1922–1923 гг. в связи с переводом по распоряжению новых властей старой Военной академии из Владивостока в Москву в Красноярске проездом оказались пожилые профессора Б. М. Колубакин, Г. Г. Христиани и А. И. Медведев, то их арестовали. Не выдержав условий содержания, все трое вскоре скончались [8].

В то же время поведение бывших офицеров, случалось, требовало пристального внимания и вмеша-

тельства со стороны властей. Например, на вечере, состоявшемся в декабре 1925 г. на квартире Ксандза в г. Ачинске, его участники, поднимавшие тосты за присутствовавших здесь же лиц, служивших когда-то офицерами, возмутились поведением некоего оказавшегося среди них рабочего, провозгласившего здравицу в адрес своих товарищей, и избили его. В предвыборную кампанию советов 1925 г. чекисты были вынуждены заниматься дискредитацией в глазах населения с. Курагино Минусинского округа авторитетной группы «антисоветских элементов», среди которых находились эсеры В. В. и К. П. Базаркины, а также бывшие офицеры А. Медведев и Г. Макшанцев.

Судебные инстанции, опираясь на обвинительные заключения органов ОГПУ, осуществляли правовое преследование бывшего офицерства. Так, 14 апреля 1925 г. перед выездной сессией губернского суда в г. Канске предстал в прошлом поручик и командир роты одного из полков Егерской бригады А. П. Анненков, который служил начальником местной милиции. Арестованный по доносу сослуживцев, недовольных его мерами по укреплению дисциплины, он обвинялся в карательных акциях, направленных против партизан и населения, и был приговорен к расстрелу, замененному Верховным судом РСФСР пятилетним заключением. Непременным стало лишение бывших офицеров избирательных прав. Например, в декабре 1926 г. «лишенцами» только в Минусинском округе были объявлены 13 лиц, являвшихся в прошлом поручиками и один – штабс-капитаном [9].

Со временем численность выявленного в прошлом офицерства в некоторых отдаленных регионах даже увеличивалась. К августу 1924 г. на территории Хакасского уезда были зарегистрированы 19 таких лиц, в основном занятых в служебном делопроизводстве. На Черногорских копях, в частности, счетоводом служил бывший полковник В. К. Кониченко. В декабре же 1928 г. здесь насчитали уже 55 бывших белогвардейцев, среди которых были штабс-капитан и два капитана, а также подполковник Н. К. Иокиманский.

Судя по мартирологу, созданному красноярским обществом «Мемориал», многие из лиц, служивших офицерами, были репрессированы. Типичной являлась судьба, например, штабс-капитана К. М. Барановского, происходившего из семьи священника с. Белый Яр Минусинского уезда. Осужденный в 1920 г. к пятилетнему лагерному сроку, он в 1932 г. вновь попал в заключение, а в 1937 г. – расстрелян. Раскулаченный и сосланный в с. Таштып бывший прапорщик и кавалер ордена Св. Георгия двух степеней Ф. Г. Блинов в 1933 г. был также казнен. Расстрелянными в 1937 г. оказались в прошлом поручик и завуч Усть-Абаканской лесозаводской школы А. А. Никитин, подпоручик и учитель Иудинской школы П. Н. Колосовский, прапорщики И. Н. Бугаев, Н. Я. Громов, М. И. Елисеев, бухгалтер треста «Хакасуголь» П. П. Пинигин и др. К длительным срокам заключения были приговорены штабс-капитаны – красноярцы и участники Первой мировой

войны Г. И. Книгин, М. И. Прокофьев, поручик и сын городского головы Б. П. Смирнов, а также прапорщик и учитель Краснотуранской школы К. И. Мизеровский и др.

По-разному складывались судьбы енисейских казаков. Некоторые из них, пройдя фильтрацию и примкнув к Красной армии, в дальнейшем воевали с войсками атамана Семёнова и польскими легионерами. Другие отступили в Забайкалье и продолжали сражаться со сторонниками советской власти. Части Особой Енисейской казачьей бригады были брошены в атаку и пленили до 200 местных партизан. Южнее Читы они прикрывали железную дорогу. Весной 1921 г. 450 казаков Енисейского казачьего полка были для борьбы с Народно-революционной армией ДВР переброшены в Приморье. Здесь отряд войскового старшины Бологова провел зачистку Иманского района, а осенью 1922 г. защищал железную дорогу от анучинских партизан. Отсюда енисейские казаки эмигрировали в Маньчжурию. Сражались они с красными и в составе Азиатской конной дивизии барона Унгерна и частей генерала Бакича в Урянхае и Монголии [10].

Переход к НЭПу способствовал тому, что в 1923 г. в Сиббюро ЦК РКП (б) были поданы заявления от 900 енисейских казаков, находившихся в Приморье, с просьбой о реэмиграции [11].

Некоторые станичники еще ранее вернулись домой. К примеру, за семьями, собираясь в отступление, из-под Минусинска возвратились таштыпские казаки. Здесь они уничтожили абазинских заготовителей продовольствия, но затем некоторые из них были расстреляны партизанами. Вернулась в станицы и 4-я сотня 1-го Енисейского казачьего полка. Ее казаки, загнанные в тайгу, голодные и обмороженные, вскоре сдались новой власти. В феврале 1921 г. в районе Таштыпа сложили оружие казаки «банды» Фролова и Зырянова [12].

Сначала советские управленцы искали поддержки со стороны трудового казачества. Енисейским «трудовикам», приветствовавшим летом 1920 г. Ленина и Троцкого, было разрешено иметь в казачьем отделе ВЦИК своего представителя, а в Минусинском уездном исполкоме – специальную секцию [13]. В то же время сторонники большевиков в деревне стремились к немедленному лишению казачества земельных и прочих льгот, а крестьянские съезды – к взысканию с него полного объема податей. Несмотря на запрещение советской властью самовольных захватов земли, бывшие партизаны и переселенцы все же успели по своему усмотрению занять большой массив казачьих земель в Минусинском уезде [14]. Вскоре вместо войсковых правлений и атаманов были созданы общие органы в лице сельсоветов и волисполкомов, которые распространили на казаков и новые положения землеустройства и землепользования.

Одновременно советская власть поспешила репрессировать казаков, боровшихся с нею в Гражданскую войну, и тем самым спровоцировала недовольство местного населения. Некоторые из них уходили в тайгу, объединяясь в «банды», или принимали уча-

стие в действительных или мнимых антисоветских заговорах [15]. Трудовое казачество в такой ситуации перестало рассматриваться местной властью в качестве союзника. Вооруженные властью и осмелевшие местные коммунисты начали расправляться с казаками, по их мнению, виновными перед нею: в 1921 г. было зафиксировано несколько случаев самосуда, сопровождавшихся конфискацией имущества станичников [16].

Часть казаков с нетерпением ожидала нападения на страну внешних противников, чтобы начать борьбу с советской властью. Подобные настроения были зафиксированы спецслужбами, например, в 1927 г. в станицах Саянская и Алтайская (Минусинский уезд). В последней из них казак Г. Полынцев заявил своим станичникам, что «как будет война, казаки пойдут против советской власти партизанить». Вернувшиеся из-за границы и проживающие в станице Нижний Суэтук братья Кольцовы в сентябре 1927 г. составили список сторонников советской власти, чтобы при случае с ними расправиться [17].

Враждебность казаков по отношению к режиму усилилась в ответ на хлебозаготовительное наступление государства и в связи с событиями на КВЖД. В с. Белый Яр Ачинского округа бывший казак Глухов уговаривал крестьян: «Давайте как один будем протестовать против сокращения сроков уплаты налога, и тогда они (представители власти – А. Ш.) нам ни черта не сделают...». Там же казак Клыков, заверяя людей, что «советская власть долго не продержится», накинудся с кулаками на комсомольца. Находившийся рядом казак Тимофеев заявил активисту: «В случае переворота мы вас всех уничтожим к чертовой матери». В майской 1928 г. сводке спецслужб сообщалось, что казаки станиц Алтайская, Саянская, Монок, Нижний Суэтук, Каратуз, Куряты, Таяты и Бузуново настроены к советской власти враждебно. 23 июня того же года за Каратузом состоялось нелегальное собрание казаков, а на следующую ночь в селении появились 20 листовок некоего «комитета» с призывом: «Все на борьбу с дармоедами-коммунистами. Да здравствует Народная воля» [18].

Поэтому с началом массовой коллективизации, которую даже середняки и бедняки из казаков встретили состоянием «замкнутости» [19], репрессии охватили всех лиц в станицах, способных сопротивляться. Отнесенные в разряд «кулаков», они разделили судьбу традиционного крестьянства.

Еще одной категорией сибиряков, вовлеченных в Гражданскую войну в качестве самообороны, являлись дружинники. С наступлением Красной армии и партизан они, случалось, стрелялись или скрывались, разбегались, отступая с белыми и даже эмигрируя. Так, самострелу подвергли себя начальники Рождественской и Абанской дружин Лебедев и Мотовин, бежали из своих селений и проживали с подложными документами руководители Сыдинской и Ирбейской самоохран С. М. Кривогузов, А. И. Мазуренко, с чехословацким эшелоном в Иркутск, а затем в Харбин бежал начальник Мокрушинской дружины М. М. Желякевич. Задержанные, зачастую по доносам и приго-

ворам сельских сходов, некоторые из них необоснованно обвинялись советскими правоохранительными органами как каратели и подверглись смертной казни и другим наказаниям. Например, в январе 1920 г. по приговору чрезвычайной следственной комиссии в Минусинске были расстреляны арестованные по крестьянской самоохроне доносчик начальник Кнышинской самоохранны В.П. Кириченко и его сотоварищ, а 24 апреля осужденными на смертную казнь оказались пятеро абаканских и шушенских дружинников [20].

Бывшие дружинники стали заложниками формирующегося советского правосудия с его классовыми издержками в определении вины и наказания подсудимых. Так, по оговору в преследовании большевиков и партизан были приговорены к заключению семеро членов Балахтинской самоохранны, ее начальник П.Ф. Чемоканов и другие лица. Преследуемые властями, многие бывшие дружинники предпочли скитаться в тайге. Возвращаясь домой, они попадали под прессинг отношений с бывшими партизанами, которые стремились с ними покончить.

Данные лица, согласно информации органов ОГПУ, организовывались во враждебные советскому строю ячейки деревенского общества. К августу 1927 г., например, в Минусинском округе спецслужбы зафиксировали активную антисоветскую группу, состоявшую из 12 членов существовавшей в прошлом самоохранны. В мае 1928 г. в Абаканском, Ермаковском, Курагинском и Минусинском районах того же округа было обнаружено «скопление» подобных лиц, якобы находившихся в состоянии выжидания [21].

В конце 1920-х гг. бывшие дружинники стали привлекаться к уголовной ответственности не только за прошлую «карательную деятельность», но и за «саботажи» хлебозаготовок. Ожесточившись или отчаявшись, они совершали поступки антисоветского и хулиганского характера. К примеру, после распродажи конфискованного властью имущества бывший абаканский дружинник Суворов, демонстративно заголив нижнюю часть тела, ходил по селу со штанами на палке, сообщая всем, что советская власть его ограбила. В том же году он, заявив, что не будет кормить «дармоедов», сократил посев. Осенью 1929 г., когда началась чистка деревни от лиц, способных, по мнению местного руководства, оказать сопротивление насильственной коллективизации, некоторые антисоветские элементы бежали из с. Бея на Мальцевские рудники, где и были арестованы. В прошлом кортузский дружинник Карягин 3 июня 1931 г. избил за выселение из села 16 кулаков сельского исполнителя и через день был арестован. Как правило, большинство таких лиц были осуждены к расстрелу или лишению свободы, а их семьи – высланы на север [22].

Длительное время в силу своей сплоченности и боевого опыта особой социально-политической силой в Енисейской губернии оставались бывшие партизаны. Несмотря на то, что формируемая из данных лиц Енисейская стрелковая дивизия в феврале 1920 г. подверглась разоружению и роспуску, они оставались

надежной опорой советской власти в деревне и приняли активное участие в ликвидации начавшихся осенью того же года крестьянских мятежей, а также в пополнении Красной армии, сражающейся с белополяками и врангелевцами. В то же время бывшие партизаны, недовольные своим разоружением и введением НЭПа, протестовали против этого выходами из партии. Склонные к сепаратизму и красному бандитизму, они оказались под наблюдением чекистов [23].

Осуществляя принцип централизма в руководстве, назначенные или рекомендованные сверху ответственные работники, или, как их называли крестьяне, «портфельисты», очистили советские учреждения и парторганизации от неугодных лиц и даже прославленных партизанских вожаков. Вынуждены были уехать за пределы региона и в 1923 г. завершили свою жизнь командующий партизанской армией А.Д. Кравченко и председатель Армейского совета С.Г. Сургуладзе. В 1927 г. погиб, став жертвой интриг, их ближайший сподвижник и «Почетный чекист войск ОГПУ Сибирского пограничного округа» П.Е. Щетинкин, посланный инструктором Государственной внутренней охраны в Монголию.

Бывшим партизанам было характерно «брожение», вызванное отсутствием льгот и недостаточным вниманием к ним со стороны властей. «Дураки мы были, что не убили Кравченко и Щетинкина, поднявших восстание, – делился мыслями с товарищами бывший партизан Степного Баджея, – тогда бы нас Колчак не разорил, они нам обещали, что когда соввласть придет, то наши хозяйства будут восстановлены». Еще один партизан из д. Каргино спрашивал местное руководство: «Куда вы нас ведете, советская власть с нас последние кальсоны снимает...» [24].

С конца 1920-х гг. в партизанской среде, частично растерявшей характерную сплоченность и политическую силу, начался новый раздел «славы» и заслуг перед Советской властью. На роль «вождей партизан Канского и Минусинского уездов», видимо, стал претендовать бывший проездом из Москвы в сентябре – октябре 1928 г. полковой командир М.Т. Савицкий. С этим не соглашалась группа минусинских партизан. Находясь в Усть-Абаканском районе Хакасского округа, Савицкий пытался подтолкнуть бывших партизан к самоорганизации [25]. Серьезная полемика, вызванная появлением воспоминаний В.Г. Яковенко, заклеивших сибирскую советскую номенклатуру как категорию ярко выраженных безыдейных карьеристов, развернулась между бывшими тасеевскими партизанами.

Одновременно взволнованные новыми налоговыми тяготами и слухами о приближающейся в связи с событиями на КВЖД войне, многие в прошлом партизаны высказывали недовольство засильем во власти коммунистов-«назначенцев» и «мечтали о Варфоломеевской ночи», во время которой «передавят чуждый элемент», а затем выступят на защиту советов как внепартийных органов. Расценивая конфликт на КВЖД как симптом близкой войны с капиталистическими странами, бывшие партизаны, например в Идринском районе,

обращались в военкомат с просьбой о разрешении сформировать партизанский отряд для отправки на Дальний Восток.

Между тем с возвращением государства в решении налогового и продовольственного вопросов к «чрезвычайщине» положение бывших партизан резко ухудшилось. Очевидец, посетивший Тасеевский и Рождественский районы Канского округа, 3 октября 1928 г. писал И. В. Сталину о том, что крестьяне, у которых не осталось даже семян, утратили интерес к хозяйственным делам и «ходят как с перебитой спиной» [26].

Данная ситуация осенью 1929 г. порождала, например, среди 2604 бывших партизан Минусинского округа, сильные антисоветские настроения. Спецслужбы сообщали, что в с. Шошино середняк говорил своим товарищам: «Отдали силы за советскую власть в Гражданскую войну, а теперь снова насилие, грабеж, вымогательство... Выход один: взять винтовку и добиться действительно своей власти...». Или в с. Табат кулаки-«лишенцы» Е. и П. Шиловы, общаясь с крестьянами, жаловались, что «завоевали себе власть на шею, нам [,] партизанам [,] нет никакого послабления...».

Лишь в тех селениях, где партийные организации успели провести грань между кулаками и беднотой, данная категория лиц, втянутая в общественную работу, активно выступала за советскую власть и хлебозаготовки, проявляя даже ультралевые настроения. К примеру, в с. Березовка Курагинского района бывший партизан и середняк А. Андрусенков угрожал односельчанину: «Вас, сволочей, надо душить за то, что хлеб не сдаете [,] и не в моих руках власть, я бы вас... в холодный амбар посадил и ни крошки хлеба не давал бы». Выступая на торжественном заседании в с. Курагино, еще один партизан заверял слушателей в том, что «контрреволюция из наших рук не вышибет винтовку...».

Большинство же бывших партизан поговаривало о необходимости «второй революции», физическом уничтожении засевших «гадов». Так, в с. Куреж Идринского района середняк К. Донец говорил, что «нам, партизанам, нужно создать... отряд для чистки соваппарата, [куда] всякая дрянь налезла и гнет крестьян... налогами». В празднование 12-летия Октября такие настроения вылились в ряд антисоветских выступлений на митингах, общих и специальных партизанских собраниях. Прозвучавшее на собрании в с. Березовка заявление крестьянина П. Ковалева о том, что Октябрьская революция «мало хорошего дала бедняку», получило поддержку местной бедноты. В некоторых селениях, где бывшие партизаны проживали компактными группами, они отказывались праздновать политические праздники с коммунистами и сельсоветчиками, требуя отдельной демонстрации и под своими знаменами [27].

Пытаясь отрегулировать отношения партийцев с данной категорией населения, бюро Сибкрайкома ВКП (б) 23 ноября 1929 г. разослало в окружкомы партии документ «О работе среди бывших красных партизан». В нем оно объявило, что большинство партизан поддерживает мероприятия власти в деревне, но среди

них имеются лица, разложившиеся и «обиженные» коммунистами. С целью устранения мятежных настроений и привлечения партизан-бедняков на свою сторону партийным органам предлагалось прекратить созыв партизанских конференций и съездов, развернуть среди данных лиц разъяснительную работу, а свою деятельность строить соблюдая «революционную законность» [28]. На основании постановления ВЦИК и СНК СССР от 25 марта 1930 г. при исполкомах советов были созданы специальные комиссии, которые вплоть до 1936 г. надзирали за выдачей удостоверений, прав на льготы бывшим красногвардейцам, партизанам, их семьям и, случалось, ограничивали самозванчество отдельных лиц. Почти одновременно возникло Сибирское землячество участников Гражданской войны, в составе которого ветераны-енисейцы занимались выявлением архивных документов, созданием воспоминаний, автобиографий и докладов, зачитываемых и обсуждаемых тут же среди товарищей. Их заседания порой становились ареной различных склок, разбираемых и ликвидируемых партийными органами.

Но в повседневной жизни отдельные партизаны все чаще попадали в экстремальные ситуации, связанные с повышением налогового и продовольственного бремени, а отношение к ним коммунистов принимало самые жестокие формы. Так, несколько коммунистов, будучи в январе 1930 г. мобилизованными на борьбу с «бандитизмом», посетили в Минусинском округе заимку бывшего партизана и середняка, где, потребовав угощения спиртным, убили хозяина, изнасиловали его жену и застрелили их ребенка. Во время начавшейся коллективизации в гонке за показателями в кулаки стали записывать и бывших партизан. К примеру, в марте того же года уполномоченный раскулачил в Нижнеудинском районе Канского округа в прошлом партизана Т. Строганова и партийца А. Шалыгина, а также колхозного передовика. К маю 1930 г. в Пировском районе Красноярского округа в списки раскулачиваемых включили всех бывших партизан, в Партизанском районе был раскулачен в прошлом помощник командира полка Омельченко. В Канском округе власти подвели под «пятикратку» и ликвидировали хозяйства у 15% всех лиц, считавшихся партизанами [29]. В результате наблюдаемое среди них «брожение» сменилось настроениями активного протеста.

Еще в канун вооруженного выступления, названного по имени одного из партизанских командиров «князюковщиной», неизвестный коммунист, объявив Сибирь «восставшей», сообщал властям о симптомах надвигающихся грозных событий. «Все говорят, – свидетельствовал он, – о том, что виноват Сталин, что Сталина надо убить». Этот партиец писал, что местные органы, стараясь держать все в тайне, «ничего не предпринимают». А между тем участились случаи перехода на сторону восставших коммунистов и комсомольцев, в Тасеевский район посланы 16 организаторов восстания, ожидается оно и вблизи Канска [,] ... и каждый день промедления, предупредил он, «очень дорого будет стоить» [30].

Участниками состоявшихся летом 1931 г. в Канском округе выступлений стали 1200 крестьян и, в частности, 200 бывших партизан. 4 июня на сходе в с. Рассол было объявлено о начавшемся восстании, которое выплеснулось за пределы Дзержинского района. Бывшие партизаны записались в прежние роты с тем же командным составом и двинулись на Канск, отчаянно демонстрируя вооруженную силу с предъявлением властям ультиматума. Основным требованием их было провозглашение советов в качестве органов власти, но без коммунистов. Захватив ряд селений, повстанцы разоружили местный актив, разграбили сельпо, колхозы и склады, разрушили телеграфно-телефонную линию между Абаном и Канском, убили четырех и ранили 12 представителей власти. Но потеряв в боях под селениями Батов, Рассол и Борки 29 человек убитыми, 16 – ранеными, повстанцы начали митинговать. После требования властей о немедленной сдаче оружия, роспуске отрядов и обещания командующим правительственными силами, их прежним командиром Н. М. Будой амнистии и расследования случаев административных перегибов они стали расходиться по домам. К 20 июня 1931 г. восстание подавили в Дзержинском и в июле – в Тасеевском, Канском и Абанском районах. По итогам расследования событий 12 активистов были расстреляны, около 500 – осуждены и отправлены в ИТЛ, а ненадежные жители целыми деревнями переселены в Забайкалье [31].

Коллективизация окончательно расколола партизанское сообщество. Часть его так и не утратила склонности к сопротивлению. В марте 1932 г. среди данной категории населения Нижнеудинского и Канского районов наблюдались коллективные отказы приступать к посевным работам и заявления о массовом уходе в тайгу. В силу компактного проживания в сравнительно труднодоступных местах и нежелания обобществлять с трудом нажитое имущество и скот некоторые бывшие партизаны какое-то время оставались вне колхозов. Так, весной 1935 г. в Партизанском районе из 450 данных лиц в коллективных хозяйствах состояли 57 человек, а уровень коллективизации в Заманье вырос лишь до 30%. Но во время весенне-полевых работ под воздействием приезжих уполномоченных он резко повышался. Летом 1936 г. ветераны, которых органы НКВД пока не трогали, громко отпраздновали 17-летие Кайтымского боя [32].

Участниками Гражданской войны являлись и чоновцы. Завершив борьбу с «бандитизмом», части особого назначения (ЧОН) летом 1924 г. подверглись реорганизации. Судьба их командного состава явля-

лась типичной для командиров РККА. Определенных высот в дальнейшей карьере достигли бывшие в разное время командующими ЧОН Енисейской губернии Э. И. Кусин, П. М. Чукаев и Н. Ф. Цепляев. Рано, в 1930 г., ушел из жизни известный партизан, човец и чекист В. А. Уланов. По состоянию здоровья из армии был уволен начальник Хакасского уездного ЧОНА Н. И. Заруднев. Находясь на рудниках Забайкалья, он в 1943 г. обратился к И. В. Сталину с просьбой направить его на фронт. Вызванный правительственной телеграммой в Наркомат обороны, бывший човец воевал с немцами в составе 4-го гвардейского Кубанского корпуса генерала И. А. Плиева. 13 апреля 1944 г. Заруднев погиб при освобождении Одессы.

Во время «большого террора» многие деятели Коммунистической партии и советского государства, когда-то воевавшие на территории Енисейской губернии, были репрессированы. Аресту подверглись и отбывали заключение известные чоновские командиры И. И. Равдо, А. Г. Цисумайс, расстрелянными оказались бывший командующий ЧОН ряда губерний, начальник его сибирского штаба и начдив В. Н. Какоулин, начальник Хакасской уездной милиции Н. А. Спиринов и др. Новые сталинские кадры расправились и с бывшими партизанскими вождями, склонными к конфронтации между собой и властью. Органами НКВД были «раскрыты» контрреволюционные, правотроцкистские организации, по делу которых аресту подверглись и погибли такие известные партизаны, как П. А. и Ф. А. Астафьевы, Ф. Я. Бабкин, С. Т. Баталов, Н. М. Буда, П. Я. Быстров, П. Д. Евдокимов, Е. Д. Кочергин, В. И. Кренц, П. Л. Лыткин, А. М. Марченко, Г. А. Нюня, М. Х. Перевалов, П. П. Петров, Е. К. Рудаков, М. Т. Савицкий, С. Г. Семишев, Г. В. Шаклейн, В. Г. Яковенко и др.

Следовательно, послевоенные события на Енисее свидетельствовали о сложившейся и поучительной закономерности: любая революция несет в себе неизбежность диктатуры, необходимой для обуздания разбухших ею же стихийных сил. Как и в целом по стране, Гражданская война на Енисее, развязанная радикалами, не завершилась в начале 1920-х гг. мирным исходом. Вовлечение в политику широких народных масс и воцарение у власти большевиков потребовали установления ограничений и порядка, репрессивных мер, направленных против недавних противников и союзников. В результате произошла трансформация политической элиты и общества, которая, кажется, так и не стала для него «выученным уроком».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Журов, Ю. В.* Енисейское крестьянство в годы Гражданской войны. – Красноярск, 1972; *Звягин, С. П.* Дружины как формы организации порядка на территории «Белой Сибири» в годы Гражданской войны (по материалам Государственного архива Красноярского края). Архивный фонд Красноярского края: вопросы научного и практического использования документов. – Красноярск, 1995. – С. 86–88; *Посадский, А. В.* Крестьянская самооборона в го-

ды Гражданской войны (восточный регион) // Отечественная история. – 2005. – № 1. – С. 125–132; *Мармьшев, А. В., Елисеенко, А. Г.* Гражданская война в Енисейской губернии. – Красноярск, 2008; *Новиков, П. А.* Антипартизанские крестьянские дружины в Енисейской и Иркутской губерниях в 1919 г. // Силовые структуры России: история и современность. Вып. 14. – Иркутск, 2009. – С. 126–132.

2. *Шекшеев, А. П.* Енисейское казачество в переломную эпоху (1917 – начало 1930-х гг.) // Хакасия в XX веке: язык, история, культура. – Абакан, 2007. – С. 54–72; он же. Дружины самообороны на территории Приенисейской Сибири // Отечественная история. – 2008. – № 2. – С. 89–97; он же. Красная гвардия на территории Енисейской губернии // Сибирский субэтнос: культура, традиции, ментальность. – Красноярск, 2012. – С. 204–235; он же. Русское офицерство в революции и Гражданской войне на Енисее (1917–1922) // От «германской» к Гражданской: становление корпуса народных вожаков русской смуты. – М., 2014. – С. 453–479.
3. *Симонов, Д. Г.* Красноярская операция // Историческая энциклопедия Сибири. К-Р. – Новосибирск, 2009. – С. 173.
4. Правда. – 1920. – 28 января; *Ганин, А. В.* Генштабисты антибольшевистских армий в красном плену. 1917–1922 гг. // Вопросы истории. – 2013. – № 8. – С. 8.
5. Последние известия (Ревель). – 1921. – 10 августа; *Волков, С. В.* Трагедия русского офицерства. – М., 2001. – С. 277; *Каликин.* Судьба одного из офицеров // Каппель и каппелевцы. – М., 2003. – С. 283; *Забытая доблесть.* Енисейская губерния в годы Первой мировой войны. – Красноярск, 2014. – С. 312–314; Государственный архив Новосибирской области (ГА НО). Ф. П. 1. Оп. 1. Д. 125. Л. 62; Д. 137. Л. 8; Оп. 2. Д. 83. Л. 8.
6. Государственный архив Красноярского края (ГА КК). Ф. П. 1. Оп. 1. Д. 264. Л. 192.
7. Там же. Д. 299. Л. 14.
8. *Ганин, А. В.* Генштабисты антибольшевистских армий... – С. 6–7.
9. Муниципальное казенное учреждение г. Минусинска «Архив г. Минусинска» (МКУГМ «АГМ»). Ф. 115. Оп. 1. Д. 104. Л. 39, 44; ГА КК. Ф. Р. 12. Оп. 3. Д. 35. Л. 8, 10, 28, 32, 38.
10. Великий Сибирский Ледяной поход. – М., 2004. – С. 402–404, 638; *Шулдяков, В. А.* Гибель Сибирского казачьего войска. – М., 2004. Кн. 1. 1917–1920. – С. 664; Кн. 2. 1920–1922. – С. 433–447, 506–518, 526, 547–548; *Новиков, П. А.* Гражданская война в Восточной Сибири. – М., 2005. – С. 210, 217.
11. ГА НО. Ф. П. 1. Оп. 3. Д. 36. Л. 35.
12. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р. 1235. Оп. 84. Д. 8. Л. 38; ГА КК. Ф. Р. 49. Оп. 2 с. Д. 2. Л. 44; Соха и молот. 1919. 12, 19 декабря; Государственно-казенное управление Республики Хакасия «Национальный архив» (ГКУ РХ НА). Ф. 674. Оп. 1а. Д. П. 5473. Л. 21; Воспоминания участников Гражданской войны в Минусинском уезде. – Абакан, 1957. – С. 63–64.
13. МКУГМ «АГМ». Ф. 25. Оп. 1. Д. 33. Л. 10; Д. 37. Л. 93.
14. ГА НО. Ф. Р. 4. Оп. 1. Д. 333. Л. 2; МКУГМ «АГМ». Ф. 25. Оп. 1. Д. 1. Л. 1; Д. 34. Л. 23; Д. 237. Л. 80.
15. Соха и молот. – 1919. – 26 декабря; Красноярский рабочий. – 1924. – 20 декабря; ГА КК. Ф. 1743 с. Оп. 1. Д. 186. Л. 1; Ф. Р. 49. Оп. 2 с. Д. 6. Л. 25; Д. 41. Л. 13; ГА НО. Ф. Р. 4. Оп. 1. Д. 333. Л. 57, 89, 94; Ф. Р. 1. Оп. 1. Д. 11. Л. 28, 67.
16. МКУГМ «АГМ». Ф. 25. Оп. 1. Д. 1. Л. 31; ГА КК. Ф. П. 1. Оп. 1. Д. 170. Л. 88.
17. ГА НО. Ф. П. 2. Оп. 1. Д. 2106. Л. 321; Д. 2107. Л. 240; ГА КК. Ф. П. 60. Оп. 1. Д. 499. Л. 6; МКУГМ «АГМ». Ф. 25. Оп. 1. Д. 276. Л. 123.
18. ГА НО. Ф. Р. 20. Оп. 2. Д. 180. Л. 66–67; Ф. Р. 47. Оп. 5. Д. 68. Л. 30; ГА КК. Ф. П. 60. Оп. 1. Д. 499. Л. 1; Д. 612. Л. 176; Д. 614. Л. 5.
19. ГА КК. Ф. П. 60. Оп. 1. Д. 1019. Л. 131.
20. Материалы к истории антибольшевистского движения в Иркутском казачьем войске // Белая гвардия. – 2005. № 8. С. 272, 277; ГА КК. Ф. Р. 12. Оп. 3. Д. 7. Л. 5; Д. 13. Л. 13; Ф. 1743 с. Оп. 1. Д. 740. Л. 24; ГА НО. Ф. Р. 1. Оп. 1. Д. 186. Л. 70; Архив Управления ФСБ по Красноярскому краю (АУ ФСБ). Д. П. 5702. Л. 16, 35.
21. ГА КК. Ф. П. 60. Оп. 1. Д. 612. Л. 176; ГА НО. Ф. П. 2. Оп. 1. Д. 2050. Л. 438; *Посадский, А. В.* Крестьянская самооборона... – С. 130.
22. ГКУ РХ НА. Ф. 674. Оп. 1. Д. П. 15249. Л. 35; Д. П. 15570. Л. 52, 55; Д. П. 15616. Л. 14, 19, 24; Д. П. 15685. Л. 139, 141–142, 203; Д. П. 15736. Л. 78, 82.
23. Российский государственный военный архив (РГВА). Ф. 1556. Оп. 1. Д. 3. Л. 8; Д. 4. Л. 9–10; ГА КК. Ф. П. 1. Оп. 1. Д. 882. Л. 33; Ф. П. 64. Оп. 2. Д. 38. Л. 152; Оп. 11. Д. 642. Л. 159, 177, 179–180; ГА НО. Ф. Р. 1. Оп. 1. Д. 632. Л. 306; Ф. П. 2. Оп. 1. Д. 680. Л. 374.
24. ГА КК. Ф. Р. 49. Оп. 2 с. Д. Д. 143. Л. 19, 65.
25. ГКУ РХ НА. Ф. 16. Оп. 3 с. Д. 1. Л. 35, 165.
26. Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание: Док-ты и мат-лы в 5 томах. 1927–1939. Т. 1. – М., 1999. – С. 400.
27. ГА КК. Ф. П. 60. Оп. 1. Д. 1019. Л. 124, 134–139.
28. Отдел документов новейшей истории Государственно-казенного управления Республики Хакасия «Национальный архив» (ОДНИ ГКУ РХ НА). Ф. 1. Оп. 1. Д. 12. Л. 110.
29. ГА НО. Ф. Р. 47. Оп. 5. Д. 103. Л. 148; Д. 104. Л. 16, 80; Ф. П. 3. Оп. 3. Д. 109. Л. 14.
30. Голос народа: письма и отклики рядовых советских граждан о событиях 1918–1932 гг. – М., 1998 [Электронный ресурс]. URL: [http // www.krasrab.com/archive/2006/08/03/12/ view_article](http://www.krasrab.com/archive/2006/08/03/12/view_article).
31. Трагедия советской деревни. Т. 2, 2000. С. 584; АУ ФСБ. Д. П. 4946. Т. I. Л. 28; Т. IV. Л. 211; Д. П. 17595. Т. V. Л. 145–149, 173; *Ильин, А.* Каинова печать. – Красноярск, 2005. – С. 208.
32. Трагедия советской деревни. Т. 3, 2001. – С. 296; ГА КК. Ф. П. 60. Оп. 1. Д. 36. Л. 30; Ф. П. 26. Оп. 1. Д. 149. Л. 4.

В. П. Барабаш

РОЛЬ А. А. КЕНЕЛЯ В СОХРАНЕНИИ И ИЗУЧЕНИИ МУЗЫКАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ ГОРНОЙ ШОРИИ И ХАКАСИИ

Александр Александрович Кенель – первый профессиональный композитор Республики Хакасия, выпускник Ленинградской консерватории, имел опыт работы по сбору музыкального фольклора в Средней Азии, на Урале, в Горной Шории, на Алтае, изучал хакасские песни и мелодии во время работы в Абаканском драматическом театре им. М. Ю. Лермонтова и Областном национальном театре. «В военные годы в нетопленных клубах рабочих поселков и улусов,

при свете коптилки он линовал бумагу. Писал ноты. Замерзшими пальцами играл – вел музыкальное сопровождение спектаклей» [1].

В 1936 г. Александр Александрович участвовал в фольклорной экспедиции в Горной Шории. Это был его первый опыт общения с представителями тюркоязычных народов. По просьбе местных властей, которые работали над созданием нового алфавита шорцев и алтайцев, он провел большую работу

по сбору музыкального фольклора. Результатом этой деятельности стало издание музыкального сборника «Горная Шория», куда вошло более 60 шорских песен в обработке А. А. Кенеля. Ноты с записями этих песен хранятся в Этнографическом музее Академии наук РФ.

В Хакасии Кенель включился в работу с народной музыкой, фольклором после приглашения режиссера А. М. Топанова озвучить пьесу «Одуроченный Хорхло». Эта пьеса А. Топанова была посвящена дореволюционному прошлому Хакасии, и ее водевильный сюжет был далек от эпоса. Но композитор заинтересовался национальной культурой, музыкальными истоками, и уже в другой пьесе – «Птица счастья» И. Кычакова, которую он озвучивал и к которой писал музыку, ярко звучат эпические мотивы. Стремление внести национальный колорит, эпические темы прослеживается и в музыке к спектаклям «Сын хакасского народа» А. Топанова, «Акун» М. Кокова, «Медвежий лог» М. Кильчицакова [2].

После открытия в 1944 г. в Абакане Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории Кенель был принят на работу по совместительству. В заявлении о приеме он написал: «Прошу меня зачислить в качестве научного сотрудника в научно-исследовательский институт по разделу хакасской литературы и искусства. Имею стаж работы по фольклористике НИИ Узбекистана, печатный труд по фольклору Алтая» [3]. Директор института Н. Г. Доможаков принял Александра Александровича 15 сентября 1944 г. композитором, научным сотрудником сектора литературы. С 28 февраля 1945 г. его назначили старшим научным сотрудником того же сектора. С 3 ноября 1945 г. А. А. Кенель перешел из театра на постоянную работу в ХакНИИЯЛИ. В заявлении на имя директора он написал, что принял такое решение, так как «...мною еще не закончены намеченные институтом научные исследования, а также, наиболее целесообразно используя меня, прошу зачислить меня в штат на основную ставку вплоть до окончания мною работы (приблизительно до начала 1946 г.)» [4].

Период работы в ХакНИИЯЛИ, с 1944 по 1948 г., был очень плодотворный для композитора. Вновь организованный институт разворачивал научные исследования в области языка, фольклора, этнографии, истории, филологии; вынашивались и осуществлялись интереснейшие проекты. Среди сотрудников института были яркие ученые, незаурядные личности – научные сотрудники Ф. Г. Исхаков, П. И. Каралькин, Ц.-Д. Номинханов, А. Т. Казанак, М. А. Унгвицкая, В. П. Левашова, А. Н. Липский. С ХакНИИЯЛИ сотрудничали крупнейшие ученые страны, такие как чл.-корр. АН СССР, проф. С. В. Кисилев, д-р ист. наук Л. П. Потапов и многие другие. Как отмечала профессор В. Н. Тугужекова: «...с самого начала институт уделил основное внимание сбору фольклорных произведений; были выявлены и взяты на учет все сказители, их репертуар» [5].

Александр Александрович неумоимо работал в фольклорных экспедициях, встречался с носите-

лями хакасской музыки, песен, сказаний. Он познакомился с известными в Хакасии сказителями. Его общительность, умение расположить к себе человека, профессионализм положительно сказывались на процессе собирания материала. Огромную роль сыграло его желание изучить хакасский язык, что он с блеском сделал. Александр Александрович добирался до дальних улусов, научился ездить верхом на лошади. В фольклорных экспедициях, которые с 1945 г. организовывались ежегодно, в улусах среди качинцев и сагайцев, шорцев, бельтыр, кызыльцев, койбалов Кенель записывал на ноты мелодии, тексты песен, сказания – тахпахи, напевы хая. «Охотник за песнями» – так называли его в очерке «Сибирские встречи» в журнале «Музыкальная жизнь» [6]. «Исхоженная и изъезженная вдоль и поперек Хакасия. Множество встреч и знакомств в самых отдаленных уголках. И результат – более тысячи записей народных песен и несколько изданных сборников». Точно о своих результатах напишет он сам: «Всего в фондах ХакНИИЯЛИ хранится 950 записей нот и более 1500 текстов. С голоса записано 90 процентов песен, с чатхана – 10 процентов; по возрастному признаку от певцов более 60 лет записано было более 20 процентов песен. Большинство песен записано от певцов от 35–60 лет (мужчин – 45%, женщин – 55%) [7].

Народная артистка Республики Хакасия, заслуженный работник культуры РСФСР, заслуженная артистка Республики Тыва К. Е. Сунчугашева писала: «Настоящим подвигом композитора можно считать работу композитора А. А. Кенеля по собиранию музыкального фольклорного наследия хакасского народа и практически спасшего его от забвения в тяжелые военные и послевоенные годы (1943–1944). Благодарность А. А. Кенелю будут хранить многие поколения хакасов, хакасские музыканты, которым он оставил в наследство настоящее национальное сокровище – песни народа, его душу» [8].

На основании своих изысканий по хакасскому музыкальному фольклору Александр Александрович написал ряд научных статей, по хакасскому музыкальному фольклору выпустил несколько сборников. Подготовил материал для кандидатской диссертации. В 1950 г. был издан «Сборник хакасских песен»; в 1955 г. вышла его научная работа «Народное музыкальное творчество хакасов» и сборник «Хакасия поет». В 1962 г. была издана монография о выдающемся хакасском сказителе «Семен Кадышев» [9].

К. Е. Сунчугашева с горечью констатирует факт о том, что эти сборники не переиздавались более 50 лет. Благодаря таким подвижникам, как она сама, в 2007 г. был издан сборник «Хакасский песенный фольклор», в котором Клара Ефимовна представила около 100 тахпахов и несколько популярных хакасских народных песен, записанных и обработанных А. А. Кенелем в 1940–1950-е гг., ранее не публиковавшихся [10].

Значительная часть записей, сделанных А. А. Кенелем, хранящихся в Рукописном фонде ХакНИИЯЛИ, а также в фондах Хакасского национального краеведческого музея им. Л. Р. Кызласова, пока еще

не дождалась своего исследователя, музыковеда, издателя.

Анна Александровна Асиновская, профессор Новосибирской государственной консерватории им. М. А. Глинки, анализируя деятельность А. А. Кенеля как фольклориста, композитора, в главе «Хакасы» писала: «Широко и последовательно занимался музыкальным творчеством хакасов А. А. Кенель... Он совмещал в своем лице композитора и выдающегося фольклориста». Далее А. А. Асиновская, перечислив подготовленные к изданию и напечатанные на основе собранного Кенелем материала сборники, дала им оценку: «Они дифференцированы по жанровым признакам: обрядовые (свадебные), плачи, бытовые песни, трудовые и социального протеста, современные песни. Приводятся записи инструментальных наигрышей. Отмечаются случаи сохранения старинных текстов при использовании современных мелодий, текстов, заимствованных из стихов хакасских поэтов. Освещается история создания песен, нередко связанная с конкретными событиями, в том числе историческими. Фиксируется областная принадлежность песен качинцев, кызыльцев, сагайцев, бельтиров, койбалов, шорцев» [11].

Она также приводит оценку этих публикаций, данную известным музыковедом В. М. Беляевым: «...открывается новая страница в области изучения музыкальных культур народов нашего многонационального Союза и обнаруживается важное звено в цепи развития музыкальных культур как народов... Севера, так и народов Средней Азии».

А. А. Асиновская считает, что основополагающий рукописный труд А. А. Кенеля «Хакасская музыка» – это опыт исследования мелодики, лада, ритмики и конструкции традиционных форм народных песен с выявлением характерных оборотов, типов мелодического движения, других специфических закономерностей. Подчеркиваются сакральные признаки фольклора.

Профессор А. А. Асиновская отмечает, что «исследователь проанализировал различные виды интервальных образований, ритмов, применяя классические измерения соотношений длительности с подсчетом количества стоп. Он выявил значение «вольности» метра, подчеркнув существующую диспропорцию вокальной и собственно инструментальной музыки».

Асиновская констатирует, что «работы А. А. Кенеля, основанные на результатах его многочисленных фольклорных экспедиций, являются отражением живого непосредственного восприятия музыки, проникновения в тонкости интонирования, глубокого понимания характера народа как создателя художественных ценностей». Исследователь опиралась в своем анализе на материалы, собранные А. А. Кенелем и хранящиеся в рукописном фонде ХакНИИЯЛИ [12].

Большую исследовательскую работу проделали хакасские ученые Н. Кондратова и Д. Крупин, изучая историю хакасской музыкальной культуры в ее взаимодействии и взаимообогащении с русской му-

зыкальной культурой. Они раскрывают роль многих деятелей в изучении и развитии музыкальной культуры и вносят новые штрихи в освещение роли А. А. Кенеля в этих важных процессах. Ученые справедливо подчеркивают, что «благодаря собирателям и исследователям фольклора, энтузиастам национального искусства, таким как А. А. Кенель, было установлено, что у хакасского народа существуют свои традиционные песни, существует... своя классика, выработаны стили исполнения определенных жанров» [13].

А. А. Кенель проделал большую работу по изучению, описанию и анализу хакасских музыкальных инструментов – чатхана, хомыса, йыха (икили), шоора, бубна, даже описал охотничьи манки. Автор располагает копией рукописи А. А. Кенеля «Хакасская музыка. Опыт мелодического анализа», подаренной П. М. Кимом, хакасским композитором, дирижером, педагогом. Главная черта этого научного труда Кенеля – это профессиональная тщательность и скрупулезность, с которой Александр Александрович прописывает и прорисовывает все составляющие части музыкальных инструментов, проявляя при этом большое знание музыкальных инструментов народов стран Азии, применяя метод исторической и музыковедческой компаративистики.

А. А. Кенель был инициатором создания первого ансамбля национальных инструментов в Абакане, он способствовал тому, что областной отдел культуры заказал для изготовления в Москве, в экспериментальной мастерской, хакасские музыкальные инструменты. Инструменты были заказаны по эскизам и описаниям А. А. Кенеля. Правда, по воспоминаниям П. М. Кима, инструменты были изготовлены не очень качественно, и, самое главное, мало учтены были их специфические особенности. Тем не менее ансамбль начал работать, и А. А. Кенель был его первым руководителем [14].

Развитие музыкальной культуры в Хакасии, деятельность многих хакасских музыкантов, в том числе большая роль А. А. Кенеля, привели к тому, что появились хакасские мастера по изготовлению инструментов. До сих пор мастера используют описания хакасских инструментов, сделанные А. А. Кенелем. Много значило и открытие в 1960 г. Абаканского музыкального училища, появление профессиональных хакасских музыкантов-исполнителей, композиторов.

Кенель вместе с хакасским музыкантом, сказителем А. В. Янгуловым открыл первый в Хакасии класс чатхана в Абаканской музыкальной школе [15]. В Абаканском музыкальном училище такой класс был открыт только в 1977 г. Г. Челбораковым [16].

Большой пласт в изучении А. А. Кенелем хакасской музыкальной культуры занимала такая важнейшая составляющая, как творческая деятельность хайджи – народных певцов.

А. А. Кенель встречался со многими хакасскими певцами-сказителями и записывал тахпахи, музыку героических сказаний, наигрыши, хакасские песни. Как он сам вспоминал, благодаря этим встречам он хорошо освоил хакасский язык. С некоторыми известными хакасскими сказителями Александр Алексан-

дрович дружил. О Семене Прокопьевиче Кадышеве он написал краткую монографию. Семен Прокопьевич Кадышев был для А. А. Кенеля образцом служения и таланта хакасскому искусству и народу. Он познакомился с ним в улусе Чоочкыл в одной из своих первых фольклорных экспедиций. Несколько дней он жил в доме у Семена Прокопьевича, слушал его хай, наигрыши на чатхане, записывал ноты, слова сказаний. В одной из своих статей А. А. Кенель писал: «Недаром любит народ своего 74-летнего заслуженного сказителя. Такого спокойного и приветливого. В его памяти хранится более 30 сказаний. Из них записаны – 17, а напечатаны – 5. Все эти 5 сказаний занимают в общей сложности 550 страниц печатного текста. Из одного этого видно, насколько велик поэтический репертуар певца. Но Семен Прокопьевич не просто пересказчик хранимых в своей памяти сказаний. Он украшает их своей фантазией, расширяет повествование вставками, художественными деталями. Только так он понимает свою роль в сказительстве» [17]. Клара Ефимовна Сунчугашева, хорошо знавшая обоих музыкантов, назвала их «два алып-великана». Она подтверждает их большую творческую и личную дружбу. Под влиянием творчества и личности Семена Прокопьевича А. А. Кенель написал кантату «Пой о счастье, хайджи!» и посвятил ее К. Е. Сунчугашевой [18]. Был у А. А. Кенеля творческий замысел сочинить оперу «Хайджи», где прототипом главного героя должен был быть С. П. Кадышев. Сохранился черновик либретто «Хайджи». Но замысел остался нереализованным [19]. Но А. А. Кенель написал другую оперу – «Чанар Хус и Ах Чибек». Он использовал и название «Чанар Хус» – «Сын орла». Это первая хакасская опера сказочно-эпического характера. Не вдаваясь в описание этой оперы (об этом написано обстоятельно Асиновской и Гигуашвили) [20], добавим, что сказание о богатыре Чанар Хусе А. А. Кенель услышал от С. П. Кадышева. Это сказание является одним из любимых у хакасов. Наиболее известен плач жены Чанар Хуса над телом героя. А. А. Кенель записал у С. П. Кадышева кызыльский вариант плача. К. Е. Сунчугашева отмечает, что А. А. Кенель с большой любовью вывел образ старика-хайджи, прообразом которого был С. П. Кадышев. В вышедшей в 1955 г. книге А. А. Кенеля «Народное музыкальное творчество хакасов» вошли записанные от Кадышева «Плач жены Чанар Хуса», «Белый Июс», «Баранья голова», «Зачины и отрывки из героических эпосов» [21].

Сохранилось большое количество черновиков статей, заметок о хакасских сказителях, в которых он высоко оценивал таланты и самобытность их творчества. «Честь носить звание хайджи – народного сказителя удел не каждого певца и рассказчика» [22].

А. А. Кенель был популяризатором творчества хакасских хайджи. Он писал заметки со всех съездов сказителей не только для местных СМИ, но и для краевой и центральной печати. В своих статьях и заметках он рассказывал о Макаре Константиновиче Доброве, слепом хайджи из Аскизского района, восхищался услышанным от него сказанием «Алтын

Чус». Дружба с М. К. Добровым была такой же творческой и плодотворной, как и с С. П. Кадышевым [23].

В его очерках и заметках анализировалось творчество известной в Хакасии женщины-сказительницы Прасковьи (Парани) Васильевны Сулековой из улуса Устинкина Орджоникидзевского района, П. В. Курбижекова, А. В. Янгулова, Хубьяка Чистякова и др. [24].

А. А. Кенель настолько проникся творчеством сказителей, что не только записывал, изучал, анализировал и публиковал, но и освоил игру на чатхане. Более того, он написал методическое пособие для учащихся музыкальной школы по игре на чатхане [25].

Он часто подчеркивал в статьях, что его как композитора, который большую часть жизни работал в Хакасии, волновала национальная музыка, ее развитие и перспективы [26].

Как отмечал С. П. Ултургашев, А. А. Кенель не хакас по национальности, но ревностный собиратель и страстный пропагандист народной музыки хакасов [27].

Итак, как фольклорист А. А. Кенель оставил огромное наследство в виде собранных им фольклорных музыкальных материалов: песен, сказаний, мелодий, частушек и т. п. Часть из них, пока очень небольшая, обработана, описана и опубликована.

Ему принадлежит несколько очень ценных монографических публикаций, статей и большое количество заметок о хакасской музыке, фольклоре и его носителях.

Он написал песни и инструментальную музыку, во многом в основе содержащие хакасские национальные мотивы.

Он создал музыку для хакасских танцев, являющуюся образцом работы композитора с фольклорным материалом.

Он популяризировал творчество хакасских исполнителей – народных певцов-хайджи.

А. А. Кенель создал первую хакасскую оперу по мотивам хакасских сказаний и проложил дорогу для последующих поколений хакасских музыкантов и композиторов в этом направлении.

И сегодня материалы, собранные А. А. Кенелем, являются настоящей творческой базой и лабораторией для большого числа исследователей разного плана: музыковедов и музыкантов, фольклористов и историков, этнографов и филологов.

14 декабря 2016 г. в культурной жизни Хакасии произошло большое событие, которое подчеркнуло роль А. А. Кенеля в развитии хакасского музыкального искусства, во взаимовлиянии и взаимообогащении хакасской и русской культур, в понимании того непреложного факта, как много сделал для хакасов этот человек.

В большом зале Хакасской республиканской филармонии им. В. Г. Чаптыкова состоялся показ первой хакасской оперы «Чанар Хус» основоположника хакасской профессиональной музыки, композитора и ученого-фольклориста Александра Кенеля. Новую версию подготовили и представили режиссеры – заслуженный деятель искусств РФ, профессор, зав. кафедрой эстрады РАТИ Михаил Борисов (Москва)

и Юлия Белогурова (Абакан). Художник-постановщик – Степан Зограбян (Москва), хормейстер – Марина Штарк, концертмейстер – Ирина Малина, балетмейстер – Наталья Апуневич. Главный дирижер – дирижер Хакасского симфонического оркестра, заслуженный деятель искусств Республики Хакасия Вячеслав Инкижеков.

В опере рассказывается о великой любви и вечных человеческих ценностях, о подвиге народа и прекрасной природе Хакасии – необъятной и суровой тайге и широких привольных степях. Композитор сумел показать в опере все разнообразие хакасского фоль-

клора: народные песни, тахпахи, плачи (сыых) и др. Как отметил В. Инкижеков: «...максимально бережно сохраняя музыкальный материал Кенеля, заново создали партитуру для симфонического оркестра...» [28].

А. А. Кенель прожил в Хакасии с 1942 по 1970 г. Он любил ее, отдавал ей все свои силы и талант. Значительную часть своей жизни он волею судьбы был как «хакасский кочевник в степи» – скитался по великой стране в поисках лучшей доли. И Хакасия стала его «большой юртой», его очагом и последним пристанищем.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сунчугашева, К. Е. Предисловие. // А. А. Кенель. Хакасский песенный фольклор. Хакасские народные тахпахи, песни. – Абакан, 2007. – С. 5.
2. Барабаш, В. П. С берегов Невы – в сибирские дали: научное издание. – Красноярск, 2016. – С. 270.
3. Личный архив автора. Запись беседы с К. Е. Сунчугашевой. 17 мая 2001 г. 7 л.
4. Рукописный фонд (РФ) ХакНИИЯЛИ. Д. 162. Л. 4, Д. 392. Л. 9.
5. Тугужекова, В. Н. К истории становления и развития Хакасского НИИЯЛИ (1944–1999) // Хакасия: История и современность. Ученые записки ХакНИИЯЛИ. Вып. XXI. – Новосибирск, 2000. – С. 5–7.
6. Эпштейн, Е. Сибирские встречи. Охотник за песнями // Музыкальная жизнь. – 1967. – № 11. – С. 6.
7. РФ ХакНИИЯЛИ. Д. 392. Л. 37.
8. Сунчугашева, К. Е. Указ. соч. – С. 5.
9. Кенель, А. А. Семен Кадышев. – М., 1962. – 30 с.
10. Сунчугашева, К. Е. Указ. соч. – С. 5.
11. Асиновская, А. А. Хакасы // Музыкальная культура Сибири: В 3 т. Т. 1. Традиционная культура народов Сибири. – Новосибирск, 1997. – С. 318.
12. Кенель, А. А. Кызыльский музыкальный фольклор (материалы фольклорной экспедиции) // РФ ХакНИИЯЛИ, № 162. 1947. Хакасская музыка. Введение. Естественно-географический и исторический очерк // Там же. № 166. Т. 1. Хакасская музыка. Там же. № 167. Т. 2. Хакасская музыка. 66 песен. Там же № 168. Т. 3. Там же. Хакасская музыка. Тексты песен. № 169. Т. 4. Хакасская музыка. Указатель, примечания, переводы, паспорта. Там же. № 170. Т. 5. Сказитель С. П. Кадышев и хакасская музыкальная культура. Там же. № 560. 1960 г. Хакасские народные песни. Дополнительно к сборнику: Хакасская музыка. 600 песен // Там же. № 649.

13. Кондратова, Н., Крупин, Д. История развития музыкальной культуры Хакасии (ее взаимодействие и взаимообогащение с русской музыкальной культурой): учебное пособие. – Абакан, 2000. – С. 25.

14. Государственное казенное учреждение Республики Хакасия «Национальный архив» (ГКУ РХ НА). Ф. 606. Оп. 1. Д. 80. Л. 20

15. Текущий архив Абаканской музыкальной школы им. А. А. Кенеля. Книга приказов за 1942–1949 гг. Л. 46, 48.

16. Кондратова, Н., Крупин, Д. Указ. соч. – С. 28.

17. ГКУ РХ НА. Ф. 606. Оп. 1. Д. 80. Л. 4.

18. Личный архив автора. – С. 2.

19. ГКУ РХ НА. Ф. 606. Оп. 1. Д. 48. Л. 1.

20. Асиновская, А. А. Опера А. А. Кенеля «Чанар Хус и Ах Чибек» // Ученые записки ХакНИИЯЛИ. Вып. XIX. Серия историческая. № 5. – Абакан, 1974. – С. 88–106; Гугуашвили, Т. С. Музыка – их жизнь: учебное пособие. – Абакан, 1997. – С. 8–13.

21. Кенель, А. А. Хакасский песенный фольклор / Сост. К. Е. Сунчугашева; запись и обработка песен А. А. Кенель. – Абакан, 2007. – С. 5.

22. ГКУ РХ НА. Ф. 606. Оп. 1. Д. 42. Л. 2.

23. Хакасия. – 2011. – 3 августа. – С. 2–3.

24. ГКУ РХ НА. Ф. 606. Оп. 1. Д. 42. Л. 37–39.

25. Хакасский национальный краеведческий музей (ХНКМ им. Л. Р. Кызласова). ОФ. 142. Оп. 1. Ед. хр. 26. Л. 16.

26. ГКУ РХ НА. Ф. 606. Оп. 1. Д. 80. Л. 30.

27. Ултургашев, С. П. Мои встречи с Сан Санычем // К 100-летию со дня рождения А. А. Кенеля. Педагогические чтения. – Абакан, 1999. – С. 7.

28. Хакасия. – 2016. – 14 декабря.

Н. А. Данькина

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ

В историографии изучения интеллигенции Восточной Сибири нами, вслед за исследованием С. А. Красильникова, выделяется три этапа: 1920–1950-е гг., 1960 – конец 1980-х гг., 1990–2000-е гг. Он отмечает, что в первый период собственно исследовательские подходы к анализу поведения и деятельности интеллигенции в послеоктябрьский период не сложились как самостоятельные. По мнению С. А. Красильникова, «возобладала точка зрения

на интеллигенцию как на «придаток» основных общественных классов. В те же годы официальной публицистикой и пропагандой был выдвинут ряд других положений, ставших затем хрестоматийными для советской интеллигенции на многие последующие десятилетия, – о постепенности перехода большинства «старых» специалистов на платформу советской власти, о неизбежности сопротивления буржуазных верхов интеллигенции новому строю путем вреди-

тельства в конце 1920 – начале 1930-х гг., о качественном превосходстве новой советской интеллигенции над традиционной, дореволюционной» [1].

Исследователь Д. К. Чимитова, как и многие другие историографы, в докторской диссертации выделяет три периода развития историографии данной проблемы: советский, перестроечный – конец 1980 – начало 1990-х гг., современный [2]. Советский этап отечественной историографии становления и развития национальных автономий Сибири, когда шел процесс формирования региональной интеллигенции, по ее мнению, имеет внутреннюю периодизацию: 1920-е – середина 1930-х гг.; вторая половина 1930-х – начало 1950-х гг.; вторая половина 1950 – первая половина 1980-х гг.

В 1920-х – середине 1930-х гг. развитие историографии в России и за рубежом исследователи характеризуют относительным плюрализмом в сфере исторического знания; существованием разнообразных, зачастую противоположных взглядов, мнений, суждений, различных типов научных центров. Вместе с тем в эти годы стала формироваться марксистско-историографическая концепция и вытеснялись иные теоретико-концептуальные подходы. Историографические работы, созданные в этот период, заложили основы осмысления истории исторической науки, на базе которых развивалась отечественная историографическая мысль целый ряд последующих десятилетий [3].

В 1920–1930-е гг. основными источниками историографии интеллигенции национальных регионов Восточной Сибири являлись библиографические справочники и рецензии. К первым относятся труды Н. Н. Грибановского, П. Гилева, Н. В. Здобного, в которых был представлен пласт дореволюционной и советской литературы по Якутии и Бурятии [4].

Особую оценку среди библиографов получил Н. Н. Грибановский. Его труды считают одним из выдающихся достижений краеведческой библиографии. В работах Н. Н. Грибановского был дан исчерпывающий обзор всей печатной продукции от специальных монографий до отдельных журнальных статей и мелких газетных заметок. По дореволюционному периоду он предоставил ссылки на труды, где приводятся сведения о грамотности населения Якутии, об учебных заведениях и количестве учащихся в них, об улусных и волостных съездах, ссыльных [5]. По советскому периоду представлены издания о народном образовании, здравоохранении, культурном строительстве ЯАССР в 1920-е гг. [6]

Библиография Бурятии представлена несколькими статьями П. Гилева [7], хотя в них зачастую давалось лишь простое перечисление публикаций, отсутствовали даже краткие аннотации к представленным исследованиям. В библиографию Бурятии, составленную Н. В. Здобным, вошли работы как дореволюционного периода, так и первых лет советской власти [8]. В других же национальных районах Сибири таких библиографических исследований не проводилось.

Среди рецензий 1920-х гг. можно выделить только рецензию В. Д. Виленского-Сибирякова на сборник статей «Революция и бурят-монголы» [9], в которой наиболее подробно историографическому анализу подверглась статья М. Н. Ербанова «Национальная политика советской власти и автономия бурят-монгольского народа». По мнению Д. К. Чимитовой, историографическими в полном смысле этого слова рецензии первых лет назвать нельзя. Основная их ценность заключается в том, что они отражали методологию историографического исследования первых работ и позволяли подвести первые итоги [10].

С середины 1930-х гг. до середины 1950-х гг. крупных исследований по истории интеллигенции, тем более по историографии интеллигенции, не было. К историографическим работам этого периода относятся критические заметки и публикации в периодической печати, которые в значительной степени носили политический характер. Как считают историографы, с этого времени начинается новый этап развития историографии, существенным содержанием которого стал процесс целенаправленной политизации исторической науки. Устанавливалась партийная монополия на научную истину, партии отводилась роль верховного арбитра в интеллектуальных спорах. Это привело к тому, что за двадцатилетний период почти не было историографическое осмысление изданных работ, прекратился также выпуск рецензий и историографических обзоров. Лишь в некоторых исследованиях предпринимались робкие попытки провести анализ опубликованной литературы [11]. В целом, по словам М. В. Нечкиной, «научный анализ литературы по проблемам советского общества находился в запущенном состоянии» [12]. Изменившаяся в середине 1950-х гг. политическая ситуация способствовала складыванию более благоприятных условий для глубокой разработки вопросов истории СССР и ее отображения в научной и научно-популярной литературе, что позволило говорить о новом этапе развития историографии. Именно тогда, несмотря на все издержки, ошибки и просчеты советской исторической науки, явно обозначилась устойчивая тенденция активизации историографической деятельности. Зримым проявлением этого стало издание разнообразной историографической литературы.

В первую очередь следует отметить обобщающие историографические труды, рассматривающие основные аспекты культурного развития в стране в целом. Достаточно широкое распространение в советской исторической науке получили историографические исследования, основным содержанием которых стал анализ литературы по истории советского общества [13]. Главное внимание в них уделялось рассмотрению работ с точки зрения их проблематики, тематики, постановки новых вопросов и т. д. Наряду с этим, появились работы, в которых рассматривался процесс становления, этапы и особенности развития историографии. В первую очередь к историографическим исследованиям такого рода можно отнести труды И. М. Волкова, В. П. Данилова, В. Т. Ермакова, Л. М. Зак, И. Е. Зеленина, Н. А. Ивницкого, В. В. Ка-

банова, М.П. Кима, В.С. Лельчука, В.И. Погудина и др. [14]. В них содержались анализ и оценка научного уровня разработки официальной концепции советского общества и ее основных положений. Они позволили судить о степени изученности различных проблем с точки зрения аргументированности основных концептуальных положений, постановки и разрешения дискуссионных вопросов.

Существенный вклад в историографическую разработку проблемы внесли сибирские историки [15]. В их исследованиях ставились отдельные вопросы изучения истории политических, социально-экономических и культурных преобразований в национальных регионах, давалась оценка крупным историческим трудам. Среди таких исследователей Варлен Львович Соскин, который с 1995 г. руководил сектором культурного строительства Института истории, филологии и философии СО РАН. Еще в 1974 г. он поставил проблемы вычлечения истории интеллигенции из истории народного хозяйства, общественной жизни и культуры и заявил, что история интеллигенции в Сибири – новое поле исследования. Именно изучением проблемы формирования и становления интеллигенции сибирского региона занялся сектор культурного строительства под его руководством [16]. Кроме этого, В.Л. Соскин говорил о том, что одной из первоочередных задач является изучение историографии проблемы, так как историография интеллигенции насчитывает лишь единичные работы. По его мнению, историографическая оценка отдельных периодов, профессиональных групп или территориальных отрядов интеллигенции позволит выявить те аспекты, которые требуют наибольшего внимания или являются дискуссионными [17].

В сборнике «Историография советской Сибири. 1917–1945 гг.» [18] (1968) авторы раздела «Культурное строительство в Сибири в 1920–1930-е годы» предприняли первую попытку анализа исторической литературы, посвященной культурному развитию и формированию интеллигенции Якутии, Хакасии, Горного Алтая и Тувы. Историография рассматривалась по следующим направлениям: образовательная школа, история профессионального образования и науки, общественно-просветительная работа. В целом в советский период специальных работ по историографии Сибири не было.

Среди первых историографов Бурятии можно назвать Б.Д. Цибилова, В.Б. Батоцыренова, Б.Д. Лубсанова и др. [19].

В 1958 г. был опубликован первый историографический сборник, анализирующий степень изученности истории Бурятии [20], где были представлены статьи П.И. Хадалова «Деятельность института культуры за 35 лет», Б.Д. Цибилова «Об изучении истории Бурятии за советский период». Тогда П.И. Хадалов высказал мысль о том, что в 1921–1933 гг. в истории изучения Бурятии шел процесс интенсивного накопления материала и разработки вопросов, заложивших фундамент, на основе которого можно было начать создание обобщающих работ по истории Бурят-Монголии [21]. А Б.Д. Цибилов дал общую

картину формирования и развития историографии истории Бурятии, проанализировал все основные работы по истории Бурятии, опубликованные к тому времени. Однако, по мнению современных бурятских исследователей, анализ литературы в ней носит аннотационный характер, недостаточно четко определены итоги и перспективы дальнейших исследований. Кроме того, автор почти не рассматривает литературу, появившуюся в печати в период 1920–1930-х гг. Подобный недостаток, по мнению Д.К. Чимитовой, характерен и для коллективной монографии В.Б. Батоцыренова и Б.Д. Лубсанова, где авторы предприняли попытку дать целостную, хотя и предельно сжатую характеристику общего хода и состояния изучения истории Бурятии [22].

Уровень изученности отдельных вопросов культурного строительства и формирования интеллигенции рассмотрен в статье И.И. Осинского (1978) [23]. Однако проблемы формирования, роли, места, мировоззрения интеллигенции, практика культурного строительства рассматривались в русле официальной историографии, без анализа внутренних противоречий.

Первой обобщающей работой по историографии Якутии явились «Очерки советской историографии Якутии» (1976) [24], в которых был предпринят скрупулезный анализ исторической литературы по разным сферам социально-экономического и культурного развития Якутии конца XIX в. – 1960-х гг., а также рассмотрена деятельность научных учреждений по изучению Якутии. Примечательно, что были отмечены не только позитивные моменты, но и недостатки. Ценность данной работы снижает отсутствие сквозного анализа проблем на протяжении всех этапов развития исторической науки, анализ публикаций во многом носит библиографический характер.

Обобщающих трудов по историографии Хакасии, Горного Алтая, Тувы в 1950–1980-е гг. не было.

Заметный вклад в историографическое изучение проблемы внесли рецензии и критико-библиографические обзоры [25]. В 1950–1960-е гг. издаются библиографические справочники в таких национальных регионах, как Тува, Якутия, Красноярский край, которые, кроме дореволюционной библиографии, вводят в научный оборот и литературу советского периода [26].

Современная историография интеллигенции Сибири представлена исследованиями С.А. Красильникова. В статье, посвященной историографии социальной трансформации региональной интеллигенции, он выделяет и дает характеристику трем этапам в изучении региональной интеллигенции как составной части отечественной проблемы места и роли российской интеллигенции в событиях 1917 г. и послереволюционного развития страны. 1920–1950-е гг.; 1960-е – конец 1980-х гг., современный этап. В начале второго этапа историографии, в первой половине 1960-х гг., сибирской интеллигенции, по мнению С.А. Красильникова, С.А. Федюкиным и В.Л. Соскиным была заложена исследовательская традиция вклада интеллигенции в развитие по-

слереволюционного общества. Самостоятельными тематическими исследованиями стали проблемы политических аспектов взаимоотношения власти и интеллигенции, структурных изменений в составе слоя работников умственного труда, различные стороны деятельности отдельных профессиональных групп специалистов в первое двадцатилетие советской власти [27].

В конце 1970-х гг. А. П. Окладниковым и В. Л. Сошкиным была поставлена проблема, как указывает С. А. Красильников, о соотношении общего и особенного в механизме формирования региональной интеллигенции и периодизации данного процесса в 1917–1941 гг. Кроме того, на втором этапе исследователи рассматривали историю региональной интеллигенции либо в контексте политических процессов и событий в Сибири периода установления и первого десятилетия советской власти, либо делали приоритетным анализ механизмов формирования отдельных отраслевых и поселенческих отрядов интеллигенции [28]. В этот период в качестве самостоятельного исследования исследовательского направления, считает С. А. Красильников, оформилось изучение региональной интеллигенции как элемента социально-классо-

вой структуры предреволюционного и послереволюционного периодов [29].

С. А. Красильников дал характеристику современному этапу историографии российской и региональной интеллигенции. Он отметил, что современный этап характеризуется экстенсивностью научных поисков, резким наращиванием источниковой базы, введением в научный оборот документов, относящихся ранее к секретному делопроизводству центральных и местных партийно-государственных органов. Традиционная исследовательская парадигма, основанная на постулатах марксистской теории места и роли интеллигенции в общественном развитии, претерпела значительные изменения. Она перестала быть единственной, появились другие подходы, в т. ч. выработанные философами и социологами русского зарубежья (Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, И. А. Ильин, П. А. Сорокин и др.), зарубежными историками [30]. В центре внимания вновь оказалась проблема динамики взаимоотношений интеллигенции и власти в контексте российской истории с пореформенного периода до наших дней. Ведутся исследования на стыке различных общественных наук, используются междисциплинарные методы исследования (В. Г. Рыженко) [31].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сибирская энциклопедия. А-И. – Новосибирск, 2009. – С. 696–697.

2. *Чимитова, Д. К.* Отечественная историография развития национальных автономий Сибири в 1920–1930-х гг.: дис. ... д-ра ист. наук, 2006. – С. 7; *Степанов, М. Г.* Политические репрессии в СССР периода сталинской диктатуры (1928–1953): взгляд советской и постсоветской историографии. – Абакан, 2009. – С. 4.

3. *Чимитова, Д. К.* Указ. соч. – С. 7.

4. *Грибановский, Н. Н.* Библиография Якутии. Ч. 2. Экономическое положение, экономическая политика, сельское хозяйство Якутии. – Л.: АН СССР и Якут. Госиздат, 1934. – 232 с.; Библиография Якутии. Ч. 3. Народное просвещение / Ред. К. И. Шафроновский. – Якутск: Кн. изд-во, 1965. – 195 с.; *Гилев, П.* Первое десятилетие Бурят-Монголии: указатель юбилейной литературы // Советская Бурятия. – 1933. – № 2. – С. 79–86; Он же. Октябрь в Бурятии: библиография // Советская Бурятия. – 1933. – № 3. – С. 30–36; Он же. Бурят-Монгольские автономные области и образование БМАССР // Социалистическое строительство Бурят-Монголии. 1934. Кн. 1. – С. 40–43; Библиография Бурятии за 1890–1936 гг. / Сост. Н. В. Здобнов. – М.-Л., 1939. – 67 с.

5. *Грибановский, Н. Н.* Библиография Якутии. Ч. 2. Вып. 1. Экономическое положение, экономическая политика, сельское хозяйство. – Якутск, Л., 1934. – С. 7–8, 11, 12.

6. *Грибановский, Н. Н.* Указ. соч. – С. 15, 16, 18, 25, 26.

7. *Гилев, П.* Первое десятилетие Бурят-Монголии: Указатель юбилейной литературы // Советская Бурятия. – 1933. – № 2. – С. 79–86; Он же. Октябрь в Бурятии: Библиография // Советская Бурятия. – 1933. – № 3. – С. 30–36; Он же. Бурят-Монгольские автономные области и образование БМАССР // Социалистическое строительство Бурят-Монголии. 1934. Кн. 1. – С. 40–43.

8. Библиография Бурятии за 1890–1936 гг. / сост. Н. В. Здобнов. – М.-Л., 1939. – 67 с.

9. *Виленский-Сибиряков, В. Д.* Рецензия // Печать и революция. 1922. № 2. – С. 226–227; Рец. на кн.: Революция и бурят-монголы. – Иркутск, 1921.

10. *Чимитова, Д. К.* Указ. соч. – С. 8.

11. *Турантаев, Д. Т.* Культурное строительство в Якутской АССР в годы первой и второй сталинской пятилеток. 1928–1937 гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1952; Казаков А. Я. Коммунистическая партия в борьбе за установление Советской власти в Восточной Сибири и образовании Бурят-Монгольской АССР. 1917–1923 гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1954.

12. *Борисов, Ю. С.* Состояние и некоторые задачи изучения истории социалистического и коммунистического строительства (в связи с выступлением на научной сессии) // Историография социалистического и коммунистического строительства в СССР: сб. статей по материалам сессии научного совета. – М., 1962. – С. 272.

13. *Зак, Л. М.* Изучение истории культурного строительства в СССР // Очерки истории исторической науки в СССР. Т. V. – М., 1985. – С. 568–587; Историография социалистического и коммунистического строительства в СССР. – М., 1962. – 276 с.; *Митрофанова, А. В., Некрасова, И. В., Остапенко, И. П., Рогачевская, И. С.* История рабочего класса в СССР в советской историографии // Изучение отечественной истории в СССР между XXIV и XXV съездами КПСС. Вып. 1. Советский период. – М., 1978. – С. 76–101; *Митрофанова, А. В.* Изучение истории рабочего класса и индустрии в СССР // Изучение отечественной истории в СССР между XXV и XXVI съездами КПСС. – М., 1982. – С. 112–140; Некоторые проблемы истории советского общества. Историография. – М., 1964. – 283 с.; Очерки по историографии советского общества. – М., 1965; Отечественная история в СССР за 50 лет // История СССР. 1967. – № 6. – С. 3–15; Очерки по историографии советского общества. – М., 1967. – 320 с.

14. *Алексеев, Г. А., Лельчук, В. С.* Некоторые вопросы социалистической индустриализации СССР // Совет-

- ская историческая наука от XX к XXII съезду КПСС. История СССР. Сб. статей. – М., 1962. – С. 395–428; *Волков, И.М., Вылцан, М.А., Данилов, В.П., Зеленин, И.Е., Ивницкий, Н.А., Кабанов, В.В.* Советская историография социалистического преобразования в деревне и развития сельского хозяйства // Изучение отечественной истории в СССР между XXIV и XXV съездами КПСС. – М., 1982. – С. 102–129; *Волков, И.М., Дмитренко, В.П., Зеленин, И.Е., Кабанов, В.В.* Аграрная история советского общества // Изучение отечественной истории в СССР между XXV и XXVI съездами КПСС. – М., 1982. – С. 140–171; *Ермаков, В.Т.* Изучение истории советской культуры // Изучение отечественной истории в СССР между XXIV и XXV съездами КПСС. – М., 1982. – С. 130–157; *Зак, Л.М.* История изучения советской культуры. – М., 1981. – 176 с.; *Зак, Л.М., Лельчук, В.С., Погудин, В.И.* Строительство социализма в СССР: Историографический очерк. – М., 1971. – 318 с.; *Лельчук, В.С.* Социалистическая индустриализация СССР и ее освещение в советской историографии. – М., 1975. – 312 с.; *Погудин, В.И.* Путь советского крестьянства к социализму: Историографический очерк. – М., 1975. – 276 с.
15. *Блинов, Н.В.* Начальный период советской историографии рабочего движения в Сибири // Из истории Сибири. – Томск, 1974. Вып. 14. – С. 188–218; *Большух, А.В.* Историография национальных отрядов рабочего класса Сибири периода строительства социализма // Рабочий класс Сибири в период строительства социализма. – Новосибирск, 1977. Вып. 2. – С. 27–40; *Жуков, Е.М.* Основные проблемы развития исторической науки в свете решений XXI съезда КПСС и задачи изучения истории Сибири и Дальнего Востока. – М., 1960. – 9 с.; Историография советской Сибири. 1917–1945 гг. – Новосибирск, 1968. – 247 с.; Историография крестьянства советской Сибири. – Новосибирск, 1976; Историография культуры и интеллигенции советской Сибири. – Новосибирск, 1978; *Кузнецов, Ф.А., Свинин, В.В.* Изучение истории Сибири и Иркутской области за годы Советской власти // Уч. зап. Вост.-Сиб. отд. геогр. о-ва СССР и Иркутский обл. музей краеведения. – 1971. Вып. 4. Ч. 1. – С. 3–18; Вопросы историографии и социально-политического развития Сибири (XIX–XX вв.) / Отв. ред. М.Б. Шейнфельд. Вып. 2: XIX–XX вв. – Красноярск, 1978. – 129 с.; *Окладников, А.П.* Сибирь // Развитие советской исторической науки. 1970–1974. – М., 1975. – С. 444–452 и др.
16. *Соскин, В.Л.* Некоторые проблемы истории сибирской интеллигенции революционной эпохи (1917–1923) // Из истории советской интеллигенции (Материалы II из истории рабочего класса, крестьянства и интеллигенции Сибири). – Новосибирск, 1974. – С. 48–49.
17. Там же. – С. 49.
18. Историография советской Сибири. 1917–1945 гг. – Новосибирск, 1968. – 247 с.
19. *Цибиков, Б.Д.* Об изучении истории Бурятии за советский период // К 35-летию института культуры. – Улан-Удэ, 1958. – С. 57–80; *Батоцыренов, В.Б.* Советская историография Бурятской АССР. 1917–1967 гг.: дис. ... канд. ист. наук. – М., 1970. – 16 с.; Он же. Некоторые вопросы развития бурятской советской историографии за 50 лет // Материалы I респ. конф. молодых ученых по обществ. наукам. – Улан-Удэ, 1973. – С. 223–229; *Батоцыренов, В.Б., Лубсанов, Б.Д.* Советская историография Бурятии. – Улан-Удэ, 1980. – 72 с.
20. К 35-летию института культуры. – Улан-Удэ, 1958. – 305 с.
21. *Хадалов, П.И.* Деятельность института культуры за 35 лет // К 35-летию института культуры. – Улан-Удэ, 1958. – С. 12.
22. *Батоцыренов, В.Б., Лубсанов, Б.Д.* Советская историография Бурятии. – Улан-Удэ, 1980. – 72 с.
23. *Осинский, И.И.* Формирование социалистической интеллигенции у народов Сибири // Историография культуры и интеллигенции Советской Сибири. – Новосибирск, 1978. – С. 328–346.
24. Очерки советской историографии Якутии / Отв. ред. А.С. Московский. – Якутск, 1976.
25. *Бабин, Б.Н., Изгачев, В.Г., Шерешевский, Б.М.* Рец. на кн. История Бурятской АССР. Т. 2. – Улан-Удэ, 1959 // Вопросы истории. – 1961. – № 11. – С. 146–151; *Егунов, Н., Тармаханов, Е., Бартанов, П.* Ценный труд // Правда Бурятии. – 1973. – 27 мая. Рец. на кн. Н.Д. Шулунов. Становление советской национальной государственности в Бурятии. 1919–1923 гг. – Улан-Удэ, 1972; *Иванова, С.* Рец. на кн. Бурятия славит Октябрь. – Улан-Удэ, 1967 // Правда Бурятии. – 1967. – 15 октября; На примере трех республик // Байкал. – 1977. – № 5. – С. 155–156; Рец. на кн. *Данилов, Д.А.* Социально-педагогические основы организации школьной системы в автономных республиках Сибири. – Якутск, 1976; *Николаева, В.* Полезная работа по истории советской Якутии // По ленинскому пути (Якутск). – 1958. – № 5. – С. 56–62; Рец. на кн. Г.Г. Макаров. Образование Якутской Автономной Советской Социалистической Республики. – Якутск, 1957; *Познанский, В.С.* В.И. Ленин и Советская Якутия // Изв. Сиб. Отд-ния АН СССР. – 1965. – № 1. Вып. 1. – С. 102–105. Рец. на кн. *Алексеев, Е.Е.* Роль В.И. Ленина в установлении и укреплении советской власти в Якутии. – Якутск, 1963; *Улымжиев, Д., Варманов, П.* Исторический опыт перехода к оседлости // Правда Бурятии. – 1974. – 9 августа; Рец. на кн.: Могордоев, М.О., Гомбоев, Д.Ш. Переход Бурятии от кочевья к оседлости. – Улан-Удэ, 1972; *Шулунов, Ф.* Труд о развитии экономики в Бурятии // Правда Бурятии. – 1964. – 18 июня. Рец. на кн. *Буянтуев, Б.Р., Дерюгина, В.Н., Раднаев, Г.Ш.* Очерк народного хозяйства Бурятии. – Улан-Удэ, 1963.
26. Библиография Тувинской автономной области (1774–1958). – М., 1959. – 167 с. (АН СССР. Совет по изучению производ. сил. Сектор сети спец. б-к. Тув. НИИ языка, лит-ры и истории / отв. ред. Памус М.И.; Сост. Дулов В.И. и др.). Библиография Якутской АССР. В 2 т. / АН СССР. Совет по изучению производ. сил. Сектор сети спец. б-к. Якут. респ. б-ка им. А.С. Пушкина. – М., 1958–1962. Т. 1. – М., 1958. – 167 с. Т. 2. – М., 1962. – 255 с.; Библиография Красноярского края (1924–1960): в 2 т. Т. 1. Природно-экономические условия и развитие народного хозяйства / Краснояр. краев. б-ка. Б-ка Совета по изуч. производ. сил при Госплане СССР / Сост. Балыко Н.Н., Иорачевская Е.Н. – Красноярск, 1963. – 596 с.
27. Сибирская историческая энциклопедия. А-И. – Новосибирск, 2009. – С. 697.
28. Там же.
29. Там же.
30. Там же.
31. Там же. – С. 697–698.

ЗЕМНАЯ ТАЙНА СОЗВЕЗДИЯ БОЛЬШОЙ МЕДВЕДИЦЫ

В 2009 г. Вячеслав Кречетов снимал фильм о горных духах. Однажды, вернувшись с очередных съемок, он показал мне глиняную уточку, очень похожую на древний амулет. Расшифровав близлежащий топоним, мы пришли к выводу, что где-то поблизости от этой находки должно быть культовое место. В результате в 2010 г. близ города Мыски Кемеровской области нами был найден холм, похожий на скифский курган. Здесь мы нашли около 20 бронзовых и железных предметов. Археологический объект был обнаружен с помощью пока не признанного, но опубликованного на страницах газет принципа расшифровки слов придуманного мной (В. Х.) в 2000 г., называется «палеоэтимология». Это похоже на «сравнительное языкознание», открытое еще до революции крупным хакасским ученым, тюркологом Николаем Катановым. Началом моей работы по расшифровке слов послужил шорский словарь Н. Н. Курпешко-Таннагашевой и Ф. Я. Апонькина. Книга Петра Орешкина «Вавилонский феномен» в сочетании со славянской буквицей вывела на топонимический словарь В. Я. Бутанаева. За ним под пристальный разбор попало около двадцати языков. Нужно добавить, что буквица подтвердила мои выводы о значении каждой буквы, звука в отдельности как кода, носителя объемной информации. Недавно мне подарили книжку автора А. М. Малолетко. Оказывается, что подобный способ распознавания генов слов под названием «палеотопонимика» им уже опубликован в издании (Томск, 1992). На основе этой новинки археологу Ю. Ф. Кирюшкину тоже удалось сделать открытие, написать неплохой труд «Бронзовый век Васюганья». В отличие от палеотопонимики палеоэтимология способна охватить весь спектр разговорной речи. Материал еще не издан в книжном варианте, а термин не принят наукой, хотя уже работает на новые находки. Да простит меня ученый мир за дерзость, но об одной из них будет сказано ниже. Изучая легенды разных народов, еще в молодости задумывался о происхождении человечества. В свое время меня удивил санскрит обилием русских слов. Параллельно с изучением истории, археологии и созданием домашнего музея со школьниками проводил краеведческие экспедиции. На территории Хакасии и Шории мы осуществляли таежные поиски раритетов каторжного времени. В сочетании с работой над архивными источниками нам удалось сделать немало открытий местного значения, которые опубликованы в печати. Как, например, о мелком золотопромышленнике, изобретателе Е. Черкасове, который в городе Абаза (бывший Абаканский железодельный завод) в 1900 г. придумал водяную пушку, гидромонитор. Устройство практически сделало революцию в добыче золота и сыграло великую роль в победе над фашизмом в Великой Отечественной войне. Однако меня не оставляла мысль об эпохе оледенения, о легендарной Гиперборее, которая местом рая Митгард – Землей (среда Ариев, Ариана) находилась на северном

полюсе. А вопрос «Почему на звездной карте севера созвездие нарисовано в виде медведя с длинным хвостом?» меня интересовал со школьных лет. Не отношу себя к разряду закоренелых скептиков. Как и многие люди, верю в существование Всемирного потопа, упоминавшегося во многих источниках. Верю хотя бы и по той причине, что мой дед, Тимофей Иванович Калачиков, во время Гражданской войны, находясь в отряде С. А. Буденного с однополчанами, на горе Арарат увидел фрагменты погребенного в скалах Ноева ковчега. Рота солдат, отправленных на борьбу с басмачами, стала свидетелями древней находки. Дед рассказывал: «При преодолении очередного препятствия мы уперлись в высокий барьер с растущими на нем кустами. Терновник вместе с почвой стали обрывать и под ним увидели гладко обработанное черное дерево. Загадочной стеной оказался полуразрушенный и искривленный борт огромного судна, торчащего из земли. К общему удивлению, дерево корабля оказались настолько прочным, что ударами прикладов винтовок не удавалось отбить даже маленькой щепочки!..» Информация о неизвестных объектах, будоража ум и разрушая догмы, поступает к нам на протяжении всей жизни. Уже поставлена под сомнение теория Дарвина о происхождении человека. Среди первых разрушителей самоуверенного спокойствия оказался врач-офтальмолог Эрнст Мулдашев, который, узнав об удивительных людях, находившихся в состоянии «сомати», своей сенсационной экспедицией на Тибет заострил наше внимание. Почти одновременно в этой теме оказались писатели, исследователи – Сергей Алексеев, Владимир Шемшук, Георгий Сидоров, Николай Левашов, Олег Гусев, Роман Перин, Петр Орешкин, Владимир Яшкардин и многие другие. Хорошим стимулом для неравнодушных явилась работа группы «Космопоиск» под руководством исследователя и писателя Вадима Черноброва, которая рассказывает о своих находках в телепрограмме РЕН ТВ Игоря Прокопенко. Однако давайте вернемся к тайне созвездия Большой Медведицы. Дело в том, что в кургане, о котором сказано в начале статьи кроме геральдики, фрагментов оружия из болотной (булатной) стали, мы нашли амулет в виде бронзовой птицы с опущенными крыльями. Нам тогда было непонятно, что это есть вообще, так как при переворачивании вверх ногами она превращалась в трезубец. При продолжении археологических работ в 2011 г. со студентами Кузнецкого ГПА под руководством Ю. В. Ширина и Н. А. Кузнецова у подножия кургана Борис Рахманов нашел еще одну бронзовую птичку. Она оказалась более массивной и с изображением на ее груди человеческого лица. Приободренный таинственной находкой, я вплотную заинтересовался этим символом. Это оказалась птица демиург, которая, по записанной легенде народа коми, прилетела на материк Гиперборею (большой лес, преграда) с неба и вывела трех птенцов – богов. Официальная наука пока не дала окончательного ответа

по поводу происхождения данного изображения. Вот что пишет историк из Новокузнецка Н. А. Кузнецов в своей статье «Бронзовые изображения птиц в памятниках верхнеобской культуры»: «...Искать аналогии верхнеобским изображениям птиц у таежных народов, пытаться найти значение образа через уральскую мифологию представляется нам ошибочным вектором для приложения энергии исследователей. Южный круг аналогий и параллелей более перспективен». Я не соглашусь с подобным выводом потому, что он не привязан к легендам о происхождении птицы, в которых сказано, что она прилетела с неба на «Мировое дерево» – символ общей северной прародины. Слова «демиург» – коми, «симург» – иранское, «семаргл», «самурык», «семрук» расшифровываются и состоят как минимум из трех слов. Демос – народ (греч.), У – учитель, Р – бог Ра, буквенный символ Г – есть высота, высочество, дорога, расстояние. Буквосочетание «СЕ» можно расшифровать как сеок, сев. Птенцов (лебедь, гагару и утку) она посеяла и вывела на Мировом дереве березе (на белорусском – бэроза, преграда, защита), которая, являясь осью планеты, росла на Мировой горе Меру. Эта гора упоминается в молитвах религии бурхан. Кроме дуба и ясеня, славяне считали опорой земли и священное дерево березу: «На море, на океане, на острове Буяне стоит белая береза вниз ветвями, вверх кореньями...». Вверх кореньями – это намек на небесное происхождение жителей планеты. По другим источникам, береза (бэроза), являясь священным деревом среди русских и татар, была направлена на полярную звезду Большой Медведицы (бэр) вершиной. По древней религии сибирских народов это символ соединения верхнего, среднего и нижнего миров. Во многих сказаниях, легендах порой в аллегорической форме переданы знания для грядущих поколений. Известно, что для кайчи и прочих баянов, сказителей существовали каноны, которые устами духа кай ээзи, дабы не исказить информацию, предупреждали строгим наказанием тех сказителей, которые умышленно изменяли или укорачивали стихи молитвы. К сожалению, из-за гонения на народных знахарей, шаманов, ведунов наследию нанесен непоправимый урон. Теперь знания о предках приходится восстанавливать по крупницам. За последнее время на всей территории России археологами найдено немало похожих амулетов с изображением птицы с медвежьими, собачьими и совиными ушами. Особый интерес вызвало изображение найденной птицы с семью перьями. Из йоги известно, что цифра семь, как и количество звезд на Большой Медведице, есть символ силы. Птица известна в Индии и упоминается в их легендах как прародитель. Известно также, что эта птица делала людям добро и была всесильным богатырем, защитником добра. Если слово «семрук» славянское, то оно наличием семи перьев птицы характеризует ее наилучшим образом. Находки бронзовых птичек и медведей наречены кулайской и верхнеобской культурой, а приурочены к VI в. н. э. Они хранятся в музеях городов Перми, Сыктывкара, Томска, Новокузнецка, Владивостока. Но костяной амулет птицы из Абаканского музея да-

тирован V в. до н. э. Это говорит о более древних эпохах. В книге «Тайны вуду и шаманизма» говорится, что эта птица является атрибутом шаманов, как самой древней языческой веры на планете. При посвящении в шаманы обреченный юноша, впадая в кому (сомати), превращался в сокола и летел на свою прародину к родителям для благословения. Возможно, слово «камлать» связано с народом «коми». По информации источника, найденного Л. Р. Кызласовым, известно, что в давние времена существовал Лукоморский народ, который на зиму засыпал в пещерах, впадая в кому. В легенде народа коми-пермяков о птице говорится, что она является родоначальницей всех народов. Если верить индийским легендам, то у нас существовал единый язык «диванагари». И наша планета долгое время состояла из голых раскаленных скал, окруженных водой. Морские волны, ударяясь о камни, вскипали и парили, создавая невероятно тяжелую и сырую атмосферу. В местах с умеренной температурой могли расти только безлистные голые папоротники и хвощи, а на полюсах рос тропический лес. Следовательно, боги (инопланетяне) могли прилетать на вайтмарах (вайтманах), виманах именно на северный или южный полюс, являвшимися в те времена территорией сказочного животного и растительного мира, где никогда не было зимы. Данную версию подтверждает и наука геология. Зимы на планете Земля появились лишь около ста миллионов лет назад, и записалась эта информация в виде годовых колец на ископаемых окаменевших деревьях. Однако вернемся к скифским находкам. Вместе с амулетами птиц, геральдикой и ножами из болотной стали нами найдены бронзовые поясные бляхи с изображением головы медведя (до пяти изображений на одной отливке). Зная о том, что название медведя на разных наречиях звучит – арс, парс, урс – то делаем вывод, что изображение и название амулета птицы «симург» несут единую смысловую нагрузку. Предположительно при устной передаче информации в древности не существовало фонетических рамок. Тогда палеозимологические принципы позволяют выявить генетическую связь между взаимозаменяемым буквосочетанием «АР, ОР, ЕР, ЭР, УР». АР – Арктика, парс (медведь), арий, Тарх и Тара, артачиться, армия, ар (земля, аратый), Тартария, татарин, ариец. ОР – бор, забор, борт (преграда), бореал, тор (воин, защитник), Гиперборея (баря, беря, бэрея). ЕР – верх, север, берендей, бер – волк, береза, берег, перечить, оберег. ЭР – бэроза, бэр – медведь (нем.). УР – урс (медведь, урчать), ур – учитель, урок, урус – русский. Все эти слова имеют прямое отношение к оберегу БЕР, который своими смысловыми генами связан именно с Гипербореей и севером. Вполне логично, что амулет с изображением сокола (первобога – Гора), придавая воинам силу, выполнял роль родового, обрядового знака народов Великой Тартарии. Здесь уместно вспомнить, что изображение лица (женщины) на груди птицы есть не что иное, как образ матери, которая, по преданиям, была Чудью белоглазой. В хакасских легендах упоминается, что был такой народ «ах-харах» – белоглазые, которые являлись предками многих народов. К удивлению,

последними исследованиями наших ученых обнаружено, что народ чудь (чудотворец) говорил на языке, близком языку народов майя (айна, колдовать). Итак, в изображении бронзовой птицы мы видим как минимум три напоминания о том, откуда были эти люди родом. Птица сокол напоминает нам наше инопланетное происхождение и солнцепоклонство. Изображение медведя есть символ отца защитника и отчизны. Поэтому звук «обаа» является одновременно названием родителя (бабай, баба, ада, Адам, оба, опа, папа, воти, вотчина, отич, вотич) и названием медведя (амба, ямба, оба, обшак). Надо заметить, что медведь – это и современный наш символ. В книге «Праведы» – священном знании северных волхвов, которая построена на расшифровке значений каждой буквы, сказано, что звук и родитель ОБА является ОБ – РАЗ – ом. Где О – восклицание, Б – (баба) является образом женщины, а РАЗ – есть первый или бог РА, который именуется Азом (асом). То есть нам преподносится совершенно необычная, но удобная формула, показывающая, что ОБА есть сразу двое (оба) – отец и мать! Это то, о чем говорит палеоэтимология. Для понимания ее принципа возьмем слово «тайга». Т – творец, твердь; АЙ – айна, петть, колдовать, делать обряд, кружить, танцевать; ТАЙ – тайна, бог (кит.); ГА – дорога, расстояние, высота. Перевод слова «тайга» – дорога к богу. Для того, чтобы приблизиться к разгадке еще ближе, мы должны расшифровать буквосочетание «КА». Из тюркских языков, которые родственны русскому, мы знаем, что слово «ка» обозначает душу (К – союз, А – бог = соединенное с богом). Попытаемся понять смысл звука «КА». Если мы назовем имя Иван, то это будет уважительно, но не доверительно. Проще будет общаться и без всяких ограничений, если мы его назовем Ванька или Ванюшка. То есть элемент «ка» смягчает общение, делает его более доверительным. Животное собака является, несомненно, доверительным существом. Из уважения к коренному аборигенному населению, вопреки традиционным Тузикам и Барбосам, я назвал своего щенка Адаюшка (Адай), что в переводе с хакасского означает – друг или отец Адам. С подачей едва заметного знака он научился считать и знал 12 команд, которые можно было подавать шепотом. А что получится, если предположить, что название обширной территории Сибирь (Сибиря) связано именно с собакой? Попробуем разобраться. Людьями предлагались разные версии понимания слова «Сибирь». Одна из них та, что якобы казак приковал на цепь свою жену татарку, намеревавшуюся убежать к родителям. На татарском языке «себи» обозначает – цепь. Себе (собэ – укр.) – это значит взять себе и держать цепку у себя. Палеоэтимология подсказывает, что условно русское «собака» состоит из трех слов: С – союз, ОБА – отец, оба родители, КА – душа. Как видим, в татарском и русском названии этого животного заложен единый смысл друга, родителя и защитника, держателя зверя, что говорит о некогда существовавшем едином языке и единой культуре. Поэтому при изучении исторических процессов разделение народов на национальности приносит больше вреда, нежели пользы. Не ис-

ключаю также версию, что вид куницы – соболь, проживающий в наших местах, назван по имени территории и реки с подобным названием. В подтверждение такого вывода говорит карта Великой Тартарии, на которой по Самодийской территории между реками Обь (отец) и Енисей (мать – Ине) протекает река Соболь (Себоль – лат.). Для ясности добавлю, что звуком «ОЛЬ» кузнецкие татары называют воду (Ханкуль, Караколь, Волга). Отсюда варианты расшифровки слова «соболь, собаль»: С – союз, ОБ (ОБА) – отец, ОЛ – вода. Возвращаясь к теме, еще раз обратим внимание на топоним Обь. Из преданий нам известно, что на слиянии двух рек, одна из которых была Обь, стояло изваяние из золота в образе женщины с ребенком. Звали его «Баба» (Обаа, оба, родители). Она была чудодейственной, и ей поклонялись народы Сибири, в том числе кулайской и верхнеобской культур. Из археологических находок скифо-сарматской эпохи нам известно, что система притоков реки Оби была заселена народами, тотемным животным которых являлся медведь (оба, аба). Приходим к заключению, что животное «собака» и медведь «оба» имеют общую смысловую нагрузку. Звук (оба) как оба, два родителя (мать и отец) передается в тотеме птицы сокола (семаргл) не только с медвежьей, собачьей, но и с соболиной головой. Из легенд нам известно, что медведи и собаки когда-то были людьми, об этом сказано в книге о народных поверьях славян Владимира Даля. Теперь опять вернемся к старинной карте созвездия Большой Медведицы. Перед нами изображено существо с длинным хвостом, которое трудно назвать медведем. В чем же причина такой метаморфозы? Думаю, что разгадку надо искать и в языках. Со временем меняется все – мировоззрения, ландшафты, топонимы, названия поселений. Это создает путаницу и, возможно, наносит ущерб. Перемена произошла и с названием созвездий. Народы, осваивая чужую территорию, переименовывали все на свой лад. Например, слово БЭР с немецкого языка переводится как медведь, а на шорском – это волк. Существует множество разновидностей волков и собак, их невозможно четко разделить по виду. Все три животных могли играть роль заступников и защитников рода. До сих пор в Кузнецком районе есть род шорцев (сеок, севок), который называется «че-ди-бер» – семь волков. Перед нами несколько старинных изображений звездной карты Большой Медведицы. На старых вариантах карты нарисованы животные, более похожие на собаку или волка. Колени у медведя никогда не были назад. А если это не медведь, то хвост соболу, собаке или волку очень кстати. Может, по той причине на сибирских монетах и изображали соболя? Слоги, обозначающие родителя «ОБА» и душу «КА», заключены в образе «С-ОБА-Ки», а возможно, и «С-ОБО-ле». Противоречия в рисунке созвездия нет потому, что глубинный смысл названий этих всех животных несет имя пра-родителя ОБА (Адам). Отец, собака, медведь – аба. Адай – друг. Преграда – (упор) бор, Гиперборея. Медведь, защитник – бэр. Береза – символ небесного и земного единства. Бореал – северный ветер. Все эти

слова связаны между собой и вместе с тотемным знаком птицы – сокола, соединенного с медведем, собакой, соболем или волком, указывают на Арктику (урс, арс – медведь), северную страну Гиперборею – нашу прародину. В индуизме до сих пор почитается птица-богатырь Гаруда, божественный знак, символ небесных огненных колесниц, хранитель Мирового Дерева. Птицу Демиург, народ коми-пермяков в знак уважения к своим предкам сделал своим гербом. Изображение медведя, идентичное нашей находке из того же кургана, является символом музея г. Сыктывкар. Логично, что слово «Сибирь» состоит из звуков – (С-ОБА-ИРЬ). То есть территория, заселенная почитателями ОБА (обинцами) абинцами. Народ, матерью которого была Чудь белоглазая, стал называться – Ах-харах (белоглазые). В слове «Сибирь» окончание «ИР» связывает с топонимом ИР-тыш и Священном (ИЗЫР – хак.) граде ИРийском, упоминаемом в славянских легендах. Чтобы было понятно, вновь применим палеоэтимологию. Звук «ИР» обозначает – чистый, светящийся, иризирующий. Удивительное по свойствам растение, применяемое в тибетской медицине, создающее аромат, убивающее зубную боль и очищающее воду, называется аир (божественный очиститель). Растение во все времена военных походов было незаменимым при очищении воды для лошадей и воинов. Народ ах-харах, придя на новые земли, дал одной реке имя отца – Аба и Кан – (кровь предков), а другой реке в честь мате-

ри-прародительницы Ине – Енисей. На китайском языке «кан» означает – красный. На хакасском «кан» – это кровь. Палеоэтимология позволяет в смысл слов проникать более глубоко, поэтому к слову «кан» вернемся еще раз. Мы знаем, что «Ка» – это душа, а буква «Н» – это небо (ОН!), то, что над нами. Поэтому, выпуская кровь, мы отправляем душу на небо. Читатель заметил, что в тексте часто придается значение нашим богам, в которых многие не верят. Сегодня я делаю на них упор лишь для того, чтобы нам не уйти от допотопной, арктической истории, рассказанной во многих преданиях. Завтра будет другое, но, не принимая легенды всерьез, делаю их красивыми сказками, мы, наверное, делаем ошибку. Вполне допустимо, что Боги ОБА – наши прапредки, жители вселенной, спустившись от созвездия Большой Медведицы на летательных аппаратах виманах дали семена жизни. А если кому-то покажется, что мои выводы слишком смелы, то пусть не обижаются и будут снисходительны, ведь моя цель не есть ввод в заблуждение, а всего лишь демонстрация нового способа постижения истины с помощью палеоэтимологии. Катастрофы и войны порвали жемчужную нить событий. Поэтому очень надеюсь, что соединением земных и небесных находок – пробами и ошибками нам сообщат, с применением самых невероятных способов познания, наконец удастся полностью разгадать небесную и земную тайну, узнать, кто мы и откуда на этой удивительной планете.

**СОВРЕМЕННЫЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ ПРОБЛЕМ
ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ ***

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ 17-11-42003 «Этнокультурное наследие коренных малочисленных народов и русских старожилов Притомья: трансформация в современной социокультурной среде и подходы к актуализации».

Современную сибирскую этнологию за последние 30 лет продолжают волновать проблемы этногенеза, этнической истории и особенно этнической идентификации народов Саяно-Алтая. Этому, конечно, способствовал всплеск национальных проблем в процессе реализации программы «Право наций на самоопределение» в начале 1920-х и 1990-х гг. [1]. Две автономные области Хакасская и Горно-Алтайская стали республиками и субъектами Российской Федерации, несмотря на то, что титульный этнос составлял меньшинство в этих новых национально-государственных образованиях. Только в Горной Шории не удалось восстановить упраздненный в 1939 г. Горно-Шорский национальный район. Декларация и Постановление III внеочередного съезда шорского народа, принятые 10 октября 1993 г. в г. Междуреченске, так и остались незамеченными властями новой постсоветской России и «мировым сообществом», хотя до сих не были отменены на всех последующих десяти съездах [2].

Историки, культурологи, обществоведы, представители молодой национально-политической элиты, «вырвавшиеся из оков советского тоталитаризма», стали создавать всевозможные общественно-политические организации, проводить съезды, выбирать своих национальных президентов. Однако этого оказалось недостаточно. В марте 1991 г. в г. Новокузнецке при поддержке советских властей в бывшем Доме политпросвещения (ныне филиал КемГУ) удалось провести Первый (и единственный) съезд коренных народов Южной Сибири, создать Ассоциацию тюркоязычных народов Южной Сибири с президентом Г. И. Куюковым – шорцем из г. Новокузнецка, а также принять устав и резолюцию. Как обычно в те годы, было много речей с трибуны (особенно пламенной была речь хакасского журналиста А. Костякова в национальном одеянии и этнографа-кумандинца Ф. А. Сатлаева) с претензиями к властям всех уровней, включая прибывших представителей правительства России [3]. Однако ничего из принятых решений съезда выполнено не было, поэтому процесс единения национально-политических элит народов Саяно-Алтая перетек в новые формы – в поиск национальной идентичности путем конструирования новой обрядности, основанной на традициях и новациях [4].

Так, в Хакасии был разработан, опубликован и апробирован ряд профессиональных сценариев

«возрожденных» национальных праздников: Тун Пайрам, Чыл Пазы и т. д. [5]. В Республике Алтай с 1998 г. вначале по районам стал проводиться свой общенациональный праздник Эл Ойын, получивший в 2006 г. республиканский статус. При большом участии творческих и спортивных коллективов со всех районов республики, а также гостей из соседних регионов проводились ритуальные обряды, выступления национальных ансамблей, спортивные соревнования и конные скачки. Сравнительный анализ этого праздника с подобными мероприятиями в Республике Хакасия и Республике Тыва показал, что они превратились «в форму манифестации этнонациональной идеологии тюркоязычного сообщества Южной Сибири» с элементами «этнографического шоу», с участниками в национальностилизованных одеждах и непременно с шаманом в стремлении представителей национально-политической элиты продемонстрировать свою новую идентичность [6].

Поочередно на окраинах городов юга Кузбасса с 1986 г. стал проводиться ежегодный национальный праздник Ольгудэк пайрам, а с 2002 г. так называемый шорский Новый год – Чыл-Пажи, сконструированный с легкой руки Н. М. Печениной – председателя Новокузнецкой городской общественной организации «Шория» – по мотивам хакасского сценария [7]. Хотя следов влияния буддизма, как, например, в Туве, ни у шорцев, ни у бачатских телеутов не было выявлено ни одним из этнографов. С 2005 г. праздник получил статус областного и стал проводиться при активном содействии областных властей и директора в музее-заповеднике «Томская писаница». В более скромном варианте праздник сохраняется и в городах Южного Кузбасса, а вот в сельской глубинке Таштагольского района он так и остался непринятым.

Не отставали и телеуты Беловского района, где хотя и не удалось создать особый национально-экономический район и национальный сельсовет, но «возродилось» сразу несколько праздников: «Пардакай», «Ильин день», «Жил пажы» и др., проводимых при содействии региональных властей и Ассоциации телеутского народа [8].

Новаторством в сохранении историко-культурного наследия и трансляции идентичности бесспорно можно считать созданные в последние десятилетия музеи под открытым небом, как, например, шорский «Тазгол» и хакасский «Хуртуях Тас», ставшие наци-

онально-культурными и сакральными центрами для своих народов. Таким же сакральным центром может стать и деревянный «тэнгрианский» храм, построенный Александром Тудегешевым у п. Кичи по дороге в п. Усть-Кабырза, в Горной Шории [9].

Этнокультурные контакты представителей национально-политической элиты шорцев и телеутов во время национальных праздников провели к неожиданности другим социально-политическим результатам. При поддержке соседей шорцев власти Хакасии издали закон «О коренных малочисленных народах Российской Федерации на территории Республики Хакасия» от 16 ноября 2009 г. № 125-ЗРХ (изм. 31 мая 2011 г. № 53-ЗРХ), который позволял всем хакасам Таштыпского и Аскизского районов с «шорскими» фамилиями восстановить свою прежнюю национальную принадлежность и получить предполагаемые льготы. В подкрепление этого движения и «возрожде-

ния» прежней этничности региональными властями ежегодно стали проводиться «шорские» праздники, на которые обязательно приглашались гости из Горной Шории. Подтвердить прежнюю «шорскую» национальную принадлежность при отсутствии записи в паспортах требовалось решением суда, представив свидетельства о рождении и национальности предков. А когда этого не удавалось сделать из-за утраты документов в загсах, суд ограничивался положительным заключением кого-либо из ученых-этнографов (как, например, заключением автора данной статьи в отношении одной из жительниц п. Матур в 2017 г.). Результатом таких процессов восстановления прежней этничности явилось значительное увеличение численности шорцев Хакасии (до 1150, 1500 и даже до 2500 чел. на 2010 г.), в то время как в Кемеровской области их абсолютная численность ежегодно снижается, как, впрочем, и хакасов в Республике Хакасия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Данькина, Н.А. Интеллигенция и национальное движение в Южной Сибири в начале XX в.: современная историография, проблемы // Алтай – Россия: через века в будущее: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Т. II. – Горно-Алтайск, 2016. – 315 с.
2. Аборигены Кузбасса. – Кемерово, 1997. – С. 192–194.
3. Там же. – С. 36.
4. Самушкина, Е.В. Новые праздники народов Саяно-Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. – Новосибирск, 2008. № 4 (36). – С. 107–113.
5. Тутатчикова, А.С. Чыл Пазы – Новый год по хакасскому календарю: Дополнение к методическим рекомендациям для специалистов учреждения культуры, организаторов родового движения. – Абакан, 2005. – 40 с.

6. Тадина, Н.А., Ябыштаева, Т.С. Изобретение «кочующего» праздника в Республике Алтай // Oxford Journal of Scientific Research. – № 1. – 2015. – P. 598.
7. «Чыл-Пажи» – Новый год по-шорски. Праздник, который изгоняет вражду и дарит людям мир и любовь / Авторы Н.П. Печенина, Л.А. Тенешева. – Новокузнецк, 2012. – 20 с.
8. Ултургашева, Н.Д., Новикова, Д.В., Ултургашева, И.Г. Традиционность в повседневной жизнедеятельности современных телеутов (на примере д. Шанда Гурьевского района Кемеровской области) // Вестник КемГУКИ № 26. – Кемерово, 2014. – С. 79–80.
9. Кимеев, В.М. Экомuzeи Притомья в постиндустриальном обществе: генезис, архитектура, функции. – Томск, 2008. – 452 с.

Т. В. Кошман

МАЛЫЕ ЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ В УСЛОВИЯХ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ (на примере финно-угорских групп Казахстана)

Межэтническое взаимодействие – фактор, активно связанный с такими сферами жизнедеятельности, как политика, экономика, социальные отношения, культура и др.

Феномен межэтнического взаимодействия в Казахстане носит глобальный характер, учитывая, что более 120 национальностей проживают в республике и некоторую их часть нельзя отнести к этнически однородным.

Процессы межэтнического взаимодействия, происходившие в Казахстане, многолики. Государство имеет богатый опыт самых различных форм межэтнических взаимоотношений, включая такие, как крестьянские переселения, депортация, организованные переселения, инициативные переселения и некоторые другие. Республика Казахстан демонстрирует стабильную межэтническую ситуацию при наличии этнических интересов различных групп населения. Исключительная важность научного анализа проблемы межэтнического

взаимодействия определяется тем, что именно посредством взаимодействия планируется, организуется деятельность многоэтнического сообщества и зависит его будущее.

Одним из условий изучения межэтнического взаимодействия является учет состояния массового сознания, сложившихся и доминирующих в нем оценок и представлений.

Почти во всех элементах быта эти влияния сказываются в различных комбинациях, причем разграничить эти влияния в высшей степени трудно и нередко даже невозможно, настолько эти элементы сложились в одно целое, которое можно назвать общей славянской культурой.

Трудность этнографического анализа усложняется тем, что все народы республики, живя длительное время вместе, в культурном отношении сильно сблизились благодаря общности интересов как в материальной культуре, так и в духовной, существует масса общих для всех черт.

Употребляя словосочетания «удмурты Казахстана», «мордва Казахстана», следует иметь в виду, что объединяемые ими этнографические группы неоднородны: внутри них существуют некоторые отличия, обусловленные их этнической историей.

Финно-угорские этнические группы не в меньшей степени, чем многие другие народы бывшего Союза, подвержены кризисным явлениям, но испытываемые переживания не приводят их к отказу от своей этнической идентичности. Материал статьи построен на основе полевых исследований автора, проведенных в Акмолинской области в период 2014–2015 гг. среди представителей финно-угорских групп мордвы и удмуртов, численность которых, по данным 2009 г., составляет 8103 и 5824 человек соответственно [1].

Можно выделить следующие явления в культуре финно-угров Казахстана, заимствованные у других народов.

Этноязыковое направление. Долгое время в Казахстане функционировала односторонняя языковая политика. Распространение русского языка повсеместно повлекло за собой «невысребованность» национального языка. По мнению респондентов, общество достаточно спокойно реагировало на «незнакомую им речь».

Из рассказа респондента П. Матюшкина: «Когда приехал на целину, здесь много людей было, всякой национальности: русские, чуваша, поляки, марийцы, мордва и другие. Русский язык плохо знал, почти не говорил. Но не стеснялся. Говорил, путался, а они смеялись и поправляли. Никто не обижал из-за языка, всегда подскажут. Так и русский выучил. А вот мать за сорок лет так и не выучила и прожила в Казахстане» [2].

Мордва, марийцы и удмурты принадлежат к числу финно-угорских народов и исповедуют христианство, культура и язык этих двух народов отличаются значительно. Казахи, исповедующие ислам, более значительно отличаются по своим культурным особенностям от этих народов. В данном случае можно сказать, что между указанными этносами разная культурная дистанция.

В значительной степени процесс межэтнического общения регламентируется психологической коммуникативной дистанцией, которая по большому счету представляет собой установку на желаемую степень близости с представителями определенной национальности

Исследование межэтнических отношений, по сути, невозможно без учета статусности изучаемых этнических групп. Этнический статус указывает место народа в системе межэтнических отношений. Этнический статус определяется как объективными факторами (включенность представителей этноса в систему управления, уровень их доходов, образовательный уровень), так и феноменами группового (в данном случае этнического) сознания: самооценкой этноса в целом, а также оценкой его контактирующими с ним этническими общностями.

У этносов, имеющих близкую культурную дистанцию, наблюдается большее стремление сблизить-

ся с высокостатусной этнической группой, чем друг с другом, несмотря на то, что представители высокостатусной этнической группы отличаются по своим культурным особенностям от их народов. Этнический статус играет более важную роль в межэтнических отношениях и формировании этнических стереотипов, чем сходство культур.

То есть можно говорить, что у данных этнических групп существует стремление к сближению с русскими. Следовательно, можно сказать, что, во-первых, русские имеют высокий этнический статус и, во-вторых, что русские оцениваются финно-уграми на эмоциональном уровне так же, как и их собственные этнические группы. Важно отметить, что автостереотип мордвы значимо отличается от гетеростереотипа удмурта, а автостереотип удмурта значимо отличается от гетеростереотипа марийца.

То есть, несмотря на близкую культурную дистанцию, эти народы склонны скорее проявлять сходство в эмоциональной оценке своего народа с русскими, а не друг с другом. Финно-угры отмечают большее сходство культуры своего народа с культурой русских, чем с культурой друг друга.

Таким образом, целостное рассмотрение процессов взаимодействий позволяет заключить, что финно-угры Казахстана в своем сознании стремятся к интеграции с русскими, считая, что русские разделяют их систему ценностей.

Некоторые респонденты отмечали факт, что язык не всегда являлся препятствием для общения и сближения людей разных национальностей в новых условиях проживания. Респондент Г.М. Матюшкина вспоминает: «По приезду в Казахстан и обустройстве в Щучинске привезли из мордовской деревни свою мать. Она русского языка совсем не знала, говорить, кроме как с членами семьи, ей было не с кем. Но интересно, что она нашла общий язык с соседом ее лет, ингушом по национальности. Сядут вечером на скамейку перед домом и разговаривают, руками машут, иногда и перебивают друг друга. А прислушались – так они-то говорят: она на мордовском языке, а он – на ингушском. Так вот пока жили, так и говорили они друг с другом» [3].

Изучение межэтнической брачности. Особым объектом при изучении межэтнических отношений в республике традиционно выступали этнически смешанные браки и семьи. Собранные полевые материалы позволяют судить об интенсивности заключения межэтнических браков в 1960–1970-е гг. Исследование этнокультурных процессов в сельских национально смешанных семьях Казахстана позволили выявить основные закономерности межэтнического взаимодействия в условиях смешанной семейно-брачной микросреды и определить результаты этого взаимодействия в культурно-бытовом и лингвистическом отношениях.

Полевые материалы показали, что в выборе брачного партнера финно-угорские народы чаще всего ориентируются на совпадение религий. Интенсивное длительное общение с тюркским миром наложило заметный отпечаток на культурно-бытовой облик ис-

следуемой группы. Территория Казахстана относится к зонам активных этнических взаимодействий. Для финно-угров характерны положительные установки на межнациональное общение и активные этнокультурные контакты с другими народами. Практически в каждой семье имеются родственники других национальностей.

Представители мордвы практически всегда партнера выбирают среди русских, украинцев. По словам Н. Купренко: «Они такие же, как мы, праздники такие же, и в церковь ходят и на одном кладбище лежать будем» [4]. Против смешанных браков в основном выступает старшее поколение, считая, что разница в религии, культуре начнет сказываться с возрастом.

Среди удмуртов чаще встречаются браки с представителями казахов. Респондент Е. Бекишева – удмуртка, приехала работать на целину на станцию Адырь Атбасарского района из Башкирии, деревни Малый Кылчак. Вышла замуж, муж – казах, трое детей. Прекрасно сохранила свой родной язык – удмуртский, рассказывает детям о родине – Башкирии, но окружающие соседи и не подозревают о ее происхождении. Она прекрасно говорит на казахском, дети свою национальность идентифицируют с национальностью отца – казахи. Но притом тесно поддерживают отношения с земляками матери, ездят на ее родину, знают некоторые традиции удмуртского народа. И внуки Бекишевой считают себя казахами, но помнят о национальности бабушки [5].

Похожая история и у удмуртки Г. Тагайбаевой из Акмолинской области Атбасарского района, села Есенгельды. Приехала на целину молодой девушкой из деревни Малая Кырга в Башкирии, «язык плохо знала как русский, так и казахский, кроме удмуртского, немного говорила по-башкирски». Вышла замуж за казаха, родились дети, которые росли под влиянием казахской культуры. Г. Тагайбаева научилась казахскому языку, но сохранила и удмуртский язык. Система питания практически полностью перенята из казахской традиции. Как говорит сама Г. Тагайбаева: «То, что было в молодости, там, в Башкирии, давно забылось, молодой девушкой уехала из дома, то, чему тогда, еще до отъезда, мать научила, помню. Ну а что я знала? Вот с тестом люблю возиться, пироги и блины печь, так ведь и у казахов все так же, как у нас было в деревне. Только вот мяса ели меньше, так а где его

так много было в 1950-е гг., все ведь тогда бедствовали» [6].

Оказавшись оторванными от материнского ядра своего этноса, тем не менее финно-угорские народы продолжают поддерживать активные связи с титульной республикой, события которой вызывают среди них живой интерес. Но на современном этапе происходят сильные ассимиляционные процессы, которые приобрели почти необратимый характер. Эти процессы, скорее всего, будут прогрессировать, так как отсутствует консолидирующая и мобилизирующая сила, способствующая повышению самосознания и сохранения этнической идентичности. Малочисленность диаспоры и распыленность на огромной территории, незнание истории своего народа сформировало у младшего поколения равнодушное отношение к этнической маркировке.

Таким образом, у локальных групп финно-угров наблюдается ослабление этнического самосознания под влиянием пространственной удаленности друг от друга и материнского этноса в плотном иноэтническом окружении.

Несмотря на объективные различия традиционного-культурного плана, у народов республики сложились либо генетически однородные, либо исторически приобретенные черты общности, способствующие преобладанию толерантности в межэтнических отношениях. Ситуацию значительно оздоровили новационные процессы в языковой сфере, а также отсутствие объективных оснований для межконфессиональной напряженности.

Проанализированный материал позволяет сделать вывод, что межэтническое взаимодействие есть органичный компонент многих этносоциальных процессов в полиэтничном обществе и осуществляется в соответствии с конкретными условиями и факторами, которые придают устойчивость межэтническим контактам. Длительный период межэтнического общения и контактов народов привел к высокой степени интеграции и значительным культурным взаимовлияниям. Накоплен огромный исторический опыт сотрудничества народов, сформировался общий пласт культуры, который, в свою очередь, выступает сегодня фактором относительной межэтнической стабильности в республике.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Итоги национальной переписи населения 2009 года в Республике Казахстан. Статистический сборник / Под. ред. А. Смаилова. – Астана, 2010. – 297 с.; ПМА. Акмолинская область, г. Атбасар. Февраль 2015. Бекишева Е., 1966 г. р.

2. Полевые материалы автора (ПМА). Акмолинская область, Щучинский район. Август 2014. Матюшкина Г., 1934 г. р.

3. Там же.

4. ПМА. Акмолинская область, Щучинский район. Октябрь 2014. Купренко Н., 1960 г. р.

5. ПМА. Акмолинская область, г. Атбасар. Февраль 2015. Бекишева Е., 1966 г. р.

6. ПМА. Акмолинская область, Атбасарский район. Март 2014. Тагайбаева Г., 1935 г. р.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ТУВЕ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Как мы знаем, экономическая ситуация в России в последние годы складывается под влиянием ухудшения внешнеэкономических условий, прежде всего, снижения цен на нефть, продолжения действия экономических санкций со стороны европейского сообщества и США, сохранения тенденции к снижению инвестиционной активности, а также масштабного оттока капитала из страны. Вместе с тем в силу объективно сложившейся неоднородности экономических потенциалов российских регионов, политической стабильности, выражающейся в степени доверия населения к местным лидерам, влияния традиционной культуры населения, модернизация в масштабе страны приобретает весьма важные и все более устойчивые формы. Тем не менее степень вовлеченности в модернизационные процессы российских регионов далеко неодинакова. Все это в конечном счете сказывается на общем развитии субъектов Российской Федерации, большом разбросе их социально-экономических показателей. Выступая на прошедшем в сентябре 2016 г. заседании Совета безопасности страны, президент Российской Федерации В.В. Путин отметил, что «по-прежнему заметна разница в экономическом развитии регионов, не преодолена тенденция стягивания экономики в центральные районы страны. Это приводит к диспропорциям в бюджетной обеспеченности, а как результат – к разрыву в уровне доходов, социальных гарантий людей, живущих в разных регионах». Далее глава государства заметил, что «общие доходы пяти самых богатых и самых бедных регионов различаются в 43 раза. А если взять самый богатый и самый бедный – даже и говорить не буду, там вообще в сотни раз». «Нужно уточнить приоритеты и задачи региональной политики» – такую задачу поставил президент России [1].

Таким образом, изучение и анализ сложившейся на данном этапе социально-экономической ситуации в российских регионах, каждый из которых имеет свои особенности и специфику, относятся к числу актуальных и важных задач исследования. В данной работе с использованием материалов официальной статистики анализируется современное социально-экономическое положение Республики Тыва и на этой основе определяются основные тенденции развития.

Итак, в последние годы социально-экономическая ситуация в Республике Тыва складывается с отчетливым позитивным трендом изменений ключевых показателей. В частности, отмечается рост инвестиций в основной капитал, годовые приросты достигали 15–30%, выше общероссийских показателей итоги в промышленном производстве, увеличивается объем строительных работ, и, как следствие, нарастает ввод жилья по всем источникам финансирования [2]. Повышение доходов населения способствовало росту оборота розничной торговли, общее оживление в экономике подтверждается данными о грузообороте и увеличению объема услуг всех видов связи. Важно, что в регионе уровень инфляции не превысил российский показатель и отмечался даже как один из самых низких в Сибирском федеральном округе. Следует выделить положительные перемены в оценках качества жизни населения. Денежные доходы на душу населения приблизились к 14 тыс. рублей. Понемногу, в пределах 3–5% в год, снижается общая численность безработных граждан. Сегодня их численность оценивается в пределах 18 тыс. человек, число официально зарегистрированных безработных составляет менее 6 тыс. человек [3].

В приведенной ниже таблице можно увидеть, как позиционируется Тува среди других регионов Сибирского федерального округа по ключевым социально-экономическим показателям (см. табл. 1).

Таблица 1

**Некоторые важнейшие социально-экономические показатели
разных субъектов Сибирского федерального округа за 2015 г.
(в % к соответствующему периоду предыдущего года) ***

	Индекс пром. производства	Оборот розничной торговли	Объем подрядных работ в строительстве	Денежные доходы в расчете на душу насел., рублей	Уровень офиц. зарегистр. безработицы, %	Число зарегистр. преступл.
Российская Федерация	96,6	90,0	93,0	30573	1,2	108,6
Сибирский федеральный округ	100,2	88,4	85,4	23507	1,6	107,5
Республика Алтай	125,6	89,3	84,1	17164	2,6	122,3
Республика Бурятия	102,3	101,3	87,2	24777	1,3	113,0
Республика Тыва	108,0	99,8	56,4	15820	3,9	128,1
Республика Хакасия	97,9	97,2	94,3	21432	2,0	98,9

*Социально-экономическое положение Республики Тыва за 2015 г. – Кызыл, 2016. – С. 72. Материалы территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Тыва.

Вместе с тем следует особо отметить, что в официальном рейтинге регионов Сибирского федерального округа по основным показателям социально-экономического развития Республика Тыва неоднократно выходила на лидирующие позиции по некоторым базовым показателям, в том числе по темпам прироста промышленного производства, объема строительных работ и объема платных услуг населению, по инвестициям в основной капитал, обороту розничной торговли, темпу роста среднемесячной заработной платы одного работника, по производству продукции сельского хозяйства.

Однако, наряду с этим, по результатам 2015 г. Тува вошла в перечень десяти субъектов Российской Федерации, отличающихся наименьшим удельным весом по основным макроэкономическим показате-

лям (см. табл. 2). В то же время, например, входящие в Сибирский федеральный округ Красноярский край, Томская и Кемеровская области занимают места в верхней части таблицы. Кроме того, эти показатели среди сибирских регионов именно в Туве на протяжении последних пятнадцати лет стабильно самые низкие. Данное обстоятельство обусловлено, на наш взгляд, прежде всего, низкими объемами промышленного производства, преобладанием в составе валового регионального продукта нерыночных услуг. Как справедливо отмечают местные экономисты, исследующие различные аспекты экономических проблем региона: «В развитии республики существует целый ряд проблем и факторов, в том числе на рынке труда, сдерживающих повышение экономического потенциала региона...» [4].

Таблица 2

Основные макроэкономические показатели отдельных регионов Российской Федерации в 2015 г. и на перспективу до 2018 г. *

№ п/п	По объему ВРП	По объему промышленного производства	По объему инвестиций в основной капитал
76	Магаданская область	Республика Адыгея	Карачаево-Черкесская Республика
77	Республика Адыгея	Карачаево-Черкесская Республика	Камчатский край
78	Карачаево-Черкесская Республика	Республика Северная Осетия – Алания	Республика Калмыкия
79	Чукотский автономный округ	Чеченская Республика	Республика Адыгея
80	Республика Ингушетия	Еврейская автономная область	Республика Тыва
81	Еврейская автономная область	Республика Тыва	Республика Алтай
82	Республика Калмыкия	г. Севастополь	Республика Ингушетия
83	Республика Тыва	Республика Калмыкия	Еврейская автономная область
84	Республика Алтай	Республика Ингушетия	Чукотский автономный округ
85	г. Севастополь	Республика Алтай	г. Севастополь

* Доклад от 26.10.2015 г. «Прогноз социально-экономического развития Российской Федерации на плановый период 2017 и 2018 гг.». Материалы Министерства экономического развития Российской Федерации.

Как видно из приведенных выше данных, тема развития экономики, решение социальных проблем, модернизация основных сфер народного хозяйства имеет для Тувы принципиально важное значение. На фоне динамично растущих регионов, в том числе непосредственно соседствующих с республикой, обновление и совершенствование в экономике и социальной сфере становятся для политического руководства Тувы историческим вызовом, на который им как никогда важно найти достойный ответ.

В последние годы одним из принципиально важных критериев оценки динамики развития регионов и, соответственно, эффективности деятельности глав субъектов Российской Федерации выступают так называемые «майские указы президента России». Кратко поясним, что речь идет о сложившемся в периодической публицистике наименовании «портфеля» из 11 указов, подписанных В.В. Путиным 7 мая 2012 г., в день своего вступления в должность президента Российской Федерации. В этих указах содержится 218 поручений правительству России для выполнения в течение 2012–2020 гг. В основу «майских указов» положена предвыборная программа президента России. Реализация указов была объявлена приоритетом в деятельности президента и Кабинета министров.

Майские указы включают в себя экономическую и социальную политику, здравоохранение, образование и науку, обеспечение граждан доступным жильем, повышение качества услуг ЖКХ, совершенствование системы государственного управления, обеспечение межнационального согласия, развитие и модернизацию Вооруженных сил, определение внешнеполитического курса. Без сомнения, успешная реализация «майских указов» невозможна без глубокой модернизации сфер их действия, привлечения инвестиций за счет всех источников, в первую очередь внебюджетных. В то же время эффект от реализации поручений, содержащихся в этих указах, трудно переоценить.

Как показала практика, при выполнении данных указов одним из «каменных преткновения», с которым столкнулись все без исключения регионы, была нехватка финансовых ресурсов. Так, например, в Туве годовая потребность средств на реализацию «майских» указов президента России составила только в 2014 г. более 6 млрд рублей, что занимает около трети годового бюджета республики [5]. В то же время по отдельным указам не предусматривалось серьезных финансовых вложений, поскольку они были ориентированы на осуществление организаци-

онно-правовых мер. Для их реализации от местных органов власти требовалось проанализировать правоприменительную практику, выявить «узкие места» для бизнеса и принять соответствующие решения. Так, в Туве в ходе реализации указа «О долгосрочной государственной экономической политике» создан и начал действовать механизм государственной поддержки в форме предоставления налоговых льгот предприятиям, реализующим приоритетные инвестиционные проекты, разработки и внедрения в практику регионального инвестиционного стандарта. По этому показателю республика оказалась в первой пятёрке среди регионов Сибирского федерального округа. Безусловно, проделанная работа способствовала тому, что объем инвестиций в основной капитал по отношению к внутреннему региональному продукту только в 2014 г. сложился в размере 137% против 131% в 2013 г. При этом в России этот показатель составил 120,8%, а в Сибирском федеральном округе – 128,4% [6].

Численность экономически активного населения в декабре 2015 г. составила, по итогам обследования населения по проблемам занятости, 134,3 тыс. человек, в их числе 106,4 тыс. человек, или 79,2% экономически активного населения, были заняты в экономике и 27,9 тыс. человек (20,8%) не имели занятия, но активно его искали (в соответствии с методологией Международной организации труда они квалифицируются как безработные) [7]. Благодаря усилиям, направленным на реализацию указа «О мероприятиях по реализации государственной социальной политики», в Туве в 2014 г. на повышение оплаты труда работников бюджетной сферы дополнительно было выделено 728,2 млн рублей. Это обстоятельство в значительной мере способствовало дальнейшей стабилизации «социального самочувствия» большой группы работающего населения, росту авторитета республиканских органов государственной власти [8].

Работа над указами внесла существенные позитивные перемены в сферу здравоохранения. Так, например, выполнены все основные показатели, установленные указом «О совершенствовании государственной политики в сфере здравоохранения». В частности, зарегистрировано снижение смертности от дорожно-транспортных происшествий, туберкулеза, новообразований, а также уменьшение младенческой смертности. В республике появились или началось строительство нескольких объектов здравоохранения по оказанию специализированной медицинской помощи.

В Туве на протяжении многих лет острые проблемы имеются в сфере жилищного строительства. В этой связи в настоящее время принимаются конкретные действия по выполнению указа «О мерах по обеспечению граждан Российской Федерации доступным и комфортным жильем и повышению качества жилищно-коммунальных услуг». Так, например, проведено финансирование работ по капитальному ремонту многоквартирных домов в муниципальных образованиях, активизировалось переселение семей

из ветхих и аварийных домов в г. Кызыле, г. Чадане и с. Бай-Хаак.

В этой связи необходимо сказать, что совсем недавно, в 2014 г., республика встретила два очень важных события в своей истории: столетние юбилеи со дня единения Тувы с Россией и закладки столицы республики – г. Кызыла. По этим значимым поводам был издан указ президента Российской Федерации, установивший федеральный статус празднований. В свою очередь, правительство России разработало комплекс социально-экономических мер, предусматривавших решение наиболее острых проблем региона. В рамках подготовки к празднованиям в Туве развернулись крупные строительные работы. Наряду с юбилейными объектами, велось строительство новых детских садов, школ, спортивных сооружений, жилья, капитальный ремонт проведен на городских улицах. Среди крупных объектов следует назвать Президентское кадетское училище, в авторском исполнении архитектурный ансамбль «Центр Азии» с набережной реки Енисей, памятник основателю тувинской государственности Буян-Бадырғы Монгушу. Коренной реконструкции и обновлению подвергся Национальный парк. Фасадный ремонт был организован на многих зданиях, в первую очередь в центральной части столицы республики.

По инициативе и под постоянным контролем главы Республики Тыва осуществляется реализация так называемых «губернаторских проектов». Это программные документы регионального уровня среднесрочной перспективы на 3–5 лет, в которых прописаны практические меры по развитию отдельных направлений в социальной политике и экономике. В их числе проекты «Одно село – один продукт», «В каждой семье – не менее одного ребенка с высшим образованием», «Повышение роли мужчин-учителей в воспитании учащихся через совершенствование системы управленческих кадров образования», «Тува – территория чистоты и порядка», «Спорт – во дворы». На сегодняшний день можно констатировать, что губернаторский проект начал приносить реальные плоды.

В структуре республиканского бюджета продолжают преобладать расходы социальной направленности. На 2016 г. их доля достигает почти 90% от всех назначений, при этом на экономическое развитие республика может направлять не более 10% расходной части бюджета [9].

В Министерстве экономики республики считают, что в 2017 г. Туве удастся преодолеть кризисные явления, а затем и выйти на траекторию роста. Одобряя такую перспективу, правительство Тувы утвердило проект, который положен в основу для политики властей по развитию хозяйственного комплекса региона на ближайшие три года. По прогнозам названного министерства, до конца 2016 г. экономика республики замедлит падение, а с 2017 г. основные показатели начнут понемногу расти. С общим оживлением экономики в стране объем инвестиций в республике вырастет примерно на 4,9–5% и к 2019 г. приблизится к докризисному уровню [10].

Не сразу, но ощутят на себе позитивные изменения в экономике и жители республики. Темпы роста средней заработной платы будут несколько отставать от роста потребительских цен. Однако к 2018 г. это отставание будет ликвидировано, считают авторы прогноза, т. е. начнут расти реально располагаемые доходы. К 2019 г. планируется также снизить численность безработных с нынешних 22,5 тыс. человек до 21–20 тыс. человек. По мнению министра экономики республики, увеличение реальных доходов, рост уровня жизни населения – это приоритетная задача, стоящая перед властями региона на ближайшую трехлетку. Вместе с тем в этой важной сфере жизнедеятельности много нерешенных проблем. Достаточно сказать, что по заявлению вице-премьера правительства О. Голодец, сделанному ею на недавнем Всероссийском семинаре-совещании с заместителями высших должностных лиц субъектов Российской Федерации, курирующими вопросы социального развития (16 декабря 2016 г.), «в России отмечается рост бедности, сейчас она составляет 15% населения, при этом число бедных «по самоощущению» еще больше» [11].

Подводя итоги вышеизложенному, прежде всего, следует подчеркнуть, что экономика и социальная

сфера Тувы в последние годы получают заметное развитие. Это не остается незамеченным на федеральном уровне. Так, Центр информационных коммуникаций «Рейтинг» в рамках проекта «Национальный рейтинг», который специализируется на выяснении отношения населения и экспертного сообщества к региональной власти, по итогам исследований в начале 2016 г., отводит главе Республики Тыва почетное 37 место [12].

Однако процессы развития и обновления в социальной сфере, по нашему мнению, опережают рост экономики и увеличение собственных доходов региона. Такая диспропорция способна сохраняться достаточно длительное время при условии соответствующего роста внешних дотаций – из федерального бюджета. Однако без обеспечения устойчивого роста инвестиций в основной капитал, наращивания объема выпуска собственной продукции, в первую очередь сельского хозяйства, роста объемов капитального строительства наш прогноз положения дел в экономике и социальной сфере будет самым острым.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Заседание совета безопасности [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://kremlin.ru/events/security-council/52947> (дата обращения: 18.03.2017).

2. Отчет Главы – Председателя Правительства Республики Тыва о результатах деятельности Правительства Республики Тыва за 2015 год и приоритетных направлениях деятельности на 2016 год [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.khural.org/press/news/162/> Сайт Верховного Хурала (Парламента) Республики Тыва.

3. Социально-экономическое положение Республики Тыва за 2015 г. – Кызыл, 2016. – С. 6. Материалы территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Тыва.

4. Балакина, Г. Ф., Кылыдай, А. Ч. Этнорегиональные модели адаптации к рынку труда в Туве. – Кызыл, 2015. – С. 11.

5. Доклад главы Республики Тыва за 2015 год [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://gov.tuva.ru/content/2029> (дата обращения: 19.06.2017).

6. Там же.

7. Социально-экономическое положение... – С. 14.

8. Доклад главы...

9. Отчет о деятельности правительства Республики Тыва в 2015 году и приоритетных направлениях на 2016 год // Тувинская правда. – 2016. – 14 мая. – № 50.

10. Материалы Министерства экономики Республики Тыва [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.tuvaonline.ru/2016/12/05/prognoz-socialno-ekonomicheskogo-razvitiya-tuvy-na-2017-2019-gody.html> (дата обращения: 14.02.2017).

11. Голодец признала, что число бедных в России растет [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://news.mail.ru/society/28154279> (дата обращения: 13.03.2017).

12. Проект «Национальный рейтинг» [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://russia-rating.ru/info/10831.html> (дата обращения: 21.02.2017).

А. П. Ярков

ИСЛАМСКИЙ «СЛЕД» В ИСТОРИИ ХАКАСИИ И ЖИЗНИ ЕЕ НАСЕЛЕНИЯ

В 2010-е гг. жители Хакасии столкнулись с исламским радикализмом, о котором в других регионах страны и мира уже имелось представление. И, напротив, эта республика стала во мнении некоторых СМИ восприниматься как зона «нестабильности». Истоки этого ошибочного подхода – единичные факты (конфликт в колонии и осуждение экстремистов) абсолютизируются, а коренное население – хакасов как тюрок в массовом сознании идентифицируют с мусульманами.

Заблуждения иногда накладывают отпечаток и на представления о прошлом. Так, по мнению

Н. И. Шульженко, в составе 13-го, 14-го, 15-го и 16-го Сибирских линейных батальонов, входивших в состав Сибирского стрелкового корпуса (которые только за период «1857 и 1858 гг. построили сначала от Усть-Стрелки до Хинганского ущелья, а потом до самых низовий Амура и по правому берегу Усури десятки населенных пунктов»), было много «исламитованных народов». Высказанное Шульженко мнение, что среди них были и «енисейские киргизы» [1], сомнительно. Во-первых, потому, что аборигенов и коренных жителей Сибири и Дальнего Востока вообще в армию не призывали (еще в 1822 г.

закреплено освобождение от рекрутства сибирских «инородцев»). Во-вторых, минусинские (ачинские/абаканские) татары («енисейские киргизы», с 1917 г. – хакасы) являлись поклонниками шаманизма, а затем и православными, но не исповедовали ислам.

Сами хакасы, за редким исключением, и ныне не принадлежат к адептам этой религии, но в силу ряда обстоятельств с исламской культурой соприкасались. Самый яркий пример – Николай Фёдорович Катанов. Он внес существенный вклад в тюркологию и исламоведение.

Мы же в контексте основного направления данной статьи остановимся на его материалах из вышедшего в 1893–1918 гг. Ежегодника Тобольского губернско-го музея (ЕТГМ). Там Катановым опубликованы важнейшие источники по истории ислама в Северной Азии. Он ввел в научный оборот два выдающихся арабографических тюркских текста – шажара/сачара, известные под общим названием «Шейх Баховуддин шайхларнинг гарбий Сибирдаги диний жасоратлари». Но опубликованный в ЕТГМ перевод Катановым названия «О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против иноземцев Западной Сибири» неточен: аборигенное и коренное население издавна жило на этой территории, где, естественно, иноземцами быть не могло.

Очевидно, в этом социониме переходного типа отразилось отношение к «другим», отстоящим от «писателей» – очевидцев не только временем, но и пространствами. Л. З. Копелев вообще подметил необычайную устойчивость исторически сложившихся представлений о некоторых этносах и культурах, что коренятся в предрассудках и инстинкте недоверия к «чужим» – иностранцам, «инородцам», «иноверцам» [2].

Не умаляя значения публикации Катанова, заметим: тексты «Шейх Баховуддин шайхларнинг гарбий Сибирдаги диний жасоратлари» лишены развернутого комментария. Более того, содержащиеся там факты исторически сомнительны, как и многие имена. Объяснение таково: там размещены субъективные и не систематизированные сведения о местах захоронений авлия (реальных или вымышленных первых миссионерах), «связав» их датой – 1394–1395 гг., Катанов не смог критично оценить источник.

Исследователи начала XXI в. в большинстве своем уже склонны считать эту дату условной. К тому же сакральные числа («366 шейхов и 1700 воинов»), соотносятся с легендами других регионов. Столь же легендарно, что 797 г.х. «стал годом начала всеобщего согласия с исламом», поскольку перед походом (по легенде) Багауддин дал установку шейхам: «Все они были татары, поклонявшиеся куклам. Теперь вам мое приказание: приглашайте их к исповеданию ислама. Если они вашего приглашения не примут, то учините с ними великую войну за веру!». Там же сказано: «В больших исторических книгах я видел, что когда повелитель правоверный Алий (зять пророка Мухаммеда, правивший в 656–661 гг. от Рождества Христова. – А.Я.) отправился и, проникнув через Индостан, насадил ислам в странах Чин и Мачин

(т.е. в Китае. – А.Я.), одну половину Китая обратил в ислам, а на другую наложил дань. Но некоторые возмутились и сбежали в страны Тарган-хана (хана дворянского происхождения. – прим. Н.Ф. Катанова) и, спасаясь от меча повелителя правоверных господина Алия, прибежали к реке, известной у тюрков именем Иртыш (по-таджикски – Аби-Джарус/Джирс). Там имели кочевья хотаны, ногаи, кара-кыпчаки, которые также не имели своей веры. Все они были татары, поклонявшиеся куклам (т.е. идолам. – А.Я.)» [3].

Доверять этой датировке, как и истории похода мусульман в сторону Китая, проблематично, поскольку известная по источникам попытка наместника Хорасана Ашрас ибн Абдаллаха ас-Сулами обратить среднеазиатское население в ислам относится к 728 г. Этот год можно считать изначальной датой распространения ислама в Средней Азии, а ее окончательное присоединение к халифату – к годам правления Насра ибн-Сейяра (738–748) [4]. Естественно, что ранее этого периода ислам не мог проникнуть в Сибирь.

Это пространство претерпело «волны» больших и малых военных действий. Но использование термина «религиозная война» в работе Н.Ф. Катанова неправомерно с точки зрения исламских догм: в Коране «религиозная война» трактуется как оборонительная, а насильственное обращение в ислам запрещено. Это противоречит установке ислама: «Нет принуждения в религии» [5]. К тому же коренные жители сами оборонялись, тогда как первые миссионеры и сопровождающие их воины устроили здесь «сражение за веру».

Имеется больше оснований для подтверждения мирных контактов жителей Северной Азии с мусульманами и, возможно, первых индивидуальных попытках миссионерства, происходивших от знания об общей природе ислама, который требует от своих адептов повсеместно говорить об истинной вере через призыв – даваат.

Проходивший через Саяно-Алтай Великий шелковый путь стал первым импульсом для распространения идей и предметов, несущих отпечаток исламской культуры. Купцы демонстрировали успешность развития ремесел и переход к новым технологиям, идеологически обеспеченные исламом, который поощрял новации. Об этом ал-Гардизи сказал так: «Из страны арабов Даши к кыргызам (*енисейским*) каждые три года приходил караван из 20 верблюдов, нагруженных вышитыми золотом шелковыми тканями» [6].

Один из самых восточных памятников ислама в мире расположен на берегу р. Хемчик в Республике Тыва – это кладбище Саадак-Терек. В 1991 г. там обнаружен кайрак ‘Умара б. Мухаммада б. ‘Али ал-Балхи – местного имама и смотрителя за могилой «святого» сайида Рашид ад-Дина. Надпись выполнена на фарси и датирована джумада ал-ахира 590 г.х. (май – июнь 1194 г.). Проанализировав как сам объект, так и трассы к нему, Л.Р. Кызласов написал: «Скорее всего, этот могильник был кладбищем торговой фактории мусульманских купцов, избравших долину Хемчика для своего поселения, которое играло роль перевалочного пункта. Для этих целей именно до-

лина Хемчика представляет наибольшие удобства, ибо в ней скрещиваются древние караванные пути в Северо-Западную Монголию, на Алтай и в Хакасско-Минусинскую котловину» [7].

Активна деятельность среднеазиатских купцов, которые, судя по источникам XIII–XIV вв., скупали у местного населения меха ценных пушных зверей и лучших кречетов для распространенной тогда соколиной охоты. Таким путем на территорию обитания кочевников (со временем консолидированных в хакасов) попадали предметы среднеазиатского и иранского происхождения. Это в первую очередь монеты, среди которых редкая, найденная на р. Иджим – левом притоке р. Уса, крупная серебряная монета – медаль гулагидского чекана 1320 г. из г. Йезда, подаренная Г.П. Сафьяновым в 1875 г. Минусинскому музею.

Хотя по территории Хакасии проходили миссионеры, население не восприняло ислам и, более того, даже не зафиксировало легенд о них. Возможно, это связано с тем, что сильны традиции архаичных верований и шаманизма.

Более того, ассимиляционные процессы могли перекрыть прежние вероубеждения (видимо, слабо закрепленные). Так, в составе кызыльцев – одного из этноэлементов хакасов – есть ассимилированные группы, находившиеся ранее в подчинении Сибирского ханства и казахов-аргынов, осевших в Алтысарском улусе в XVI в. (или в начале XVII в.). Некоторые ученые полагают, что это те группы сибирских тюрок (скорее всего, мусульманизированные), что после поражения Кучума продвинулись на восток, вошли в состав алтайцев и хакасов [8]. Впрочем, имеются и возражения против этой версии, основанные на том, что археологические памятники не подтверждают появление в этой местности каких-либо групп сибирских татар [9].

В составе томских отрядов купцы-бухарцы приходили на эту землю для обмена товаров на пушнину. Не все из находящихся в статусе служилых татар – мусульмане, но когда-то им был и томский казак Васка Новокрещон, который в 1624 г. активно продвигал интересы России в порубежной Кийской волости. С. У. Ремезов в «Хорографической чертежной карте» («Книге, глаголемой Хорография») пунктиром показал разграничительную линию с местами, где кочуют «киргизы горные мужики» [10], отделяя их от других тюрок, в т. ч. принявших ислам.

По мнению ряда ученых, XVII в. характеризуется мощным геополитическим продвижением России в Азию. Захватили и территорию Хакасии, куда устремились, хотя и достигнув поставленных задач, отряды служилых людей.

Процесс значительно облегчился в XVIII в. фактическим «демонтажем» прежних тюркско-мусульманских «центров силы» и поэтапной интеграцией их разрозненных фрагментов в административно-политическую систему Российской империи [11], затронув и хакасские рода. Это осуществлялось разными способами, не всегда приводившими к утрате идентичности. И более того, при осуществлении функций

Сибирского тракта стала поощряться роль служилых татар, а также тех групп сибирских тюрок, которые после оседания приобщались к исламу, этноопределились.

Центрами управления и местом расположения гарнизонов (где в качестве толмачей, предполагаем, находились и служилые татары) стали Абаканский (Красноуранский), Ачинский и Саянский остроги. В последнем из них («который татары называли Омай-Тура») с помощью кого-то из владевших арабской письменностью Д.Г. Мессершмидт в 1722 г. познакомился с рукописью «Шаджара-йи тюрк» [12]. Это одна из копий рукописи Абу-л-Гази Бахадур-хана (1603–1664). Ее оригинал привезен из г. Туркестана, свидетельствуя о поддержке культурных связей бухарцами, торговавшими по всему пространству Северной Азии.

Трудно вычленив месторасположение (современная территория Хакасии находилась в составе Минусинского и Ачинского округов, а до начала 1990-х гг. – Красноярского края), но известно, что в Минусинской котловине размещали бывших участников «башкирских» восстаний. Эти «путешественники поневоле» (среди которых, кстати сказать, были не только башкиры) не имели возможности свободно исповедовать свою религию. Но, без сомнения, никто и не мог препятствовать совершать намаз индивидуально.

И лишь спустя время здесь свободно обосновались мусульмане на постоянное жительство. Дело в том, что с середины XIX в. сюда стали переезжать жители Казанской и Уфимской губерний, работавшие, например, на Абаканском железнорудном месторождении. Позже они закрепились на Черногорских каменноугольных копиях Минусинского уезда. При отсутствии в поселке молитвенного дома они приезжали в мечеть г. Минусинска, где имамом служил Кучумов, в 1913 г. удостоенный звания хатыба.

Гражданская война заносила на эту территорию многих беженцев и военнослужащих из мусульман, но их присутствие было фрагментарным и изменений в структуру складывающейся (и по-прежнему неформализованной) уммы это не принесло. Впрочем, и при численном увеличении с 1930-х гг. принадлежавших к исламу по убеждениям сосланных или вольнонаемных, например, на Саралинские рудники или рудник «Коммунар» общины не возникло – развернувшаяся антирелигиозная агитация диктовала скрытность в исповедании веры. Ее фактически можно было обнаружить уже по смерти – на местных кладбищах появились участки для мусульман. Но в условиях совместной трудовой деятельности на опасных предприятиях нередко и смерть была коллективной, а оставшиеся под лавой шахтеры (как, например, в Черногорске в 1931 г.) удаивались общего памятника, не имевшего конфессиональной характеристики. У родственников не было возможности похоронить по шариату.

Основные носители исламской идентичности (в различной степени) в 1939 г. – татары составляли всего 0,8% от общего состава населения Хакасской

автономной области. Духовная жизнь сохранивших приверженность религии предков капсулировалась на уровне нравственных установок, семейных преданий и бытовых традиций.

Интерес к исламу проявился в неожиданном контексте. На закате СССР отдельные активисты хакаского движения «Тун» пытались рассматривать ислам в качестве основы «для морального и экономического подъема коренного тюркского народа» [13]. Не уникальна для того периода повсеместного возрождения этнического самосознания попытка доказать, что все тюрки – единая нация, имеют общую прародину – Туран, а их диалекты и наречия – суть единого тюркского языка. Но удивительно, что в Хакасии (преимущественно среди элиты) укрепилась идея, что пантюркизм и панисламитизм взаимосвязаны.

С научных позиций объяснимо, что часть верующих (особенно из неопитов) привлекла в исламе патриархальность устоев как альтернатива «современной бездуховной цивилизации». Тем, у кого предки исповедовали ислам, «постатеистическая» ситуация напомнила об утраченном (социокультурная травма). Трагичнее в той ситуации было усиление опасных тенденций в призывах, например, к архаизации этнокультур, сакрализации прошлого. Это становилось для иных активистов аргументом в политических дискуссиях о будущем страны и региона. Отсутствие исторических познаний и популистская риторика привели к распространению идеи синтеза пантюркизма и панисламитизма среди части хакаской молодежи, но ненадолго.

Мигрант из Узбекистана Джунайдулло Насруллаев вспоминал: «Когда мы еще в советские времена основали общину, нас было 7–8 человек» [14]. Именно он в начале 1990-х гг. стоял у истоков абаканского прихода, найдя помещение. В 1999 г. Насруллаев уже избран мухтасибом Саянского казьята ДУМ АЧР, пытаясь объединить под своим началом общины Черногорска, Кызыла (Республика Тыва) и Минусинска (Красноярский край). Попутно Насруллаев являлся создателем и первым председателем таджико-узбекского культурного центра «Согдиана», членом правления МРО «Махалля г. Абакан». Его перу принадлежит и книга «Уроки университета жизни».

Община в республиканском центре окрепла. И в 2006 г. мэрия Абакана выделила участок 750 м² под мечеть, а председателем местной организации был избран Х. Хамракулов. Эта организация в 2009 г. вошла в состав ЦДУМ, а в 2010 г. председателем организации «Махалля г. Абакан» стал Д. Д. Хушваков

Ныне, по данным экспертов, около 1% населения Хакасии по происхождению связаны с исламом, а практикующих постоянно существенно меньше. Одна из самых больших групп этносов, исторически принадлежавших к исламу, – татары (это самая значимая группа из уммы Хакасии): в 2010 г. – 3 095 чел., но не все из них религиозны. А те, что относятся к активно верующим, в большинстве своем не разделяют экстремистских взглядов, поскольку исповедуемые россиянами в течение столетий нормы традиционного (адатного) ислама не приемлют радикальных

способов решения и самых острых вопросов социального бытия [15].

Между тем в 2015 г. появилась первая молельная комната в одном из местных учреждений УФСИН – в 35-й исправительной колонии. Подобную практику стали вводить в других субъектах РФ. С одной стороны, свобода исповедовать религию (как и не исповедовать никакую) – конституционное право, действующее и в несвободе. С другой стороны, при слабости подготовки сотрудников воспитательной части в конфессиональных вопросах это приводит к появлению «тюремных джамаатов» с непредсказуемым результатом.

Структура этого джамаата (в отличие от общин на «воле») состоит из выходцев из стран ближнего зарубежья и граждан России, осужденных за экстремизм и терроризм. Как следствие, некоторые из ориентированных на салафизм пытались в 2016 г. убедить заключенных-мусульман (в основном узбеков) устроить бунт: якобы в колонии притесняют мусульман. Акция была нейтрализована, инициаторы вновь осуждены.

Есть опасные симптомы радикализации уммы и за пределами учреждений УФСИН. В результате усилий правоохранительных органов и здравомыслящих мусульман арестованы пытавшиеся проповедовать абсолютное превосходство членов «Таблиги Джамаат» над другими людьми (в т.ч. единоверцами). Специально переехавшие из Красноярска С. Турганбаев и М. Абытов осуждены в 2011 г. по статье 282.2 УК РФ. Противостоять радикальному экстремизму, Абаканский городской суд осудил гражданина Узбекистана, который намеревался присоединиться к запрещенной в Российской Федерации организации ДАИШ.

Судя по результатам исследований [16], население оценивает ситуацию в республике как стабильную, хотя 39% ощущают скрытую напряженность в межнациональных отношениях. Религиозный фактор там не обозначен, но предполагается. Для улучшения же ситуации предлагается:

- постоянный мониторинг ситуации в сфере государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений;
- просвещение верующих (собственных и приезжих) и всех жителей Хакасии об особенностях исторического пути, пройденного местными мусульманами;
- непрерывный диалог с разными частями уммы в дискуссиях о бытовом применении норм адата и шариата, тем более в условиях светского государства;
- изоляция, особенно в местах исполнения наказания, сторонников радикализма от остальной массы;
- развенчание экстремистских идей через пропаганду умеренного ислама, зарождающая у сторонников идеологии и практики ДАИШ сомнения в законности идей и деяний;
- противодействие идеологии экстремизма и терроризма в учебных заведениях и физкультурно-спортивных организациях, в т.ч. через переподготовку преподавателей и тренеров.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Шульженко, Н. В. Исламский фактор в социальных процессах на Дальнем Востоке России: дисс. ... к. соц. н. – Хабаровск, 2009. – С. 24.
2. Копелев, Л. З. Чужие // Одиссей. Человек в истории. Образ «другого» в культуре. – М., 1994. – С. 11.
3. Катанов, Н. Ф. О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против иноземцев Западной Сибири // Ежегодник Тобольского губернского музея. Вып. 15. – Тобольск, 1904. – С. 19–20.
4. Байпаков, К. М. Распространение ислама в Южном Казахстане и Семиречье // Ислам, общество и культура: материалы Международной научной конференции «Исламская цивилизация в преддверии XXI в. (к 600-летию ислама в Сибири)». – Омск, 1994. – С. 16.
5. Коран, 2:256.
6. Цит. по: Евтюхова Л. А., Киселев С. В. Чаа-тас у села Копены // Труды Государственного исторического музея. Вып. 11: сборник статей по археологии СССР. – М., 1940. – С. 25.
7. Кызласов, Л. Р. Торговые пути и связи Древнехакасского государства с Западной Сибирью и Восточной Европой // Западная Сибирь в эпоху средневековья: сборник статей. – Томск, 1984. – С. 115.
8. Потапов, Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев: историко-этнографический очерк. – Л., 1969. – С. 60; Томилов, Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX в. – Томск, 1981. – С. 122.
9. Дульзон, А. П. Тюрки Чулыма и их отношение к хакасам // Ученые записки Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы, истории. Вып. VII. – Абакан, 1959. – С. 97.
10. Гольденберг, Л. А. Изограф земли сибирской: жизнь и труды Семена Ремезова. – Магадан, 1990. – С. 183, 331.
11. Азиатская Россия в геополитической и цивилизационной динамике XVI–XX вв. / Алексеев В. В. [и др.]. – М., 2004. – С. 40.
12. Бустанов, А. К. Книжная культура сибирских мусульман. – М., 2013. – С. 20.
13. Самушкина, Е. В. Символические и соционормативные аспекты современного этнополитического движения республик Алтай, Тыва, Хакасия. – Новосибирск, 2009. – С. 7.
14. Насруллаев Джунайдулло [Электронный ресурс] Режим доступа: – URL: <http://www.dumrf.ru/regions/19/biographies/2519> (дата обращения: 17.04.2017).
15. Ярков, А. П. К проблеме возникновения экстремизма в России // Ислам в Сибири: вызовы времени: сборник докладов Международной научной конференции. – Омск, 2016. – С. 216–219.
16. Боргояков, С. А. Этническая идентичность в условиях становления гражданского общества // Научное обозрение Саяно-Алтая. – № 4 (12). 2015. – С. 53.

Г. В. Сороковых

ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ ИМИДЖЕВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РУКОВОДИТЕЛЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

Проблема, излагаемая в данной статье, связана с вопросами создания *образа руководителя* образовательной организации, чему, на наш взгляд, недостаточно внимания уделяется в современной подготовке бакалавра педагогического образования. Остаются риторическими вопросы: какими способностями должен обладать руководитель школы? Какие установки для него являются наиболее важными? Какие ценности доминируют в его понятии? Каков брэнд организации и каким образом имиджевая деятельность руководителя способна его продвижению? И как осуществлять такую подготовку в условиях вуза? Все эти задачи связаны с проблемой профессиональной подготовки педагога не только к овладению всеми формами и средствами образовательного процесса, но и готовностью бакалавров быть маркетинго ориентированными субъектами рынка образовательных услуг и общества в целом и обладать социально-экономическими ценностями и представлениями.

Известно, что имиджевая деятельность выстроена на положительных мотивах управленческой компетентности руководителя образовательной организации. Интересны результаты анкетирования, которые мы проводили среди руководителей образовательных организаций. 99,4% из 650 респондентов не считают себя менеджерами образования, в анкетах преобладает самооценка «я – условный специалист». Около 20% руководителей с большим педагогическим стажем имеет управленческий стаж менее 5 лет. Они еще не успели повысить квалификацию в качестве

руководителя образовательной организации. Около 22% опрошенных – руководители пенсионного возраста, которые в силу профессионального опыта выработали универсальный стиль управления, чаще авторитарный. Дополнительный опрос респондентов показал, что только 18% из них стремится овладеть имиджевой деятельностью как средством формирования управленческой компетентности; 60% указали на отсутствие знаний концепций стратегического управления, моделей и инструментов формирования имиджа образовательной организации; испытывают затруднения в управлении школой в условиях конкуренции на рынке образовательных услуг 32% респондентов.

Перед нами возникает вопрос: в чем суть управленческой компетентности руководителя образовательной организации?

Мы полагаем, что управленческая компетентность руководителя образовательной организации в имиджевой деятельности как интегративное личностное качество, проявляющееся в способности и готовности руководителя обеспечивать конкурентноспособность образовательного учреждения посредством формирования его позитивного имиджа, определяет взаимосвязь *когнитивного* (совокупность необходимых управленческих/имиджевых знаний, формирующих основу управленческой деятельности в целом и имиджевой в частности, сформированность маркетинговой грамотности современного учителя, выработка адекватных представлений о сути социально-эконо-

мических явлений и их взаимосвязях), *операционного* (совокупность управленческих/имиджевых умений, необходимых для выполнения имиджевой деятельности в ходе реализации управленческих функций), *мотивационного* (совокупность мотивов, ценностных ориентаций руководителя) и *личностного* (интеллектуальные, профессионально-личностные и волевые качества, личностные умения руководителя, характеризующие вектор его управленческой/имиджевой деятельности и стиль управления, высокая социально-экономическая культура) компонентов, содержание которых наполнено особенностями имиджевой деятельности руководителя образовательной организации в ходе реализации основных и связующих управленческих функций [1].

Очевидно, проблема представления образовательного учреждения как открытой социально-педагогической системы (создание имиджа) существовала всегда, но в современных социокультурных условиях она проявляется особенно отчетливо. Связано это как с процессами становления и развития различных типов и видов образовательных учреждений, с сокращением численности учащихся, так и с отсутствием понимания целей, содержания, педагогических инноваций со стороны родителей.

С понятием имиджа тесно связана и *репутация образовательного учреждения*, которая складывается из нескольких составляющих и удерживается в массовом сознании долгие годы.

На наш взгляд, с позиции управления образовательным учреждением выявленные составляющие условно можно сгруппировать в следующие *блоки*:

– *комфортность среды образовательного учреждения* (оптимизм и доброжелательность в коллективе, своевременная психологическая помощь отдельным участникам образовательного процесса и пр.). Креативная образовательная среда является личностным пространством, индивидуальным для каждого обучающегося, гибко реагирующим на его запросы, стремления, потребности, опирающимся на его систему ценностей, мотивов и обладающим способностью к самоорганизации. Для реализации концепции развития творческой личности требуется существенная перестройка сложившейся педагогической системы, проведение целого ряда работ по разработке конкретных образовательных технологий для каждой дисциплины, создание принципиально новой методической базы образовательных комплексов, введение новых методов и организационных форм образования [2];

– *качество образовательных услуг* (вклад учебного заведения в развитие образовательной подготовки учащихся, их воспитанности, психических функций, творческих способностей, формирование здорового образа жизни; ясное видение целей образования и воспитания, сформулированное в миссии образовательного учреждения; связи школы с различными социальными институтами и т.д.); заботе администрации об оказании своевременной актуальной психологической помощи отдельным участникам образовательного процесса (тем или иным ученикам,

молодым специалистам, испытывающим затруднения родителям и пр.).

Так как результат обучения зачастую отдален во времени и может не осознаваться самим обучающимся, то необходимо учитывать такие особенности имиджа, как универсальность и уникальность. Универсальность может выражаться, прежде всего, как в унификации научных подходов, понятий, принципов и факторов, так и в стандартизации требований, показателей качества, использовании технологий и методов обучения. Уникальность в данном случае проявляется в выборе образовательных учреждений, специализаций, востребованных на рынке труда и повышающих конкурентоспособность специалиста.

Каждый этап развития организации предполагает свою имиджевую политику, как внешнюю, так и внутреннюю.

В своем исследовании В.В. Тарасенко предлагает выделить следующие действия по формированию и закреплению имиджа в зависимости от этапа развития компании [3].

Основными задачами на этом этапе внутри организации должны стать следующие:

- определение стратегических планов развития компании, ее миссии;
- сегментирование рынка;
- разработка фирменной символики;
- подбор и расстановка персонала;
- определение внешнего стиля оформления офиса и других помещений;
- маркетинговые исследования;
- формирование клиентской базы.

Для решения задач внутреннего имиджа используются следующие технологии: стимулирование инноваций; развитие филиальной сети компании; внедрение новых направлений деятельности, расширение спектра предлагаемых товаров, услуг и т.д.; обеспечение обратной связи с клиентами.

Внешний имидж компании складывается посредством использования следующих технологий: снижение затрат на рекламу, т.к. товарный знак уже известен и говорит «за себя»; начало рекламы инновационных направлений деятельности; активное участие в общественной жизни; активизация участия в социальной рекламе [4].

Определение стержневой компетенции образовательного учреждения позволяет сформировать базу для создания и обновления его брэнда. При его формировании важную роль играет правильное его позиционирование и сегментация рынка его ОУ, для чего необходимо выделение сильных и слабых сторон образовательного учреждения и эффективный анализ сред, в которых оно развивается. Брэнд образовательного учреждения – это не только его торговая марка, состоящая из названия, графического изображения (логотипа) и звуковых символов образовательной организации или ее продуктов и образовательных услуг.

Любая новая образовательная услуга, появившаяся на рынке, создает у потребителя определенное впечатление. Иногда положительное, иногда отрица-

тельное. Первое впечатление, как правило, наиболее сильное. Хотя необходимо отметить, что на рынке образовательных услуг это впечатление отсрочено на значительный период, так как осознание в массовом сознании результатов приобретения данной образовательной услуги происходит тогда, когда определенное количество выпускников этой программы подготовки достигнуто значимых успехов в своей карьере за счет развития их человеческого капитала.

Таким образом, мы можем заключить, что культура имиджевой деятельности руководителя образовательной организации связана с рядом управленческих функций и их проекций на имиджевую деятельность: а именно:

1) *мотивационная функция*, направленная на ориентацию руководителя на межкультурное общение, социальный статус, успех, равноправное сотрудничество; уровень творческой активности, потребности в образовании и имиджевой деятельности; особенности мотивации достижений;

2) *когнитивная функция* связана с полнотой знаний нормативной базы; концепций стратегического управления, видов и особенностей целевых аудиторий, характеристик имиджевой деятельности руководителя образовательной организации; моделей коммуникаций (владение руководителем речевым мастерством, умеющим использовать аргументативные техники общения, невербальными средствами коммуникации и т. п.);

3) *операциональная функция* направлена на осознанность, результативность, способность применять умения формулировать миссию, желаемые характеристики образовательной организации; разрабатывать и диверсифицировать программу формирования имиджа; устанавливать продуктивные деловые контакты с разными субъектами на условиях партнерства и взаимовыгоды;

4) *личностная функция* заключается в целеустремленности, стрессоустойчивости, ответственности, уверенности в себе, такте; позитивном мышлении; лидерских качествах; внешнем виде, голосе, мимике руководителя, проявляющихся в соответствующих ситуациях общения.

Подводя итоги сказанному, можно отметить, что имиджевая деятельность руководителя образовательной организации позволяет рассматривать ее как средство создания инновационной креативной образовательной среды и эмерджентного свойства системы формирования управленческой компетентности руководителя образовательной организации для обеспечения режима развития учреждения, создания его бренда, позитивного имиджа, которые являются обязательными условиями конкурентноспособности любого учебного заведения. Именно качества устойчивых элементов личности руководителя позволяют создавать эффективность образовательного учреждения, формировать его управленческую компетентность.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Киселева, О.И.* Профессиональная подготовка студентов к педагогическому маркетингу в условиях вуза: автореф. дис... к. пед. н. – М., 2010. – 24 с.

2. *Сороковых, Г.В.* Смислоопределяющее пространство личности в социальной среде образовательного учреждения // Актуальные каналы социализации лично-

сти: от теории к технологии: монография / Под науч. ред. В.П. Сергеевой. 2-е изд., испр. – М., 2017. – С. 78–93.

3. *Тарасенко, В.В.* Формирование управленческой компетентности руководителя образовательного учреждения в имиджевой деятельности: автореф. дис... к. пед. н. – Оренбург, 2010. – 25 с.

4. *Сороковых, Г.В.* Указ. соч.

О. Л. Лушникова

ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРЫ СЕЛЬСКОГО РАССЕЛЕНИЯ ХАКАСИИ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Структура сельского расселения является частью территориальной системы расселения, под которой понимают «сложные взаимосвязанные формы пространственной организации жизнедеятельности населения, социальной инфраструктуры, хозяйства и природопользования, формирующиеся в конкретных природных условиях и объединенных административно-управленческими структурами [1].

Современная сеть сельских поселений Хакасии сложилась под влиянием исторических, географических, экономических, социальных факторов, наложивших определенный отпечаток на структуру сельского расселения.

Исторически первыми районами на территории Хакасии сложились Аскизский, Таштыпский, Чебаковский (ныне Ширинский) и Чарковский (ныне Усть-Абаканский), из которого позже был выделен Богградский район [2]. Бейский район в своем ста-

новлении прошел несколько этапов: упразднение (1933 г.), когда его территория была поделена между Аскизским, Минусинским и Ермаковским районами, повторное образование района (1935 г.), присоединение к Алтайскому району (1963 г.) и окончательное становление в качестве самостоятельной административной единицы [3]. В 1935 г. из Чебаковского района выделился Саралинский (ныне Орджоникидзеvский), и самый «молодой» район – Алтайский был образован в 1944 г. путем выделения нескольких сельских советов из Минусинского, Аскизского, Бейского и Усть-Абаканского районов.

Особенности исторического формирования районов наглядно показывают, как менялись границы районов и изменялась их площадь. Значительная доля трансформаций пришлась на Бейский и Богградский районы, площадь которых с момента их образования до сегодняшнего дня сократилась на 1500–2100 км²

[4]. Сократилась площадь и других районов, за исключением Таштыпского р-на, площадь которого до сих более 20 000 км².

Специфика **географической среды** в процессе формирования структуры сельского расселения особенно влияет на такой показатель, как *плотность населения* (количество человек, приходящихся на 1 км²).

Показатель общей плотности населения Республики Хакасия составляет 8,6 – практически равен плотности населения по стране в целом (см. табл. 1).

Таблица 1

Плотность населения на 1 января 2017 г.

	Плотность населения, человек на 1 км ²
Российская Федерация	8,6
Сибирский федеральный округ	3,8
Республика Хакасия	8,7
Городское население	5,8
Сельское населения	2,7

Высокая плотность обеспечивается в основном за счет численности городского населения, плотность которого более чем в 2 раза превышает плотность сельского населения. Вместе с тем внутри структуры сельского расселения этот показатель неоднородный. Анализ плотности населения в разрезе районов показывает значительные различия между отдельными районами (см. рис. 1).

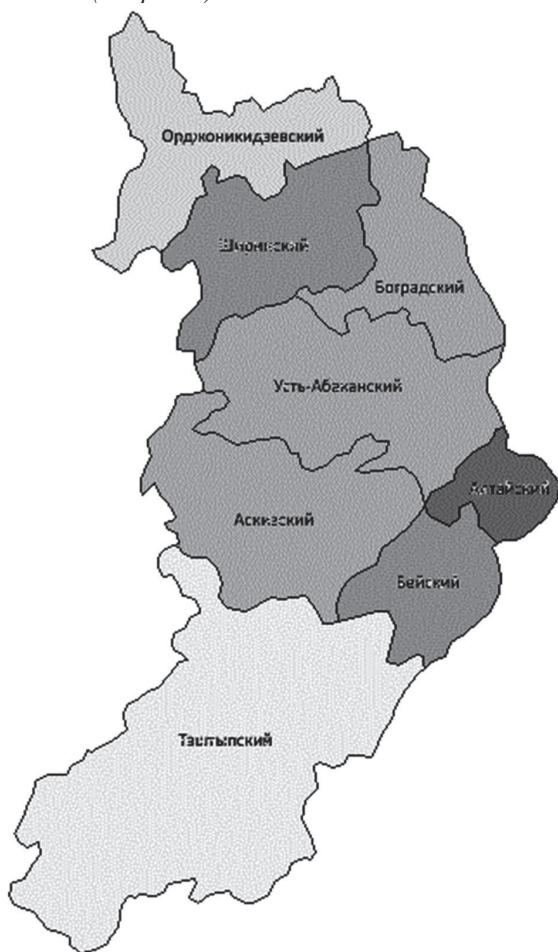


Рис. Плотность сельского населения в разрезе муниципальных районов

Влияние географической среды на плотность населения более чем в других районах проявляется в Таштыпском районе. По причине того, что большую часть территории района занимают леса, эти земли являются незаселенными, поэтому плотность населения в этом районе самая низкая (0,7 чел./км²). Фактически оказывается, что основной массив сел расположен на небольшой площади, что обеспечивает высокую концентрацию сельских населенных пунктов, расположенных сравнительно недалеко друг от друга, что, в свою очередь, влияет на показатель средней плотности населения (см. табл. 2).

Таблица 2

Показатели средней плотности населения и густоты селений на 1 января 2017 г. [4]

Район	Плотность	Средняя плотность	Густота селений
Алтайский	15,0	1366,6	0,011
Аскизский	3,5	465,8	0,008
Бейский	3,9	631,7	0,006
Боградский	3,3	568,4	0,006
Орджоникидзевский	1,7	513,5	0,003
Таштыпский	0,7	474,1	0,002
Усть-Абаканский	3,0	693,4	0,004
Ширинский	3,8	900,4	0,004

Средняя плотность (количество человек, в среднем проживающих в одном сельском населенном пункте) в Таштыпском районе незначительно отличается от такого же показателя в Аскизском районе, площадь которого более чем вдвое меньше площади Таштыпского района (474,1 и 465,8 чел. соответственно). В Аскизском районе количество сельских населенных пунктов вдвое больше, чем в Таштыпском, но размещены они более равномерно по территории района. В Орджоникидзевском районе количество сельских населенных пунктов меньше, чем в Таштыпском, а показатель средней плотности примерно на таком же уровне (513,5 чел.), что является свидетельством высокой концентрации населения в более крупных селах.

Географическое расположение Алтайского района (близость к столице республики) обеспечивает высокую численность населения даже в условиях небольшой площади района (всего 1736,1 км²), что заметно влияет на плотность населения, которая составляет 15 чел./км².

На примере Алтайского района можно проследить, как под влиянием **демографических** факторов меняются размеры селений и такой показатель, как *густота* (количество сельских населенных пунктов на 1 км²). Увеличение численности населения в Алтайском районе объясняется в том числе внутренней миграцией, связанной с переселением городских жителей в близлежащие с городом сельские населенные пункты. Другими словами, это феномен «посел-

ков-спален», когда люди работают в городе, а живут в деревне. Увеличение численности населения в Алтайском районе, в свою очередь, привело к разрастанию селений, которые стабильно увеличивают свои размеры (с. Белый Яр, с. Подсинее).

Особое влияние на структуру сельского расселения оказывают **экономические** факторы. Очевидно, что районы, сохранившие свои сельскохозяйственные функции, в меньшей степени подвержены оттоку жителей из села в город и риску запустения земель.

Проблема оттока сельского населения не нова. Влияние **урбанизации** на структуру сельского расселения было всегда. Увеличение численности городского населения Хакасии, начиная с 1979 г., стабильно сопровождалось сокращением численности сельского населения вплоть до 2010 г., когда впервые было отмечено увеличение численности сельских жителей (см. рис. 2).

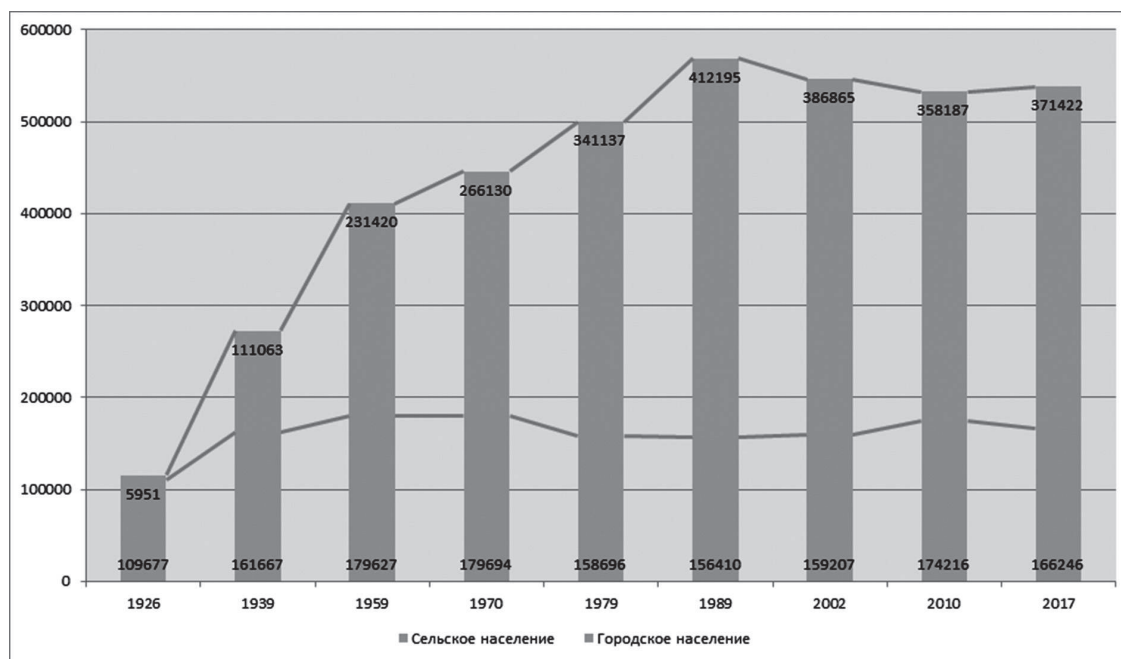


Рис. 2. Динамика численности сельского и городского населения (по годам переписей населения)

Вместе с тем причины сокращения численности сельского населения кроются не только в растущей урбанизации. Основная причина заключается в отсутствии социально-экономических условий, обеспечивающих достойный уровень и качество жизни

сельского населения. Поэтому на сегодняшний день прогноз динамики численности сельского населения на ближайшие 20 лет неутешителен: число жителей, проживающих в сельской местности, будет стабильно сокращаться (см. рис. 3).

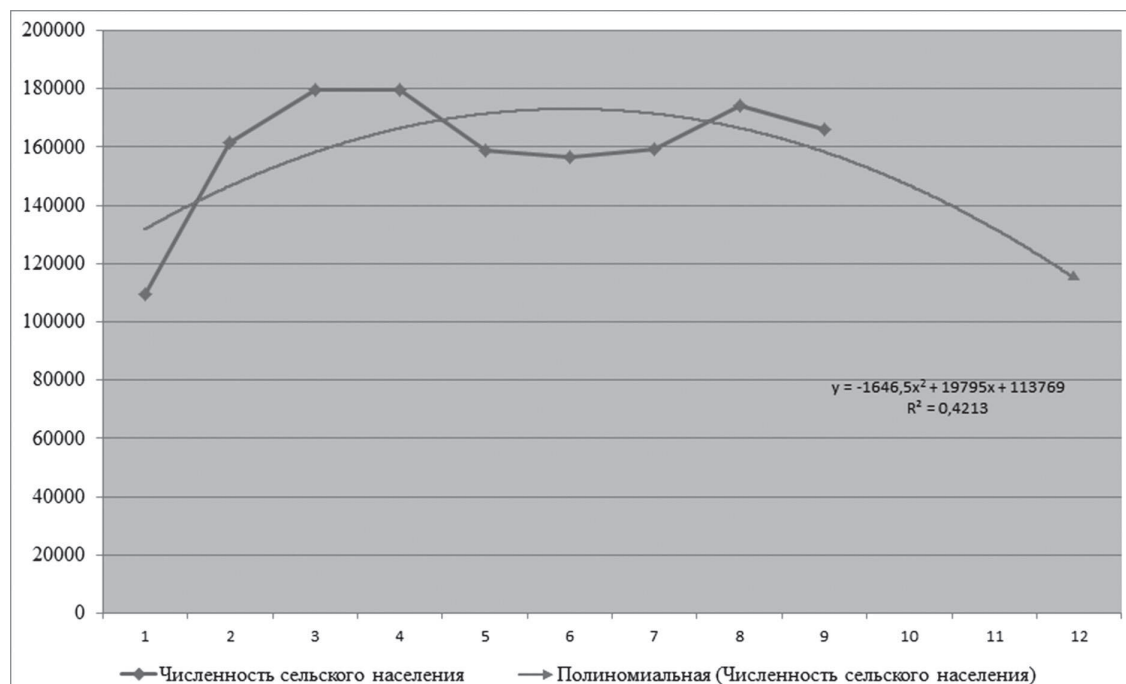


Рис. 3. Прогноз динамики численности сельского населения (на ближайшие 20 лет)

Постоянное сокращение численности сельского населения негативным образом отразится на структуре сельского расселения и может привести к:

- «вымиранию» средних по размеру сельских селений;
- увеличению количества крупных сел за счет миграционного притока из средних и мелких деревень;

– увеличению количества мелких селений, образовавшихся за счет оттока жителей;

- «запустению» отдаленных от крупных сел сельскохозяйственных земель;
- увеличению плотности, средней плотности населения и густоты селений в сельских населенных пунктах, расположенных вблизи городов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Рыков, П.В., Шеховцева, Т.Н. Территориальные системы расселения на примере Ольхонского района (Иркутская область) // География и природные ресурсы. – 2013. – № 1. – С. 120.

2. Ширинская летопись: от века камня до современности. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2007. – С. 149.

3. Бейский район: история и современность. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2015. – С. 36–41.

3. Там же. – С. 44.

Ж. Т. Каденова

РОЛЬ НАРОДНОЙ ПЕДАГОГИКИ В ФОРМИРОВАНИИ ЛИЧНОСТИ

Для того, чтобы воспитать истинного патриота своего народа, несомненно, надо ознакомить его особенностями каждой нации. Для становления патриота, не щадящего жизни своей, ради единства, независимости народа нужно глубоко изучать историю нации, традиции, обычаи, особенности нации, язык, духовность и опыт великих личностей. Как сказал К. Сейдалиев: «Может ли стать патриотом, личностью тот человек, если он незнаком с народными сказками, пословицами, поговорками, народными сказаниями? Разве можно назвать кыргыза кыргызом, если он не впитывал с молоком материную на кыргызском комузе, флейту и дудку?» [1]. Основное место в педагогике занимает воспитание. Воспитание – обязательная общественная функция и вечная категория. Подготовка подрастающего поколения к общественной, производственной, культурной жизни на примере, на опыте старшего поколения – является основной задачей воспитательного процесса. Понятие воспитания имеет историческую характеристику. Оно развивалось вместе с человеческим обществом.

Кыргызский народ прошел длинный исторический путь. Не имел письменности на родном языке. При кочевом образе жизни основным источником воспитания детей являлась народная педагогика. Давайте обратим внимание на определение данной народной педагогике.

А.Э. Измайлов: «Народная педагогика – это совокупность накопленных и проверенных практикой эмпирических знаний, умений и навыков, передаваемых из поколения в поколение преимущественно в устной форме как продукт исторического и социального опыта народных масс».

Я.И. Ханбиков: «Народная педагогика – область эмпирических педагогических знаний и опыта народных масс, выражающаяся в господствующих в народе воззрениях на цели и задачи воспитания, в совокупности народных средств, умений и навыков воспитания и обучения».

«Каждый народ должен иметь прочный фундамент нравственно-духовных ценностей, стержнем которого должна быть своеобразная генетическая память народной педагогике. Где же зафиксированы эти достояния народной педагогике? В древности, когда не было письменности, они передавались из уст в уста от старших к младшим поколениям. И лишь позже этот опыт был зафиксирован в письменных памятниках. Достояние народной педагогике хранится в народных рассказах и сказках, легендах и балладах, песнях, пословицах и поговорках, обычных обрядах, скороговорках и загадках, народных танцах и гуляниях, играх и забавах, народных праздниках и прикладном искусстве» [2].

Мысли, оставленные в наследство старшими, наставления, пожелания, внутренний мир человечества, природа и окружающая среда, общество, социальные, политические отношения, познание мира отражают взгляд устного творчества – источник народной педагогике, бесценное богатство, нескончаемая кладезь. В ценностях даны философские, политические, общественные, медицинские, педагогические, исторические взгляды на жизнь человечества.

Действенные примеры природы, жизни, трудолюбия, честности, порядочности, доброты, товарищества влияют на человека, затрагивают душу; художественная, образная поэзия, поучительная песня служат для развития речи у детей; выговоривания всех слов, четкости произношения, упражнения со скороговорками; развитие у подрастающего поколения способности быстро мыслить, логическое мышление, разгадывание разных природных явлений – это идет через загадки; остроумие, способность находить слова в любой ситуации, простота, чувство товарищества, доброта – через пословицы-поговорки; внутреннее состояние человека, сила художественного слова, понимание состояние природы – через лирические произведения; истинный патриот, заботящийся о народе, мудрец, баатыр служит средством для воспитания подрастающего поколения и, несомненно,

малые эпосы, героический эпос «Манас» – сборник народных традиций с прошлого до наших дней, учебник народной педагогики.

Народ воспитывал детей через образы эпоса «Манас», каждому поколению их ставили в пример. Патриот, баатыр, щедрый Манас, мудрец, провидец Бакай, преданная жена Каныкей, красавица Айчурок, преданный друг Алманбет – вот герои эпоса. Тысячелетиями они служили воспитательными образами. В формировании личности поведение Манаса, его походы, борьба с врагами – все это оказывало сильное влияние на подрастающее поколение. Детство баатыра, воспитательные моменты должны быть взяты на вооружение воспитателями, педагогами. Манас – защитник отечества, личность, которая печется о народе, его отец Манас Жакыпу, мать Чыйырды, остроумный, находчивый Акбалта, знаток Бакай и другие аскалы – предводители народа – являются началом воспитания, жизненными примерами. Эпос «Манас» – великое наследие, данное нам, образец воспитания. Бесспорно, человеческие качества, переданные в эпосе, являются идеалами воспитания. Издревле кыргызский народ цели и содержание воспитания передавал через афоризмы: «стань человеком», «сын народа», «будь гордостью народа». Их каждый день внушали подрастающим детям. К труду приучали через следующие пословицы: «Истинный труд спасет человека», «Кто трудится, тому все будет», «Богатство в земле, сила у народа», «Богатство ищи в труде».

Для достижения высоты педагогического мастерства надо отлично знать методику воспитательного процесса. И в то же время для обладания высшим педагогическим мастерством надо правильно выбрать правильную методику.

Методика воспитания – компонент воспитательного процесса, средство. Одним из средств воспитания является трудолюбие. Основной целью воспитания является осознанное отношение к труду. «Все материальные и духовные радости достигаются через труд; в процессе труда человек формируется как личность. Общество и экономическое развитие ставят перед личностью высокие требования: относиться к труду как основному обязательству; уважать труд и его итоги; относиться к труду активно и творчески мыслить...» – говорил И. П. Подласый в одном из трудов [3].

Результаты труда рожают интерес, вдохновение, гордость за выполненную работу. В мудрых мыслях кыргызского народа лежит истинная философия, и это мы видим через следующие афоризмы: «Кто хорошо трудится, тот сладко ест», «Счастье в труде».

Воспитание человека через труд в истории человечества было заложено еще в первобытном обществе. Через труд человек улучшает свои условия жизни, изменяет природу, создает необходимые условия, удовлетворяет свои потребности. И в то же время труд – это здоровье, бодрость. Труд делится на умственный и физический. Уменьшение физического труда отрицательно сказывается на здоровье. Надо

правильно сочетать умственный и физический труд. В эпосе «Манас» воспитание трудом занимает особое место. В эпосе прослеживается уважительное отношение к труду, он является источником благостной жизни.

Китайский хан Алооке гонит кыргызов на Алтай во главе с Акбалта и Жакыпом. Не могут спать спокойно ночью, и днем покоя нет, проходят долгий путь, преодолевают многие перевалы, наконец приходят во всю в дымках долину Ак-Талаа. Кыргыз пасут скот, доят коров кара калмаков и манжуунов. Через год они съедают последнего быка, и молвит слово мудрец Акбалта:

В горе не найдется кыргыз,

Давайте искать золото,

Через кетмень, пока не умерли, дети мои,

Ешьте вдоволь [4], – так молвил он и говорит, что кара калмак и манжуун не знают, как сеять поля. Призывает к земледелию. Если создатель сохранит от внезапных ситуаций, то плоды труда обязательно будут:

Трудитесь, дети мои, трудитесь,

Будете сыты – призывает к труду.

Услышав это, народ молвит:

В поте труда засею поля,

Забудем горе, чем просто ходить.

Все слушают правдивые речи Акбалты: давайте трудиться, разводите скот, соберем силы, будем наравне с народами кара калмаками, манжуунами. Трудятся от мала до велика. Через труд достигают лучшей жизни, вкушают плоды своего труда:

Вскопали золото,

Запрятали на горе,

И если нужно калмаку,

Продавали за скот.

Посяли поля, заслужили лучшего, разбогатели кыргызы, у каждого во дворе появились скакуны.

Итак, через истинный труд Жакып становится баем. В эпосе говорится о несметном богатстве бая Жакыпа: «В истинном труде богатство». Таким образом, через труд сорокаюртные кыргызы достигают благосостояния. И в то же время одна из семи заповедей Манаса гласит: через труд достигается хорошая, благостная жизнь. Все положительные герои эпоса трудятся, без труда нет жизни.

Для развития полноценной личности воспитание трудом является необходимым. Трудовое воспитание в педагогической науке исследуется давно. В итоге определены функции трудового воспитания: работоспособность оказывает влияние на физическое развитие человека; развивает умственную деятельность личности; формирует нравственность; через трудолюбие человек чувствует себя активным членом общества; чувствует обязанность перед обществом; вносит свой вклад в развитие общества; гордится своей работой.

В народной педагогике говорится о воспитании с малых лет. Отец Манаса Жакып, мать Чыйырды – мудрецы в воспитании детей. Профессор С. Байгазиев писал: «Жакып и Чыйырды знали, в труде зало-

жена сила, выносливость, и если с детства ребенок будет приучен к труду, он многого достигнет в своей жизни» [5].

Когда Манасу исполнилось восемь лет, выясняется его хулиганство. Он собирает вокруг себя сорок мальчиков на поле Чон-Алтай, они играют в разные игры. Он избивает и разгоняет 80 детей народности кара калмак, манжуу, булавой своей размахивая, убивает двенадцать мальчиков. Когда Манас погнался за детьми калмаков, бай Жакып останавливает его.

Не надо потакать капризам малолетнего Манаса, пусть пасет скот, пусть узнает, какова пастушья доля – к таким выводам приходят аксакалы и отдают его руководителю пастухов Ошпуру. Зная психологическую особенность своего сына, бай Жакып наказывает Манасу идти к баю Ошпуру пасти скот, он за это даст скот. Если Манас узнал, что Ошпур не бай, а пастух, то он бы равнодушно отнесся к заданию отца. Бай Жакып относится к сыну как к взрослому: «И ты должен зарабатывать». Почувствовав доверие отца, он добросовестно приступает к своим обязанностям.

Работая на Ошпура, Манас стал достойным сыном, баатыром. Это говорит, что труд оказывает большое влияние на физическое развитие. Ходить в горах, пасти скот и в стужу, и в зной, конечно, нелегкая

работа. Как говорил С. Байгазиев: «В туманные дни ходить за скотом, ухаживать за ягнятами, ночью сторожить стадо – трудно и тяжело. Такая жизнь учит ответственности, закаляет волю. Слабость, ленивость, равнодушие – такие качества сами по себе начинают исчезать, и вместо этого появляется дисциплинированность, сознательное отношение ко всему. Быть терпеливым, выдержать все тяготы нелегкого труда – вот к чему приводит труд» [6]. И в этом заключается развитие умственных способностей.

Какие уроки можно взять из воспитания Жакыпа и Чыйырды?

Подводя итог, мы убеждаемся, что труд формирует психику, характер, поведение ребенка. Если ребенок не будет приучен к труду, то он не будет полноценным гражданином. Умственный труд развивает волю, выносливость, старание, целенаправленность. Если ребенок будет приучен к умственному труду, то физический труд для него является положительным. Организация сознательного труда развивает физическую силу и здоровье. И в то же время не надо голословно говорить, а приучать ребенка к труду, постоянно подавая пример, – вот забота о будущем подрастающих детей, все это наследие оставлено эпосом «Манас».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сейдалиев, К. Источники народной педагогики. – Ош, 1997. – С. 5.

2. Элибаева, Л. С. Народная педагогика – основа формирования личности // Молодой ученый. – 2014. – № 1. – С. 595–597.

3. Подласый, И. П. Педагогика. Кн. 2. – М., 2000. – С. 174–6.

4. Героический эпос «Манас»: варианты С. Каралаева / Сост.: А. Жайнакова, А. Акматалиев. – Бишкек, 2010. – С. 41.

5. Байгазиев, С. Духовные, морально-этические, патриотические и педагогические ценности эпоса «Манас». – Бишкек, 2014. – С. 249.

6. Там же. – С. 253.

С. И.-О. Гадиров

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМНЫЕ АСПЕКТЫ ПРИ ИЗУЧЕНИИ СУБЪЕКТИВНЫХ ПРИЗНАКОВ УГОЛОВНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ И ПРОФИЛАКТИКИ ХУЛИГАНСКИХ ДЕЙСТВИЙ

Среди мер борьбы и профилактики, направленных на защиту общественного спокойствия, особое место занимают на сегодняшний день уголовно-правовые нормы, определяющие содержание уголовной ответственности за грубое нарушение общественного порядка, другими словами, за хулиганские действия. В данной статье мы затрагиваем некоторые проблемные аспекты, связанные с субъективной стороной хулиганских действий.

Одним из проблемных моментов в изучении признаков субъекта хулиганского преступления является возраст совершивших хулиганские действия, и по этому поводу в контексте ответственности за хулиганство очень часто высказываются критические соображения и даже некоторое негодование юристов при рассмотрении практики правоприменения. Так, в соответствии императивам ст. 20 УК Азербайджана возраст уголовной ответственности за совершение хулиганства установлен с 16 лет, тогда как за квалифицированное хулиганство с отягчающими обстоя-

тельствами (ч. 2 ст. 20 УК Азербайджана) возрастной порог понижен до 14 лет. В юридической литературе мы находим, что по данному поводу думают специалисты: «Разработчики законопроектов последнего времени, как уже отмечалось, весьма далеки от системного восприятия «реформируемого» ими Уголовного кодекса. Именно этим, например, объясняется несуразница с пониманием субъекта преступления, предусмотренного ст. 213 УК РФ в новой редакции» [1]. Схожая ситуация складывается и в законодательстве Азербайджана о наступлении уголовной ответственности с 16 лет, согласно ст. 20.1 УК Республики Азербайджан [2].

Другой исследователь В. Ткаченко задается следующим вопросом вполне обоснованно: «Какой логикой руководствовался законодатель, предусмотрев ответственность несовершеннолетних до 16 лет только за квалифицированное хулиганство?» [3], хотя за ряд преступлений, совершаемых по хулиганским мотивам, ответственность установлена с 14 лет – ст. 111,

112, 167. УК РФ. Аналогичная ситуация складывается и в законодательстве Азербайджана, во многом перенявшем правовые нормы СССР и РФ. Так, исходя из определения ст. 20.2 УК Азербайджана, в известных условиях создается весьма неоднозначная ситуация: если субъект по хулиганским мотивам, т. е. грубо пренебрегая социальными нормами и выражая явное неуважение к обществу, умышленно повредил чужое имущество с причинением значительного ущерба, он будет нести ответственность с 14 лет. Если он сделал то же самое, но с применением предметов, используемых в качестве оружия, что, между прочим, более опасно, он будет нести ответственность по ст. 20.1 УК Азербайджан только с 16 лет. Между тем за преступление, предусмотренное ст. 20.2 УК Азербайджана, законодатель оценил наступление уголовной ответственности с 14 лет как хулиганство при отягчающих обстоятельствах, учитывая наличие альтернативных санкций за «простое» хулиганство, что также нам представляется лишенным некоторой логики. Но даже если встать на позиции законодателя, который считает уничтожение или повреждение имущества без отягчающих обстоятельств менее опасным, чем простое хулиганство с отягчающими обстоятельствами, преступлением, то почему ответственность за такое деяние по хулиганским мотивам определена с 14 лет, несмотря на то, что действия подобного рода составляют и объективную сторону хулиганства? Более того, уголовная ответственность за вандализм, который, как мы показали, практически неотличим от хулиганства, установлена с 14 лет, хотя это преступление законодатель посчитал на несколько порядков менее опасным, чем хулиганство, не предусмотрев за его совершение лишения свободы.

Установив пониженный возрастной ценз ответственности за квалифицированное хулиганство с отягчающими обстоятельствами, законодатель создал практически необъяснимый прецедент, согласно которому менее тяжкое деяние наказывается более строго, чем более тяжкое. А именно, на наш взгляд, в ситуации, когда несколько подростков грубо бранятся в общественном месте, угрожая предметами, используемыми в качестве оружия, но реального вреда здоровью и имуществу не причиняют, уголовная ответственность наступает с 16-летнего возраста, по ст. 20 УК Азербайджана. В ситуации, когда грубо нарушает общественный порядок один подросток с применением предмета, используемого в качестве оружия, и при этом причиняет незначительный вред здоровью и имуществу, то в таком случае он будет нести ответственность только с 14 лет. Кроме этого, в такой сложившейся законодательно-правовой ситуации возникает еще один проблемный момент: с какого возраста наступает уголовная ответственность, если легкий вред здоровью субъекта причиняют из хулиганских побуждений, без использования настоящего оружия, несколько 14-летних подростков, заранее договорившихся о совершении такого деяния? Поскольку уголовная ответственность, по ст. 20.1 УК Азербайджана, наступает с 16 лет, логически обоснованный ответ на поставленный вопрос дать

невозможно, ибо причинение легкого вреда здоровью человека может быть как признаком хулиганства, так и признаком преступления против здоровья человека. Важно подчеркнуть, что по современному действующему законодательству многих республик бывшего Советского Союза уголовная ответственность за хулиганство со всеми особенностями правового определения для каждой страны снижена так же до 14 лет – УК Украины, Латвии, Эстонии, Армении, Белорусии.

Повсеместное установление пониженного возрастного ценза за совершение хулиганства в мире в целом обусловлено ростом преступлений по хулиганским мотивам, количество которых возрастает именно в возрасте от 14 до 16 лет. Исследованные нами статистические уголовные дела дают возможность сделать вывод, что 76,4% виновных в совершении хулиганства совершили данное деяние именно в возрасте 14–16 лет. Мы можем констатировать следующее: данная возрастная группа общества 14–16 лет имеет наиболее ярко выраженную криминогенность, если смотреть на это в ракурсе хулиганства.

Что служит причинами столь неприятного явления? Проводимые психологические и педагогические исследования в данной области ставят ударение на так называемый «подростковый период» развития молодых людей, когда окончательно формируется характер личности. В этот нелегкий период характерна противоречивость суждений, несдержанность в поступках, чрезмерное чувство самоуверенности и недостаточная критическая оценка своего поведения или ее полное отсутствие. С психофизиологической точки зрения можно судить, что в период 13–17 лет у мальчиков стадия возбуждения преобладает над стадией торможения, зачастую прослеживается психическая неуравновешенность, экзальтированность эмоций и мировосприятия. В этот период подростки отличаются непоседливостью, быстротой реакций, совершая порой неадекватные поступки, сопровождаемые дерзостью, грубостью [4]. На это обращалось достаточное внимание и криминологами [5]. Однако следует учитывать, что уровень развития подростка позволяет ему уже осознавать как содержание соответствующего уголовно-правового запрета, так и общественную опасность, которую несут совершаемые хулиганские действия. Вместе с тем отметим, что для того, чтобы совершить хулиганские действия, нет нужды в получении специальных знаний или криминального опыта. Сопоставляя хулиганство со многими другими преступлениями, можно однозначно сказать, что данные действия не требуют специальной подготовки или обучения. Учитывая все вышеперечисленные факторы, нам представляется обоснованным, что уголовная ответственность за хулиганские действия или деяния, совершаемые по хулиганским мотивам, должна наступать с 14-летнего возраста. Из 100% опрошенных нами респондентов за такое решение высказалось 67%.

В подростковом периоде, когда формируются характерологические особенности в психофизиологии человека, идет также процесс формирования свойств и особенностей, характерный для самых разных кате-

горий подростков в обществе. Так, одна группа подростков развивается быстрыми темпами, другим же свойственна некоторая заторможенность в рассматриваемый период развития. Эта заторможенность может быть следствием психических отклонений, допущенными «аномалиями» в воспитании, иногда даже длительных болезненных состояний, которые не были вызваны душевными болезнями. Указанные лица действительно имеют отставание в своем развитии и могут адекватно не воспринимать всю опасность своего неприемлемого поведения. Именно для подобной подростковой категории законодатель установил определенные гарантии в рамках так называемой «возрастной невменяемости», в соответствии с которой на несовершеннолетнего не распространяется уголовная ответственность, если он вследствие отставания в психическом развитии, не связанном с психическим расстройством, во время совершения общественно опасного деяния не мог в полной мере осознавать фактический характер и общественную опасность своих действий либо руководить ими [6]. На наш взгляд, вышеприведенная формулировка некорректна в сопоставлении со ст. 20 УК Азербайджана. Благодаря такому определению возникает следующая ситуация, что в случае психических расстройств, где не исключается вменяемость, на несовершеннолетнего распространяется уголовная ответственность, а в случае так называемого отставания в психическом развитии – уже может не распространяться.

Кроме того, несовершеннолетний возраст зачастую учитывается судом Азербайджана в качестве смягчающего наказание обстоятельства, а также рассматривается как одна из причин освобождения от уголовной ответственности. Согласно этому,

несовершеннолетний, совершивший хулиганское деяние, может не понести реального наказания, однако, бесспорно, будет в достаточной мере утрачен фактом применения к нему государственных карательных мер, что совершенно правильно и с профилактической точки зрения.

Таким образом, опыт уголовного законодательства ряда стран СНГ и в том числе Азербайджана, установивших возрастную порог ответственности за хулиганство с отягчающими обстоятельствами с 14 лет, на наш взгляд, является целесообразным и обоснованным. Тем не менее, если рассуждать о хулиганских действиях как о преступлении, не имеющем собственного объекта, сложной специфики объективной стороны, где зачастую мы видим самую противоречивую практику правоприменения норм о хулиганстве, считаем возможным сказать, что мы намеренно создали пассивное состояние, с целью сбора достаточного объема аргументов для констатирования назревшей необходимости отказаться от состава хулиганства. Но вместе с этим мы ни в коем разе не намерены отказаться от хулиганства как мотива преступления. И в этом изучаемом контексте в нашем понимании видится более целесообразным установить уголовную ответственность за преступления, совершаемые по хулиганским мотивам не только с отягчающими обстоятельствами, но «простым» хулиганством, именно с 14 лет. Такое законодательное решение будет соответствовать психофизиологическим предпосылкам и кондициям поведения лиц подросткового возраста и изученным криминологическим статистическим данным Азербайджана, согласно которым, как мы видим, зачастую деяния с «хулиганским следом» совершаются со стороны именно подростков, достигших 14-летнего возраста.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Алексеев, А.И., Овчинский, В.С., Побегайло, Э.Ф. Российская уголовная политика: преодоление кризиса. – М., 2006. – С. 54.

2. Ст. 20 УК Республики Азербайджан.

3. Ткаченко, В. Ответственность за хулиганство // Законность. – 2006. – № 7. СПС «Консультант Плюс». Раздел «Комментарии законодательства». Л. 2.

4. Чайченко, Г.М., Харченко, П.Д. Физиология высшей нервной деятельности. – Киев, 1981. – С. 207–208.

5. Криминология: учебник для вузов / Под ред. А.И. Долговой. – М., 1997. – С. 685–701.

6. Мы считаем приведенную формулу закона некорректной в сопоставлении со ст. 22 УК РФ. Благодаря такой формуле получается, что в случае психических расстройств, не исключających вменяемости, несовершеннолетний подлежит уголовной ответственности, а в случае отставания в психическом развитии – не подлежит.

**ИННОВАЦИОННЫЕ ФОНЕТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ПОЗИЦИЯХ САНДХИ
В АНАЛИТИЧЕСКИХ ФОРМАХ ТЮРКСКОГО ГЛАГОЛА
КАК ИНДИКАТОРЫ ЯЗЫКОВОЙ СЛОЖНОСТИ ***

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 15-04-00296 «Сложность языков сибирского ареала в диахронно-типологической перспективе».

Цель статьи – обобщение результатов исследования инновационных фонетических процессов в позициях сандхи в аналитических формах глагола трех тюркских языков алтае-саянского региона – чалканского, шорского и тувинского и интерпретация полученных данных в качестве индикаторов лингвистической сложности.

Актуализация проблемы языковой сложности и приобретение ею статуса одного из наиболее перспективных научных направлений обусловлены необходимостью переосмысления результатов изучения языков различной типологии в свете новейших достижений лингвистических и междисциплинарных исследований. В ходе дискуссии, развернувшейся в трудах Дж. Мак-Уртера, Эстена Даля, Элисон Рэй и Джорджа Грейса, Гэри Лупяна и Рика Дейла, Питера Традгила, а также в сборниках статей [1], была «...развенчана аксиома об одинаковой и неизменной сложности всех языков мира» [2] – языки можно не только ранжировать по степени сложности, но и измерить ее количественно [3]. Сложность может возрастать в процессе исторического развития языка [4].

Сложность как параметр языковой системы – количественно оцениваемая мера, определяемая числом элементов системы. Один из критериев оценки языковой сложности сформулирован Мак-Уртером [5]: фонемный инвентарь тем сложнее, чем больше в нем типологически маркированных фонем. Дж. Николз предложила список формально-количественных параметров, характеризующих как системную (парадигматическую), так и структурную (синтагматическую) сложность. Показателями структурной сложности являются: 1) количество комбинаций элементов на разных уровнях, случаи согласования, валентности и т.п.; 2) ограничения на употребление элементов и их сочетаний. Поверхностная же сложность – это произносительная длина языковых единиц при их употреблении в речи. В последних работах указывается на необходимость оперирования не только квантитативными оценками, но и квалитетическими возможностями, «с помощью которых можно определить уровень сложности отдельного грамматического явления» [6].

Анализ фонетических преобразований, происходящих в глагольных аналитических конструкциях (АК) чалканского, шорского и тувинского языков

в позициях сандхи, позволит выявить сходства и различия трех тюркских языков южносибирского региона по показателям поверхностной синтагматической сложности. При этом под сандхи мы понимаем, вслед за О.С. Ахмановой, позиционно обусловленные изменения звуков, возникающие на стыке словоформ – внешнее сандхи и на стыке морфем внутри словоформ – внутреннее сандхи [7]. Особенности фонации согласных в сандхиальных позициях необходимо учитывать как при изучении современного состояния звуковой системы, так и при решении проблем языковой ретроспективы и фонетической типологии.

На материале сибирских языков такое исследование впервые было выполнено В.В. Субраковой [8], показавшей, что в хакасском языке позиции внешнего анлаутного и ауслатного сандхи являются своеобразным маркером степени аналитизма [9]: если словосочетание осознается как свободное, то в анлауте 2-го слова или в ауслате 1-го функционируют долгие глухие фонемы [p]₂, [t]₂, [s]₂, [ʃ]^{''} (~ tʃ^{''}), [χ]₂, если же словосочетание стянулось в сложное слово, лексикализовалось, представляет собой аналитическую форму глагола, то в анлауте 2-го его компонента или в ауслате 1-го реализуются краткие фонемы [p]₁, [t]₁, [s]₁, [ʒ]^{''}, [χ]₁ в своих звонких или озвонченных аллофонах. Данная закономерность указывает на то, что позиции начала и конца слова маркируются долгими фонемами [p]₂, [t]₂, [s]₂, [ʃ]^{''} (~ tʃ^{''}), [χ]₂; если же позиция начинает осознаваться как позиция внутреннего сандхи – в случае лексикализации сочетания, – происходит чередование указанных фонем с краткими фонемами [p]₁, [t]₁, [s]₁, [ʒ]^{''}, [χ]₁ [10].

В работе используется транскрипционная система В. М. Наделяева [11], с уточнениями и дополнениями, внесенными его последователями [12].

Результаты аудитивного анализа бивербальных конструкций чалканского и шорского языков и соответствующих им тувинских трехкомпонентных деепричастных аналитических конструкций свидетельствуют как об общности процессов фонетических модификаций, сопровождающих процессы стяжения аналитических конструкций, так и о существенных различиях в степени и скорости этих преобразований.

Чалканские аналитические конструкции. Базой для исследования послужили экспедиционные материалы 2001–2004 гг., опубликованные в сборниках серии «Языки коренных народов Сибири» [13]. Выяв-

лены 12 деепричастных АК $Tv=n+V^{бсн}$: $Tv=(n)+тыт=$ 'лежать', $Tv=(n)+тур=$ 'стоять', $Tv=(n)+тьор=$ 'ходить', $Tv=(n)+оцур=$ 'сидеть', $Tv=n+сал=$ 'класть', $Tv=n+уй=$ 'посылать', $Tv=n+қал=$ 'оставаться', $Tv=n+ал=$ 'братъ', $Tv=n+пер=$ 'дать', $Tv=n+кел=$ 'идти к говорящему', $Tv=n+пар=$ 'идти от говорящего', $Tv=n+чық=$ / $щық=$ 'выходить' [14].

По степени слияния основного и вспомогательного глаголов (ОГ и ВГ) чалканские аналитические конструкции можно разделить на три группы.

1) АК с полным слиянием ОГ и ВГ: лексические компоненты АК утратили самостоятельность, стянувшись в одно слово с соблюдением правил фонотактики и подчиняясь закону чалканского сингармонизма; ВГ используется чаще в усечённой форме, чем в полной. Полное слияние ОГ и ВГ зафиксировано в трех АК: $Tv=(n)+тур=$ 'стоять', $Tv=n+уй=$ 'посылать', $Tv=(n)+тыт=$ 'лежать'. Например, в АК $Tv=(n)+тур=$ ВГ *тур-* – в усеченной форме: *-ты-*: *тыоқ топтым* [həxt̪p>t̪m] 'пересказываю=я' – *тыоқ то=п-ты=м* (< *тыоқ то=п тур=ды=м*), *огноптылар* [ʔn>n̪t̪l̪r] 'умели=они' – *огно=п-ты=лар* (< *огно=п тур=ды=лар*).

2) АК с частичным слиянием ОГ и ВГ: процесс стяжения нельзя считать завершённым, поскольку выравнивания по палатальной гармонии не происходит; ВГ может быть как в полной, так и в усеченной форме. Данная группа АК – наиболее многочисленная, включает 5 моделей: $Tv=n+сал=$ 'класть', $Tv=n+қал=$ 'оставаться', $Tv=n+ал=$ 'братъ', АК $Tv=n+пер=$ 'дать', $Tv=n+кел=$ 'приходит, прийти'. Например, в АК $Tv=n+сал=$ ВГ *сал-* отмечается как в полной форме: *пер салтыр* [p̪e:ɾ̪>s̪l̪t̪r] 'отдал=он' – *пер сал=тыр=* (< *пер=ип сал=тыр=*); *қаап салдым* [q̪a:p>s̪l̪d̪m] 'схватила=я' – *қа=ап сал=ды=м* (< *қа=ып сал=ды=м*), так и в усеченной: *үзген саан* [ʔy:ɾ̪e̪>s̪a:n] 'отучились=они' – *үзген са-ан=* (< *үзген=ип сал=ған*); *төлөн саам* [t̪ø'or>s̪a:m] 'решила=я' – *төлөн са-ам* (< *төлөн=п сал=ған=ым*). Согласный «л», оказавшись в интервокале или в препозиции к «ё», выпадает, полной редукции подвергается весь биконсонантный комплекс. В результате последующего стяжения двух вокальных компонентов образуется долгий гласный. Зафиксированы случаи сокращения или утраты вторичной долготы: в АК *эт саанар* [ʔət̪>s̪a:n̪r̪] 'сделали=они' – *эт=са-ан-ар* (< *эд=ип сал=ған=нар*) звук «а» полудолгий, в АК *суқ саам* [s̪oq>s̪a:m] 'спрятала=я' – *суқ=са-ам* (< *суғ=ып сал=ған=ым*) гласный «о» краткий.

3) АК без признаков слияния: не наблюдается процессов стяжения ОГ и ВГ, сохраняющих свою самостоятельность; ВГ используется в полной форме. Вторая по численности группа АК, представленная 4 моделями: $Tv=(n)+тьор=$, $Tv=(n)+оцур=$, $Tv=n+пар=$, $Tv=n+чық=$ / $щық=$. Например, АК $Tv=(n)+тьор=$ – усеченные формы для данного типа конструкций не констатируются. С точки зрения реализации законов чалканского сингармонизма глагольные компоненты АК $Tv=(n)+тьор=$ следует рассматривать как самостоятельные

словоформы, вокальные оси которых различаются по палатальному и лабиальному признакам: *савақтап тыорғанар* [s̪aʋl̪q>t̪p̪>h̪oɾq̪a:n̪r̪] 'дразнили=они' – *савақта=п тыор=ған=нар*; *агнап тыортон* [ʔn̪ə'ɑ̪ɾ̪.ø>øʋoɾʔ̪n̪r̪>h̪çø't̪'ə>n̪] 'охотился=он' – *анна=п тыор=тон=*; *келип тыорғаннар* [k̪e:l̪'ip̪>h̪oɾq̪a:n̪r̪>n̪l̪r̪] 'приезжали=они' – *кел=ип тыор=ған=нар*.

Шорские аналитические конструкции. Для исследования использовались примеры с АК из произведений художественной литературы, опубликованных в журнале «Огни Кузбасса» [15]. Все шорские конструкции можно разделить на три группы [16].

1) АК с абсолютной степенью стяжённости ОГ и ВГ. В конструкциях $Tv=p + одур=$, $Tv=p + ыс=$, $Tv=p + ал=$, $Tv=a + пер=$, *а(лын) + кел=*, *пар=*, *шық=* полностью устранена словесная пауза между ОГ и ВГ, бивербальный комплекс воспринимается фонетически как единая словоформа: *ызыбодурча* [ʔ̪y:z̪y̪=/b̪o:̪=d̪oɾ>h̪ç:ah̪] 'рассказывает', *перибодур* [p̪'e:ɾ̪'=/b̪o>:̪=d̪oɾ] 'передай', *пожадыбыстым* [p̪o:ʔ̪a:̪'=/d̪y̪=b̪y̪s̪'c̪=t̪m> ~ p̪o>ʔ̪a:̪'=/d̪y̪=b̪s̪'c̪=t̪m>] 'выпустил=я', *айланмысты* [ʔ̪l̪:j̪=l̪'an>=/m̪l̪s̪'c̪=t̪y̪] 'вывернул=он', *уңнабалдым* [ʔ̪o̪n̪=n̪l̪'=/b̪'ɑ̪l̪=d̪y̪m̪] 'узнал=я'.

2) АК с сильной степенью стяженности ОГ и ВГ. Звуковые реализации АК $Tv=(n) + пер=$, $Tv=(n) + кел=$, $Tv=(n) + пар=$, $Tv=(n) + сал=$, $Tv=(n) + тур=$, $Tv=(n) + қал=$ характеризуются полным отсутствием разделительной словесной паузы между ОГ и ВГ, весь БВК воспринимается как единое фонетическое слово, хотя в нем четко можно выделить основной и вспомогательный глаголы, например: *айтпер* [ʔ̪ɑ̪:j̪t̪p̪eɾ>] 'скажи', *айдап перди* [ʔ̪ɑ̪:j̪d̪ɑ̪ p̪eɾ>d̪'əʔ̪] 'сказала=она', *ашкел* [ʔ̪l̪ʃ'=>ʔ̪k̪:el̪] 'открыл=он', *турыккел* [t̪o:̪=g̪r̪p̪=>ʔ̪k̪:el̪] 'встав', *перкелип* [p̪eɾ>ə'ɑ̪ɾ̪.ø>øʋoɾʔ̪n̪r̪>h̪çʔ̪aɾ̪'=>ʔ̪k̪:e:̪=l̪'r̪:p̪] 'передав', *кирпарды* [k̪i̪r̪'p̪ɑ̪r̪=d̪y̪] 'вошел=он', *чайлыпартыр* [ʔ̪h̪ç:a:̪=ʔ̪l̪'p̪ɑ̪r̪=t̪'y̪r̪] 'расстелился', *тудунсалтыр* [t̪o:̪=d̪o̪n̪=>ʔ̪s̪:l̪l̪'>t̪'y̪r̪] 'держался, оказывается=он'.

3) АК со слабой степенью стяженности ОГ и ВГ. Для бивербальных комплексов $Tv=n + шық=$, $Tv=(n)+ көр=$, $Tv=(n) + чөр=$ свойственно сохранение слабой внешней словесной паузы между ОГ и ВГ. Конструкция не воспринимается как единая словоформа, компоненты БВК осознаются как два самостоятельных слова: *ундудыл шықты* [ʔ̪U>:̪n̪d̪U>=d̪y̪>l̪ ʔ̪'f̪:l̪=̪t̪y̪>] 'стали забываться=они', *айдып шықты* [ʔ̪ɑ̪>:̪j̪=d̪y̪>p̪ ʔ̪'f̪:l̪=̪t̪y̪>] 'заговорил=он', *кел шықты* [ʔ̪k̪e:l̪ ʔ̪'f̪:l̪=̪t̪y̪>] 'стало выглядывать=оно', *пар көрей* [p̪ɑ̪>r̪ k̪ø:̪=r̪'ej̪] 'схожу-ка=я', *чат көрең* [ʔ̪h̪ç:at̪ k̪ø:̪=r̪'ej̪] 'давай попробуем прожить'.

Тувинские аналитические конструкции. В статье рассматриваются примеры с аналитическими конструкциями, состоящими из трех компонентов, т.е. трёхкомпонентные деепричастные аналитические конструкции (ТДАК), соответствующие бивербальным деепричастным АК чалканского и шорского языков. В основу была положена

классификация АК, предложенная Л. А. Шаминой в работе «Аналитические конструкции сказуемого в тувинском языке» [17].

Все примеры ТДАК были распределены по трем классам в зависимости от расположения внешней (межсловной) паузы, которая, как показывает анализ АК по другим южносибирским тюркским языкам, играет важную роль в процессе фонетических преобразований (Уртегешев и др. (в печати)).

1) ТДАК, в которых межсловная звуковая пауза отсутствует: $V_1 + V_2 + V_3$. Такая АК воспринимается, фактически, как единое фонетическое слово, внешнее сандхи меняет статус и становится внутренним. Тем не менее процесс стяжения нельзя считать завершенным, поскольку выравнивания по палатальной гармонии гласных в АК 1-го класса не происходит: чаще всего один из трех компонентов реализуется с иной палатальной осью, чем два остальных. Наиболее продуктивны явления синтетизации в АК с вокальной осью, однородной и по ряду, и по огублению. АК этого типа представлены в приведенных примерах: *чыдып каап чоруур* [tʃːadɔp̚ k̚ːɑːp̚ tʃur̚] ‘отстающий (от жизни)’, *үнүп кээп турар* [yn̚ ʏk̚zːp̚ tʃːɨ̄g̚ɑ̄r̚] ‘выходили=они’, *шуужуп бар чыткан* [ʃːb̚l̚ˈɛ̄ʃ̚] ʊ̄z̚ ˈɛ̄r̚ɑ̄rt̚[at̚k̚ɑ̄n̚] ‘летели=они’, *дыннап чыдып калган* [tɨ̄n̚n̚ɑ̄p̚t̚ɑ̄p̚tʃːit̚q̚ɑlɔ̄q̚ɑn̚] ‘осталась слушать=она’, *дилеп туруп бергеннер* [t̚l̚ˈɛ̄r̚ˈɛ̄ːūg̚r̚ˈɛ̄r̚g̚ɛ̄n̚n̚ˈz̚r̚] ‘ищут=они’.

2) ТДАК с паузой между ОГ и ВГ: $V_1 \neq V_2 + V_3$. Аудитивно комплекс ВГ воспринимается как единое фонетическое слово, внешнее сандхи трансформировалось во внутреннее, что выражается в отсутствии внешней паузы между 2-м и 3-м компонентами АК. Например: *эдержип чоруп турганы-даа* [ʔɛ̄d̚ʒ̚r̚ɨ̄p̚] /≠/ tʃːǣr̚t̚ˈɛ̄ūg̚ɑ̄n̚l̚] ‘возможно, дружили=они’, *эглип чоруп орар-ла* [ʒ̚l̚ˈɨ̄r̚] /≠/ tʃːǣr̚ˈɔ̄β̚ɑ̄r̚ɑ̄l̚ˈɔ̄] ‘обратно поворачивая, идет=он’, *сөктүп кээп турар* [s̚ɔ̄k̚t̚ˈɨ̄p̚] /≠/ k̚ˈɛ̄ːp̚t̚ˈɛ̄r̚ɑ̄ /≠/ [ʔɑ̄r̚ˈɑ̄g̚ɑ̄n̚] ‘стали приезжать=они’, *ышкындырып бар чыткан* [ʃː...ʃ̚] ɨ̄ʃ̚k̚ɑ̄nd̚ɨ̄r̚ /≠/ p̚ɑ̄rt̚[at̚k̚ɑ̄n̚] ‘терялась (надежда)’, *алгып чоруй баар* [ʔɑ̄lɔ̄ɨ̄p̚] /≠/ tʃːˈɔ̄ɛ̄r̚ɨ̄-ɨ̄b̚ɑ̄r̚ [ʃːk̚ɑ̄ ɨ̄l̚ɑ̄j̚] ‘опустошаясь’, *базып кире бээр* [b̚ɑ̄ːz̚b̚p̚] /≠/ k̚ˈɛ̄r̚ˈɛ̄β̚ˈɛ̄r̚ˈɛ̄r̚] ‘войдешь (в дом)’, *эдертип чеде бээр* [ɛ̄d̚r̚t̚ɨ̄p̚] /≠/ tʃːˈɛ̄d̚ˈɛ̄β̚ˈɛ̄r̚] ‘повести’.

3) ТДАК с паузой между вспомогательными компонентами: $V_1 + V_2 \neq V_3$ {+ L}. Спецификой 3-го класса тувинских ТДАК является отсутствие межсловной паузы между ОГ и первым ВГ, это двухкомпонентное сочетание воспринимается как единое фонетическое слово, внешнее сандхи меняет статус и трансформируется во внутреннее. В то же время между вспомогательными глаголами отмечается внешняя продолжительная пауза, которая делит конструкцию на два комплекса: первый – $V_1 + V_2$, второй – V_3 .

При этом в одних примерах отмечается слияние (*озалдап каап турар улус* [ɔ̄z̚ɑ̄ld̚ɑ̄p̚ k̚ːɑ̄p̚] /≠/ t̚ˈūr̚[ʃːl̚us̚] ‘отстающие люди’), в других – примыкание постпозитивного слова ко второму вспомогательному глаголу (*чугаалап каап тургай сен* [tʃːūg̚ɑ̄l̚ɑ̄p̚ k̚ːɑ̄p̚] /≠/ t̚ˈūr̚ɑ̄j̚b̚[ʃːˈɛ̄n̚] ‘будешь рассказывать=ты’, внешнее

сандхи обретает статус внутреннего, 3-й компонент ТДАК и следующее слово также реализуются как единый фонетический комплекс.

Таким образом, в основе сандхиальных фонетических преобразований звукового облика АК в тюркских языках Южной Сибири лежат процессы десемантизации входящих в их состав глагольных форм, ослабления их статуса, что детерминирует устранение межсловных пауз с последующим слиянием компонентов АК в единое фонетическое слово, трансформацию позиций внешнего сандхи во внутреннее, реализацию ассимилятивных закономерностей, обусловленных вновь сформировавшимся фонетическим контекстом.

В чалканском языке почти во всех типах АК завершилось выпадение деэпричастного показателя ОГ вследствие утраты им информативности, устранена внешняя пауза, выполнявшая делимитативную функцию между компонентами АК. На стыке ОГ и ВГ происходит контактная регрессивная ассимиляция ауслаута ОГ по звонкости-глухости, выпадение звуков или звуковых комплексов в интервокале на стыке морфем с последующим стяжением соседних гласных в один долгий и утратой этой долготы. Значительно медленнее осуществляется сингармонизация – дистантная ассимиляция по палатальной и лабиальной рядности вспомогательных компонентов бивербальных конструкций, осложняя процессы их синтетизации.

В шорском языке существуют значительные ограничения на использование аналитических конструкций. Для фонетического облика АК с регулярно повторяющимися звуковыми изменениями наиболее характерны процессы озвончения глухих ауслаутных и анлаутных согласных, ассимиляции по назальности, выпадения компонентов слова, геминации согласных, фиксируемые в позициях сандхи. В АК с факультативно происходящими звуковыми изменениями преобразования затрагивают АК в тех случаях, когда к основному глаголу в отрицательной форме на -паан / -пан присоединяется вспомогательный глагол с инициальным глухим согласным: межсловная пауза устраняется, внешнее сандхи трансформируется во внутреннее, вследствие чего формируются фонетические условия для озвончения глухого анлаутного консонанта ВГ, оказавшегося в постсонантно-превокальной позиции.

В результате фонетического анализа тувинских трехкомпонентных деэпричастных аналитических конструкций было выявлено три класса единиц в зависимости от расположения внешней звуковой паузы.

Таким образом, в чалканском, шорском и тувинском языках зафиксированы различные стадии процесса синтетизации АК. Если в языке чалканцев во многих случаях стяжение аналитических форм привело к окончательной утрате ими прозрачности структуры, к невозможности вычленения вспомогательных глаголов, то в шорском выделение вспомогательных глаголов в БВК, аналитических по происхождению, не вызывает особых затруднений, несмотря на активное протекание процессов утраты лексическими компонентами АК самостоятельности, стяжения их в одно

слово с соблюдением правил фонотактики и подчинением законам шорского сингармонизма. В тувинском же языке процесс упрощения АК находится на более ранних этапах, уже пережитых чалканским и шорским языками

Анализ с позиций языковой сложности инновационных фонетических трансформаций, происходящих в аналитических формах тюркского глагола в позициях сандхи, позволяет заключить, что на линейном синтагматическом уровне реализуются одновременно два разнонаправленных процесса: существенное упрощение структуры АК, сокращение числа глагольных слов путем их стяжения при одновременном усложнении синтезированной словоформы вследствие увеличения количества ее морфологических и фонетических составляющих. Включаются механизмы компенсации, благодаря которым редукция кода на фонетическом уровне, снижение синтагматической сложности аналитических форм глагола возмещается усложнением поверхностного облика синтезированной глагольной словоформы. Линейное сокращение плана выражения находится в отношениях отрицательной корреляции с планом содержания, продуцируя процессы амальгамирования компонентов словоформ, затрудняя процессы морфологическо-

го и лексико-грамматического членения потока речи, осложняя ее восприятие.

Общей тенденцией для рассматриваемых языков является развитие системы АК по пути упрощения, последовательного сокращения количества лексических единиц и общей длины звуковой цепи, необходимых для адекватной трансляции смысла. Но в разных языках эти процессы осуществляются с различной скоростью в соответствии с закономерностями собственным имманентного развития, а также под интенсивным воздействием контактирующих тюркских языков саяно-алтайского региона. Если тувинские АК переживают 1-ю стадию синтезаций, то в чалканском этот процесс фактически близок к завершению; шорская же система занимает промежуточное положение. Выявленная закономерность свидетельствует о положительной корреляции уровня парадигматической сложности фонологических систем (наиболее сложная – в тувинском) и степени устойчивости языков. Фиксируемые в языках различия в степени лингвистической сложности являются своеобразными маркерами этнических и культурных границ, инструментами сохранения этнической идентичности.

Сокращения и условные обозначения

АК – аналитическая конструкция; **БВК** – бивербальная аналитическая конструкция; **ВГ** – вспомогательный глагол; **ОГ** – основной глагол; **ТДАК** – трехкомпонентная деепричастная аналитическая конструкция; **С** – согласный звук; **L** – слово; **Tv=** –

глагольная основа; **V₁, V₂, V₃** – глагольные компоненты АК; **/=** – внешняя (межсловная) звуковая пауза; **{}** – пре- и постпозитивное слово, не относящееся к ТДАК, но фонетически сливающееся с ним.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Miestamo, M.* Grammatical complexity in a cross-linguistic perspective // *Language Complexity: Typology, Contact, Change.* Amsterdam, 2008. – P. 23–41.; *Nichols J.* Linguistic complexity: A comprehensive definition and survey // *Language Complexity as an Evolving Variable.* Oxford, 2009. – P. 110–125.

2. *Мальцева, А.А.* Синтагматическая сложность глагольных словоформ в алюторском языке // *Сибирский филологический журнал.* – 2015. – № 4. – С. 230.

3. *Бердичевский, А.* Языковая сложность (Language Complexity) // *Вопросы языкознания.* – 2012. – № 5. – С. 101–124.

4. *Sampson, G.* A linguistic axiom challenged // *Language complexity as an evolving variable* / Ed. by G. Sampson, D. Gil, P. Trudgill. Oxford, 2009. – P. 1–18.

5. *McWhorter, J.* The world's simplest grammars are creole grammars // *Linguistic Typology.* 2001. Vol. 5, iss. 2–3. P. 213–310; *McWhorter J.* *Language Interrupted: Signs of Non-Native Acquisition in Standard Language Grammars.* Oxford: Univ. Press, 2007. – 304 p.

6. *Хомович, Н.В.* Особенности лингвистического подхода к определению языковой сложности грамматических явлений // *Лингвистика в XXI веке: новые векторы развития романо-германской филологии и методики преподавания иностранных языков.* – Пятигорск, 2016. – С. 249–257.

7. *Ахманова, О.С.* *Словарь лингвистических терминов.* – М., 1966. – С. 394.

8. *Субракова, В.В.* Консонантизм ниже-тейского говора сагайского диалекта хакасского языка: сопоставительный аспект: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Новосибирск, 2005. – С. 11–14.

9. *Курпешко, Н.Н., Широбокова, Н.Н.* Бивербальные конструкции с глаголами бытия в шорском языке. – Кемерово, 1991. – С. 8.

10. *Субракова, В.В.* Система согласных сагайского диалекта хакасского языка: сопоставительный аспект. – Новосибирск: ИД «Сова», 2006. – С. 212–213.

11. *Наделяев, В.М.* Проект универсальной унифицированной фонетической транскрипции (УУФТ). – М.; Л., 1960. – 68 с.

12. *Уртегешев, Н.С., Селютина, И.Я., Эсенбаева, Г.А., Рыжикова, Т.Р., Добринина, А.А.* Фонетические транскрипционные стандарты УУФТ и МФА: система соответствий // *Урало-алтайские исследования.* – М., 2009. № 1. – С. 100–115; *Уртегешев, Н.С.* Внутриязыковые фонетические процессы, влияющие на усложнение языка // *Языки и фольклор коренных народов Сибири.* – Новосибирск, 2015. – № 2 (выпуск 29). – С. 81–88; *Уртегешев, Н.С.* Фонетика чулымско-тюркского языка по записям 70-х годов XX века // *Урало-алтайские исследования.* – М., 2016. – № 1 (20). – С. 105–110; *Ознова, А.А., Тазранова, А.Р.* Аналитические конструкции в чалканском диалекте (в сопоставлении с алтайским литературным языком) // *Языки коренных народов Сибири. Выпуск 15. Чалканский сборник.* – Новосибирск, 2004. – С. 55–72.

13. Языки коренных народов Сибири. Вып. 7. Экспедиционные материалы. Ч. 1. – Новосибирск, 2003. – С. 141–189; Языки коренных народов Сибири. Вып. 13. Экспедиционные материалы. – Новосибирск, 2004. – С. 23–47; Языки коренных народов Сибири. Вып. 15. Чалканский сборник. – Новосибирск, 2004. – С. 144–175.

14. Селютина, И. Я., Уртегешев, Н. С., Рыжикова, Т. Р. Чалканские аналитические формы глагола: фонетические изменения в позициях сандхи // Языки коренных народов Сибири. Вып. 18. Аналитические структуры в простом и сложном предложении. – Новосибирск, 2006. – С. 216–234.

15. Огни Кузбасса. «Чедыген». Сборник произведений шорской литературы на шорском и русском языках. – Кемерово, 2007. – № 28. – 227 с.

16. Уртегешев, Н. С., Селютина, И. Я., Рыжикова, Т. Р. Шорские аналитические формы глагола: фонетические изменения в позициях сандхи // Языки коренных народов Сибири. Вып. 19. Развитие аналитических структур в условиях языковых контактов. – Новосибирск, 2007. – С. 87–109.

17. Шамина, Л. А. Аналитические конструкции сказуемого в тувинском языке // Языки народов Сибири. Вып. 2. – Новосибирск, 1995. – С. 23, 39, 37–38.

В. В. Субракова

АРТИКУЛЯТОРНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ МАЛОШУМНЫХ СОГЛАСНЫХ (КЫЗЫЛЬСКИЙ ДИАЛЕКТ)

При изучении звуковой системы кызыльского диалекта хакасского языка использовалась комплексная методика, включающая как собственно лингвистические методы фонологического анализа (метод аудитивного и визуального наблюдения экспериментатора; дистрибутивный анализ с применением критериев дополнительной и контрастирующей дистрибуции и свободного варьирования; метод минимальных пар, а также применялись приемы сравнительно-сопоставительного анализа). Выявление артикуляторных параметров малошумных согласных фонем кызыльского диалекта хакасского языка осуществлялось с применением соматического метода экспериментальной фонетики – статического рентгенографирования, который дает возможность выявить качественные характеристики согласных, являющиеся системообразующими и определяющими специфику артикуляционно-акустической базы кызыльцев в области консонантизма.

В данной статье анализируются настройки малошумных согласных фонем по данным двух дикторов – носителей кызыльского диалекта хакасского языка с применением соматического метода рентгенографирования, который дополнялся и уточнялся основателем Лаборатории экспериментально-фонетических исследований Института филологии СО РАН В. М. Наделяевым [1]. Использование метода рентгенографирования в исследованиях консонантных систем дает возможность получить полубъемное вертикальное изображение произносительного аппарата, позволяющее экспериментатору на основании объективных инструментальных данных определить активные и пассивные органы артикуляции и способ образования согласных.

Ранее в результате дистрибутивного анализа нами было установлено, что в кызыльском диалекте хакасского языка функционирует семь самостоятельных фонем [m], [l], [r], [n], [j], [q], [ŋ].

Ниже по результатам рентгенографических исследований подробно описываются настройки реализаций малошумных согласных фонем кызыльского диалекта.

Класс малошумных губно-губных согласных кызыльского диалекта хакасского языка представлен од-

ной фонемой [m], описание которой приводится ниже по результатам рентгенографических исследований.



Рис. 1. Рентгенограмма звука «m» в слове *хаадым ахатым* 'моя жена', д. 2

Класс малошумных переднеязычных согласных представлен тремя единицами: ротовыми фонемами [l], [r] и носовой фонемой [ŋ].

Переднеязычная ротовая фонема [l]

При произнесении *медиального пресонантного* звука «l» в составе *твердоярдной* словоформы *малты* *maltʰ* 'топор' на рентгенограмме (д. 1, рис. 2) зафиксирована следующая артикуляторная настройка: кончик языка и $\frac{1}{2}$ передней части спинки языка соприкасаются с лингвальным склоном передних верхних зубов и половиной дентального склона альвеол. Начиная с $\frac{4}{5}$ передней части и заканчивая серединой межзубочной части спинки языка констатируется поперечный прогиб по медиали, за которым следует подъем второй половины межзубочной части и первой половины задней части спинки, что обуславливает веляризацию настройки. Корень языка существенно оттянут к задней стенке фаринкса. Небная занавеска сомкнута с задней стенкой носоглотки, увула провисает, при этом кончик направлен к корню языка. По данным рентгенографирования, звук «l» квалифицируется как согласный переднеязычный *умереннодор-*

сальный дентально-альвеолярный веляризованный увуларизованный ртовый смычный; точная фонетическая транскрипция: «l = a¹/₂; 234 ¹/₂».



Рис. 2. Рентгенограмма звука «л» в слове **малты** maltъ 'топор', д. 1

Суммируя результаты рентгенографирования, фонеме можно дать следующее определение: **фонема [l]** – **согласная переднеязычная умереннодорсальная** (~ **сильнодорсальная**) **дентально-альвеолярная** (~ **дентально-переднетвердонебная**) **непалатализованная** в твердых слоговых формах, **слабо или умереннопалатализованная** в мягких слоговых формах, **смычная по медиали, билатерально-щелевая ртовая**.

Переднеязычная ртовая фонема [r]

При произнесении *финального* звука «г» в составе твердого слогового элемента **хур** хиг 'пояс' на рентгенограмме (д. 1, рис. 3) зафиксирован момент отстояния артикулирующих органов друг от друга. При этом активным органом является кончик и передняя часть спинки языка, сближенные с пассивным органом – верхней половиной лингвального склона резцов, дентальным склоном и вершиной альвеол. Все тело языка равномерно приподнято вверх к твердому и мягкому небу. Небная занавеска сомкнута с задней стенкой глотки, что свидетельствует о ртвости настройки; маленький язычок провисает, при этом кончик направлен к корню языка, но не соприкасается с ним. Корень языка слегка оттянут к задней стенке фаринкса. По данным анализа рентгенограммы, звук «г» определяется как *согласный переднеязычный (дрожащий) щелинно-преградный увуларизованный ртовый*.

Фонема «г» на рентгенограмме в *ауслаутной* позиции в составе *твердого* слогового элемента **аар** а:г 'пчела' (д. 1, рис. 4) произносится при взаимной активности кончика и передней части спинки языка с лингвальным склоном резцов, дентальным склоном и вершиной альвеол. Все тело языка приподнято к твердому и мягкому небу. Небная занавеска сомкнута с задней стенкой глотки, что свидетельствует о ртвости настройки; увула провисает, при этом кончик направлен к корню языка, но не соприкасается с

ним. Корень языка слегка оттянут к задней стенке фаринкса. Звук «г» констатируется как *согласный переднеязычный дрожащий щелинно-преградный увуларизованный ртовый*.

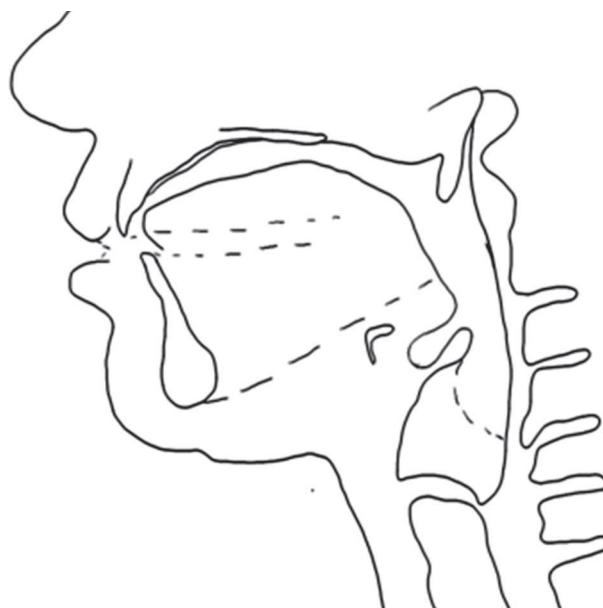


Рис. 3. Рентгенограмма звука «г» в слоговой форме **хур** «хиг» 'пояс', д. 1

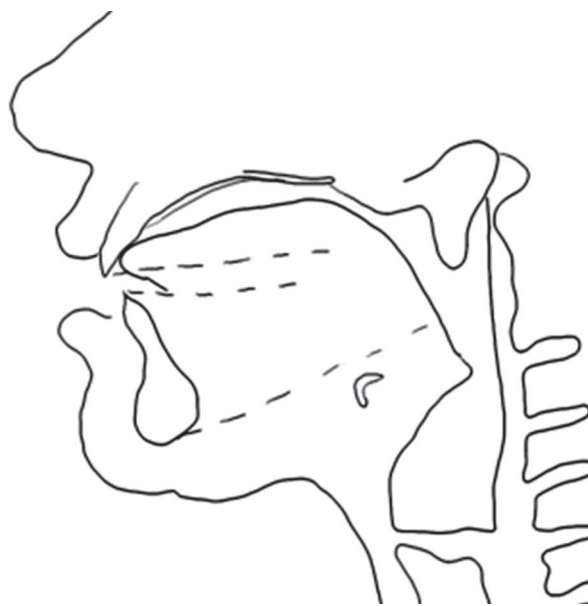


Рис. 4. Рентгенограмма звука «г» в слоговой форме **аар** а:г 'пчела', д. 1

По результатам исследования фонеме можно дать следующее определение: **фонема [r]** – **согласная переднеязычная альвеолярно-переднетвердонебная апикулярная мгновеннопреградная смычно-ударная (факультативно щелинно-ударная) по медиали билатерально-щелевая ртовая**.

Переднеязычная носовая фонема [n]

В настройке звука «п» в составе *твердого* слогового элемента **сан** sa sá:n 'число' на рентгенограмме (д. 1, рис. 5) активный орган – кончик языка и прилегающие ²/₃ передней части спинки языка – плотно смыкается с лингвальным склоном верхних резцов и

$\frac{3}{4}$ дентального склона альвеол. Корень языка сильно оттянут к задней стенке фаринкса. Небная занавеска находит в расслабленном состоянии. Она свисает в глоточный резонатор, приближаясь к корню языка, но не соприкасаясь с ним, – для настройки характерен одноканальный носовой выход воздуха. Звук «п» определяется как *согласный переднеязычный умереннодорсальный дентально-альвеолярный смычный носовой*.

При произнесении звука «п» на рентгено снимке в *интервокальной позиции* в составе *твердоядной* словоформы **таныш** тапъʃ ‘знакомый’ (д. 2, рис. 6) активными артикулирующими органами выступают кончик и передняя часть спинки языка, которая плотно смыкается с верхними резцами с лингвальной частью альвеол и дентальным склоном альвеол. Корень языка оттянут к задней стенке фаринкса. Небная занавеска находится в расслабленном состоянии и свисает в глоточный резонатор. Звук «п» охарактеризуем как *согласный переднеязычный дорсальный дентально-альвеолярный смычный носовой*.

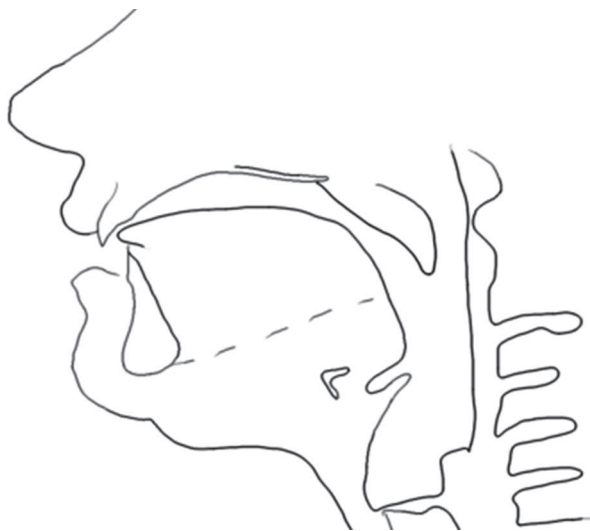


Рис. 5. Рентгенограмма звука «п» в словоформе **сан** ‘число’, д. 1

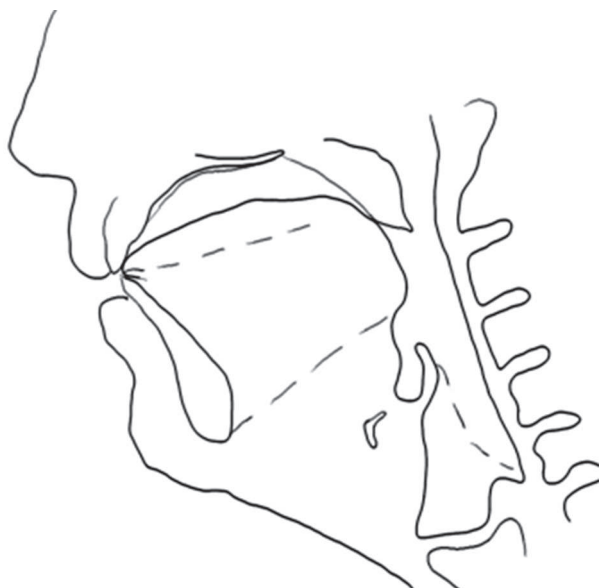


Рис. 6. Рентгенограмма звука «п» в словоформе **таныш** тапъʃ ‘знакомый’, д. 2

Суммируя результаты соматических методов исследования, фонеме можно дать следующее определение: **фонема [п] – согласная переднеязычная сильно- или умереннодорсальная дентально-альвеолярная, в мягкорядных словоформах слабопалатализованная, смычная носовая**.

Класс малошумных среднеязычных согласных представлен в кызыльском диалекта хакасского языка фонемой [j].

В реализациях фонемы [j] – звук «j» зафиксирован на рентгенограмме в составе *твердоядной* словоформы **йабал** jabal ‘плохой’, (д. 1, рис. 7) – щелевая преграда образуется в результате максимального подъема средне-межзубочной части спинки языка к первой половине твердого неба, при этом кончик языка находится на уровне краев передних верхних зубов, не касаясь их, на значительном удалении. Равномерный подъем языка в передней и средней частях спинки создает аркообразный резонатор в передней части ротовой полости. Продвижение корня языка вперед со значительным продольно-медиальным прогибом увеличивает задний ротово-глоточный резонатор с акустическим эффектом мягкости. Начиная с середины спинки и заканчивая последней третью корня языка фиксируется продольно-медиальный прогиб, постепенно расширяющийся и достигающий максимума на первой трети корня языка. Небная занавеска плотно прилегает к стенке фаринкса, перекрывая выход воздуха через носовой канал. Данные рентгенографирования позволяют определить звук «j» как согласный *среднеязычный переднетвердонебный щелевой ротовой*.



Рис. 7. Рентгенограмма звука «j» в слове **йабал** jabal ‘плохой’, д. 1

По итогам рентгенографирования фонеме можно дать следующее определение: **фонема [j] – согласная среднеязычная передне-, средне- или заднетвердонебная плоскощелевая ротовая**.

Класс малошумных **заднеязычно-язычковых** согласных представлен в кызыльском диалекте хакасского языка двумя единицами: ртовой фонемой [G], реализующейся в заднеязычном слабосмычном аллофоне «q» и носовой фонемой [ŋ].

Заднеязычно-язычковая ртовая фонема [G]

На рентгено снимке в **финальной позиции** в **твердоярдном** слове **таг** táG ‘гора’ (д. 1, рис. 8) аллофон «q» произносится при взаимной активности увулы, ненапряженно оттянутой к корню и верхней трети корня языка. Между языком и увулой образуется щель. Корень языка сильно оттянут к задней стенке фаринкса. Маленький язычок верхней половиной сомкнут с задней стенкой носоглотки – это определяет ртовую настройку звука. Кончик языка приближен с лингвальным склоном нижних резцов. Губное отстояние больше зубного, что указывает на неогубленность артикуляции. Звук определяется как *увулярный корнеязычный щелевой ртовый неназализованный неогубленный согласный*.

Твердоярдный аллофон [G] зафиксирован на рентгено снимке в словоформе **улуг** uluу ‘большой’ (д. 1, рис. 9). Шумообразующая щель образуется сближением междуточной части спинки языка с серединой второй половины твердого неба. Кончик языка, втянутый в тело языка и отстоящий от основания нижних резцов на значительное расстояние, занимает нижнее положение в полости рта. Все тело языка сжато по горизонтали и поднято вверх к условной границе между твердым и мягким небом в форме «кулачка». Надгортанник находится на значительном расстоянии от корня языка. Небная занавеска сомкнута с задней стенкой носоглотки.

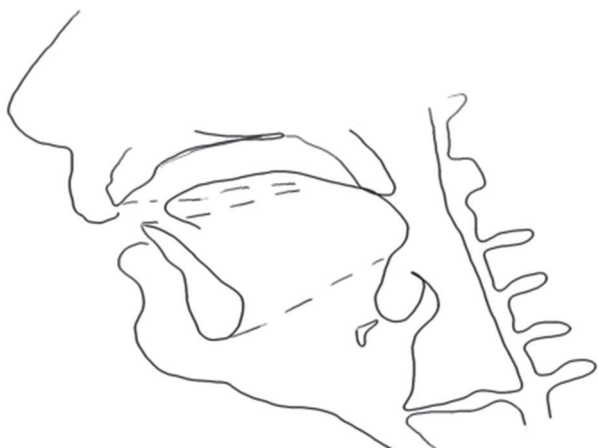


Рис. 8. Рентгенограмма звука «q» в слове **таг** ‘гора’, д. 2

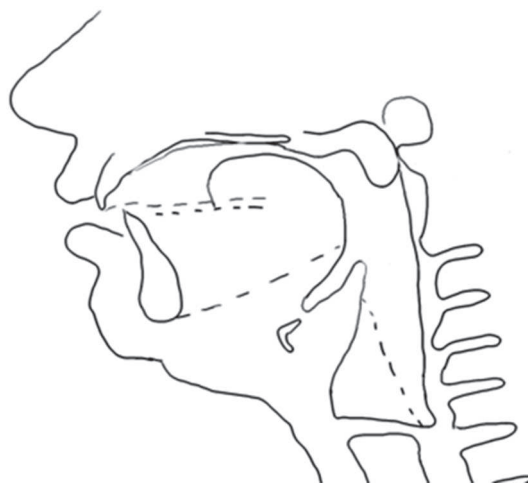


Рис. 9. Рентгенограмма звука «q» в слове **улуг** uluу ‘большой’, д. 1

Суммируя вышеописанное, фонема [g] в твердоярдных словоформах характеризуется как **увулярная корнеязычная**.

Итоги анализа позволяют охарактеризовать **фонему [G]** в твердоярдных словоформах как **согласную увулярную корнеязычную щелевую ртовую неназализованную неогубленную**; в мягкорядных словоформах – как **межзубную заднеязычную заднетвердоярдную плоскощелевую смычную неназализованную**.

Заднеязычно-язычковая носовая фонема [ŋ]

В процессе производства **финального** звука «ŋ» в составе **твердоярдной** словоформы **аң** aŋ ‘зверь’ на **рентгенограмме** (д. 2, рис. 10) все тело языка сильно оттянуто назад и приподнято вверх; кончик языка отстоит от режущей поверхности нижних резцов. Взаимоактивными органами являются, с одной стороны, задняя часть спинки и верхняя треть корня языка; с другой стороны, мягкое небо и увула полностью. При этом небная занавеска совмещает две функции: образует смычку с языком и открывает доступ воздуху в носовую полость. Звук «ŋ» является *согласным увулярным заднеязычным смычным носовым*.

В процессе артикуляции аллофона «ŋ» в **мягкорядной** словоформе **миң** mi:ŋ ‘мой’, зафиксированного рентгенографически (д. 1, рис. 11), шумообразующая преграда образуется междуточной частью спинки языка, смыкающийся с концом твердого неба. Кончик языка оттянут от основания нижних резцов, все тело языка отодвинуто назад и поднято вверх. Небная занавеска приопущена, увула провисает в глоточном резонаторе, не смыкаясь со стенкой фаринкса, что способствует выходу воздуха через носовую полость. Надгортанник не смыкается с корнем языка и далеко отстоит от задней стенки глотки.



Рис. 10. Рентгеносхема звука «ɟ» в словоформе **аң** 'зверь', д. 2



Рис. 11. Рентгеносхема звука «ɟ» в словоформе **мииң** 'мой', д. 1

Таким образом, на основании результатов рентгенографирования, фонему [ɟ] можно определить как согласную межзубноязычную-увулярную смычную носовую, реализующуюся в мягкорядных словофор-

мах в межзубноязычных заднетвёрдонёбных аллофонах, в твердорядных словоформах – велярно-увулярных заднеязычно-корнеязычных оттенках.

ДИКТОРЫ

1. Курбижекова Альбина Васильевна, 1956 г.р., образование среднее специальное, носительница кызыльского диалекта.

2. Тюндешев Геннадий Александрович, 1958 г.р., образование высшее, носитель кызыльского диалекта.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Наделяев, В.М.* Проект универсальной унифицированной фонетической транскрипции (УУФТ). – М.-Л., 1960. – С. 13–14; *Наделяев, В.М.* Палатографирование.

Методические заметки // Фонетика языков Сибири. – Новосибирск, 1984. – С. 21.

К.-М. Симчит

Н. Ф. КАТАНОВ И ТЮРКСКАЯ РУНИКА

Тюркологический мир знает про известный труд Н. Ф. Катанова «Опыт исследования урянхайского языка» [1], но пока мало кому известно про его дневник, который вел Н. Ф. Катанов во время своей экспедиции (1889). Он издан в 2013 г. под названием «Очерки урянхайской земли» [2]. Судя по записям, Н. Ф. Катанов на своем пути встретил неизвестные наскальные надписи, как он тогда предположил, «чудские», предков финнов. Не только Н. Ф. Катанов, но и вся Европа думала, что они финского происхождения. Шла своеобразная «охота» за руникой. За год до экспедиции Н. Ф. Катанова, в 1887–1888 гг., были организованы финские экспедиции из Археологического общества Гельсингфорса под руководством И. Р. Аспелина в Минусинский округ и за Саяны, на территорию современной Тувы. Основная цель экспедиций финнов состояла в поисках новых надписей «сибирского письма». Они искали на Енисее древнюю родину финнов.

Великое открытие Томсена и Радлова в 1893 г. поставили окончательную точку в этом вопросе. С тех пор прошло более века. Но с момента открытия ха-

касских памятников, сообщение Д. Г. Мессершмидта в 1721 г., до дешифровки прошло 172 года. Несмотря на то, что в научной литературе весь этот период достаточно подробно зафиксирован, оказывается, еще не все. Пришло время добавить к дотомсеновскому этапу тюркской рунологии имя и вклад Катанова.

Вернемся к самому знаменитому исследователю дореволюционной Тувы Н. Ф. Катанову и его экспедиции. Как упомянули выше, во время экспедиции его маршрут пересекся с надписями.

Он не только сделал заметки в своем дневнике, но и прорисовку неизвестных знаков.

Наскальных рунических надписей на территории Тувы не так много. После беглого сопоставления рисунков Н. Ф. Катанова и имеющейся в руках литературы по тюркской рунологии стало ясно, что это надписи на скале Хая-Ужу, кодификационный номер которых Е-24.

«Против устья Верхнего Ишхина мы спустились верхом к самому берегу Кемчика и тут на нескольких отвесно стоящих плоских скалах увидели рунические изображения, высеченные неглубоко, наподобие

животных и чудские (финские) надписи. Из живых существ высечены: 4 коня и 2 человека. Один конь представлен на рисунке 1, а человек – на рисунке 2.

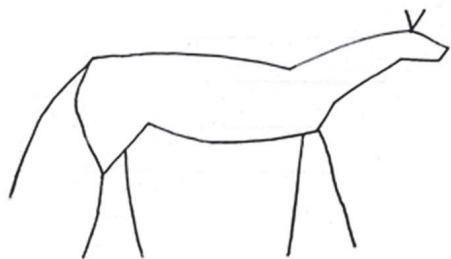


Рис. 1



Рис. 2

Затем обращает на себя внимание человеческое лицо, тоже неглубоко высеченное на верху плиты (см. рис. 3). С правой стороны этого портрета сделано подобие эпитафии (см. рис. 4). Круг, окружность которого украшена 13 руническими буквами, подпирается снизу углом, внутри которого поставлен как бы на могильной насыпи четырехконечный крест. Из 13 букв (рис. 4) одинаковы следующие: первая – с девятой и одиннадцатой, вторая – с седьмой и тринадцатой, шестая – с восьмой. Надо думать, что эта надпись состоит из фонетических знаков, а не иероглифических, каков китайский алфавит.



Рис. 3

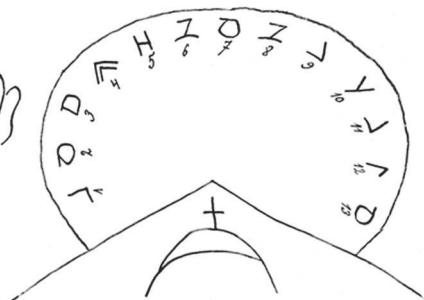


Рис. 4

С левой стороны портрета выбито гораздо глубже несколько фигур, представленных на рисунке 5. Одна похожа на русскую букву «С», другая – на перевернутую букву «А». На этой же отвесной скале встречаются во многих местах монгольские и маньчжурские слова, тоже высеченные неглубоко. Можно предположить, что они сделаны сравнительно в недавнее время, так как написаны без особенного видимого порядка и слишком неглубоко. Из монгольских слов близ портрета № 3 можно было ясно разобрать только два слова: «Бурхан» (Бог) и «сайн» (добрый).



На скале снизу вверх высечено много строк руническими (чудскими) буквами. Из этих букв представлены здесь наиболее прочно сохранившиеся и поэтому самые ясные. Со скалы взята одна строка,

наиболее отличающаяся от других. Из 36 букв этой строки сходны друг с другом следующие: первая – с четырнадцатой и восемнадцатой, шестая – с восьмой и пятнадцатой, девятая – с двадцать седьмой и тридцать первой, одиннадцатая – с двадцать первой, тринадцатая – с тридцатой, двадцать третья с двадцать пятой и тридцать третьей, двадцать седьмая – со следующими. Некоторые из букв весьма похожи на русские: 1, 4, 9, 11, 14, 18, 20, 21, 23, 25, 29, 31, 33 и 34. Эти буквы встречаются много раз и на других надписях (см. рис. 6)».



Общее графическое представление и скрупулезная историография по данному памятнику приведена в «Корпусе» Д. Д. Васильева [3]. Получается, памятник неоднократно издавался во многих альбомах. Вкратце остановимся на некоторых из них.

Затрагивает данную надпись и турецкий ученый Х. Н. Оркун в своей книге «Eski Türk Yazitları» [4]. Как он замечает, если енисейские надписи в основном эпитафии, то данный памятник полностью отличается от остальных. Так как Х. Н. Оркун сам не посещал данный памятник, он анализирует надпись, основываясь на радловском альбоме, где сравниваются копии Клеменца и копии финских изданий.

На основе трудов Радлова и собственных исследований, в т. ч. двух экспедиций – 1908 и 1948 гг., видный советский востоковед-тюрколог С. Е. Малов в 1952 г. выпускает сводное издание енисейских надписей (МЭПТ), где на 44 странице под номером 24 также затрагивает данную наскальную надпись [5]. Был ли он на этом месте, сказать трудно. В предисловии МЭПТ С. Е. Малов указывает, что он два раза работал с памятниками в Минусинском музее.

Так как эти два известных тюрколога-рунолога при анализе использовали одни и те же источники, то подход и результаты анализа у них примерно одинаковые.

В 1963 г. рассматривают данную надпись на уровне отдельных статей З. Б. Чадамба (в соавторстве с Д. М. Насиловым) «О надписи на скале Хая-Ужу» [6] и И. А. Батманов «Еще о надписи на скале Хая-Ужу» [7], опубликованные почти более полувека назад.

Возник вопрос: почему не изучен данный памятник одним из крупных современных тюркологов рунологов И. В. Кормушиным?

С момента открытия памятника остро стоит проблема сохранения данных надписей. Так как надписи выбиты не на стеле, а на выступах массивных скал, перевезти их в стеларий тувинского музея невозможно. Ввиду плохой сохранности памятника, как нам кажется, необходимо организовать палеографическую экспедицию к данным надписям для уточнения

состава знаков и чтения аутентичных текстов, а также найти и переиздать фотографии А. О. Гейкеля 1889 г. Мы считаем, что пришло время переиздать переводы

на русский язык дневников, альбомов И. Р. Аспелина, А. О. Гейкеля, Д. А. Клеменца и др.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Катанов, Н. Ф. Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. – Казань, 1903. – 1600 с.

2. Катанов, Н. Ф. Очерки урянхайской земли. – Абакан, 2011. – 384 с.

3. Васильев, Д. Д. Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея. – Л., 1983. – 127 с.

4. Orkun, H. N., Eski Türk Yazıtları. – Ankara, 1936. – С. 449–501.

5. Малов, С. Е. Енисейская письменность тюрков тексты и исследования. – М.-Л., 1952. – 118 с.

6. Арагачи (Чадамба), З. Б., Насилов, Д. М. О надписи на скале Хая-Ужу / Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. X. – Кызыл, 1963.

7. Батманов, И. А. Еще о надписи на скале Хая-Ужу // Труды Кызыльского пединститута. Вып. 3. – Кызыл, 1963. – С. 239–242.

Н. Ч. Серээдар

«ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ УРЯНХАЙСКОГО ЯЗЫКА» Н. Ф. КАТАНОВА – ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ ТРУД ПО ТУВИНСКОМУ ЯЗЫКУ

Мы отмечаем знаменательную дату – 155-летие со дня рождения выдающегося ученого-тюрколога Н. Ф. Катанова, автора труда «Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня», главного научного труда в научном наследии ученого. О научной экспедиции в «Урянхайский край» (Туву) в 1889 г., во время которой были собраны полевые материалы, ставшие основой труда «Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня» [1], сам Н. Ф. Катанов писал так: «Принимая во внимание то, что урянхайский (сойотский, сойонский или саянский) язык не вполне исследован – почти неизвестен, Императорская Академия наук и Императорское Русское Географическое Общество командировали меня в 1889 г. в Северную Монголию для более детального и основательного исследования языка, кстати, и быта урянхайского народа». Как известно, до Н. Ф. Катанова в 1861 г. впервые тексты на тувинском языке – две сказки, четыре песни – записал академик В. В. Радлов. Он провел всего четыре дня на западе Тувы, около озера Кара-Холь. Записанные им тексты впервые показали особенности дотоле неизвестного ученым тувинского языка, но не были подробно объяснены и комментированы.

«Опыт исследования урянхайского языка» занимает центральное место среди работ Н. Ф. Катанова. Крупные специалисты по тувинскому языку Б. И. Татаринцев, Д. А. Монгуш, Ш. Ч. Сат называют автора «Опыта» «основоположником тувинского языкознания, или тувиноведения». В этом фундаментальном труде (объемом около 1600 с.) дано детальное описание тувинского языка с привлечением сравнительного материала из большого числа (около 50) живых и мертвых тюркских языков и диалектов. В него вошли также образцы фольклора, словарь и обширная библиографическая литература о Туве.

Катанов в своем труде сформулировал следующие задачи: во-первых, показать грамматический строй одного из тюркских языков – урянхайского (тувинского) и, во-вторых, вопреки мнению некоторых ученых о финно-угорском происхождении урянхайского языка, доказать его принадлежность к тюркской семье языков, к «тюркскому корню». Обе эти задачи он блестяще решил.

Анализ структуры тувинского языка, его лексического состава дал возможность Н. Ф. Катанову научно доказать тюркское происхождение тувинского языка.

«Опыт» Н. Ф. Катанова впервые делает фундаментальное описание тувинского языка. Даже простое перечисление названий глав, а также их объема свидетельствует, как всесторонне и систематически исследовал Н. Ф. Катанов язык тувинского народа. Работа содержит следующие разделы: «Введение», «Часть первая. Учение о звуках», «Часть вторая. Учение о формах», «Часть третья. Употребление разных слов», «Часть четвертая. Составление предложений», «Часть пятая. Образцы народной словесности», «Часть шестая. Указатели» (в том числе «Указатель урянхайских слов» и «Библиографический указатель литературы об урянхайцах и их земле»). О содержании книги сам Н. Ф. Катанов пишет так: «Настоящая книга по содержанию распадается на несколько частей, именно на фонетическую часть, часть морфологическую и часть синтаксическую; к этой же книге я счел за благо приложить и образцы урянхайской народной словесности, извлеченные из материалов, печатающихся в издании В. В. Радлова, и состоящие из таких рассказов, сказок, шаманских молитв, загадок и песен, которые лучше всего характеризуют речь урянхайца» [2].

Обратимся теперь к анализу этого фундаментального труда. Дать всестороннюю характеристику «Опыту» Н. Ф. Катанова – дело нелегкое, поскольку это фундаментальная и всеохватывающая работа.

В нашем сообщении мы остановимся только на отдельных сторонах вопросов, рассматриваемых в «Опыте».

1. Одно из неоспоримых достоинств «Опыта» состоит в том, что в нем привлекаются данные почти всех живых и мертвых тюркских языков. Тем самым это исследование является первым значительным опытом сравнительного изучения тюркских языков российскими тюркологами.

Из двух аспектов «Опыта» – описательно-грамматического (собственно урянхайский язык) и сравнительного – современное значение этого труда Катанова определяется главным образом вторым – сравнительным. Параллели и соответствия, приводимые Катановым и резюмируемые в сопоставительных таблицах, не образуют собой сравнительной грамматики тюркских языков, тем более – сравнительно-исторической грамматики. Пространные иллюстрации того или иного факта грамматики урянхайского языка аналогичными явлениями из других языков тюркской группы имеют лишь одну цель: доказать, что «урянхайцы говорят вполне по-тюркски» и что фонетика и морфология в урянхайском языке «всцело тюркские». Однако «Опыт» Катанова, не являясь сравнительной грамматикой тюркских языков, содержит хорошо систематизированные материалы для сравнительной грамматики языков этой семьи. Именно эти особенности «Опыта» позволили ему, наряду с радловской «Фонетикой», заложить основы сравнительного изучения тюркских языков. Важно при этом отметить, что труд Катанова, охватывая собой не только фонетику, но также морфологию и частично синтаксис урянхайского и других тюркских языков, значительно расширяет, по сравнению с «Фонетикой» В.В. Радлова, наши представления об их грамматическом родстве.

2. Из всех подразделений традиционной грамматики Катанова, по его словам, «больше всего интересовала морфология языка». Морфологический раздел «Опыта» – «Часть вторая. Учение о формах» – представляет собой самую большую по объему часть книги. Деление всех разрядов слов урянхайского языка на три группы: 1) склоняемые слова; 2) спрягаемые слова, или глаголы; 3) неизменяемые слова и частицы – Катанов осуществляет в соответствии с арабской грамматической схемой, что еще и до работы Катанова было принято в русской тюркологической литературе [3]. Так, например, «Грамматика алтайского языка», грамматические идеи которой оказали сильнейшее влияние на последующие поколения тюркологов, в том числе и на П.М. Мелиоранского – наиболее крупного лингвиста-тюрколога предреволюционной эпохи, придерживалась такого же подразделения слов на разряды.

Н.Ф. Катанов очень скрупулезно описывает деривационные и словоизменительные аффиксы (суффиксы). Так, среди деепричастных форм он выделяет первую деепричастную форму – *п*, вторую деепричастную форму – *-каш/-кеш*, третью форму на – *а/-е*, четвертую – *-ала/-еле*. Сопроводительное деепричастие – *үдекчи*, а также деепричастие – *-бышаан*

/-бишаан не указаны Н.Ф. Катановым. Это неслучайно, поскольку аффикс *-бышаан* по происхождению сложный аффикс: *-мыш* + *-ган*.

3. Катанов уделяет много внимания и вопросам этимологии тувинской лексики. Ш.Ч. Сат справедливо отмечал, что Катанов «внес большой вклад в изучение словарного состава тувинского языка», в частности, «четко определил происхождение значительного количества слов в тувинском языке» [4]. Это был первый опыт этимологического исследования тувинского лексического состава.

4. Подробно описывая морфологию тувинского языка, в частности, его деливационную систему, Катанов делает немало интересных и важных наблюдений и уделяет внимание не только материальному составу словообразовательных морфем, но и их семантике, предвзято современные исследования в этом направлении. Например, он перечисляет: а) *окончания, служащие для образования существительных от существительных (уменьшительные-ласкательные суффиксы) -чык/-чик/-чак/-чек*; б) *окончания, служащие для образования имен прилагательных от существительных имен лыг/-лиг* – и попутно выделяет их основные семантические типы.

Посредством присоединения окончаний *-чык* – *-чик*, *-чук* – *-чук* образуются слова уменьшительные или ласкательные: *Хем* – *хем=чик*, *Терек* – *Терек=-чик*, *тыт-чык* – *кадын-чык*, *кырлаң-чык* – маленький перевал от *кырлан* – перевал, *капчык* – мешочек от *кап* – мешок, *бодаган-чык* – маленький верблюжонок от *бодаган* – верблюжонок и т.д.

Окончание *-ай/-ей* непосредственно к существительному прибавляется для образования ласкательных или уважительных слов и в других тюркских наречиях.

Граница между словообразованием и словоизменением не всегда ясна. Катанов выделяет прилагательные, обозначающие сходство или подобие: *койдег* – подобный овце, *кодандег* – подобный зайцу и т.д. В современном тувинском языкознании такие образования рассматриваются не как прилагательные, а как сочетания существительных с послелогом *дег*. Критерием служит негармоничность послелога *дег*.

5. В области словоизменительной морфологии Катанов исследует морфофонологические варианты аффиксов множественного числа и объясняет законы сингармонизма и ассимиляции. Он также дает перечень падежных окончаний: «Падежи, имеющие особые окончания, суть родительный, дательный, винительный, местный и исходный», – пишет он. Он не отмечает направительный падеж, что, естественно, вызывает вопрос о времени формирования этого аффикса как падежного. Вероятно, его переход из послелога в падежный формант в то время еще не завершился. На данном этапе в тувинском языке, кроме дательного падежа, который употребляется также и для обозначения направления действия, имеется, как в хакасском и шорском языках, еще специальный направительный падеж, тогда как в других тюркских языках дательный падеж одновременно является направительным, и направительный падеж отдельно не

существует. Формальным показателем этого падежа является послелог-аффикс, встречающийся в тувинском языке в двух фонетических вариантах: *-че/-же* [5].

Описывая падежи, Н.Ф. Катанов рассматривает сложные семантические оттенки падежей, например, чем отличается оформленный винительный от неоформленного винительного, какова позиция падежей, когда, в каких случаях имена существительные могут употребляться в неоформленном винительном падеже, какие значения передают падежи и т.д.: «Винительный падеж оформленный, т.е. с полным окончанием, употребляется вообще тогда, когда речь идет о предмете, определенном явно или мысленно, или когда говорящий, желая обратиться на него внимание слушающего, ставит на нем в речи логическое ударение: *Укту даарадым* – Я починила (известные) чулки, но *Ук даараар каат* – Женщина, починающая вообще всякие чулки; *Адымны* (вин.п.) *откарып көр* – Смотри за моим конем, давая ему траву (и) воду. Винительный падеж неоформленный, т.е. наружно предоставляющий чистую основу, употребляется вообще тогда, когда речь идет о предмете неопределенном и когда на него не обращается особого внимания: *Бистиң улус сал-биле кежер, кебе билбес* – Наш народ плавает на плотниках, но лодок (*кебе*) не знает. Имена собственные отдельных лиц, местностей, рек, озер и гор и местоимения, когда они не служат определениями, в винительном падеже неоформленном вообще не встречаются, но имена народов встречаются иногда в винительном падеже и без окончания: *Баян-Колду* (вин.п.) *кешкем*, *Моол* (вин.п.) *көрдүм* – Переплывши (реку) Баян-Кол, я видел монголов.

Катанов также делает перечень:

1) суффиксов, служащих для образования условного наклонения: *-за/-зе/-са/-се*;

2) суффиксов, служащих для образования повелительного наклонения;

3) суффиксов, служащих для образования изъявительного наклонения прошедшего совершенного времени;

4) суффиксов, служащих для образования неопределенного наклонения: *-арга*;

5) суффиксов, служащих для образования отрицательных глаголов;

6) изменений, которым подвергаются отрицательные глаголы;

7) сложений, служащих для образования изъявительного наклонения времен: настоящего, прошедшего несовершенного и будущего;

8) слов, служащих для образования сослагательного наклонения.

6. Особо хочется выделить его описание вспомогательных глаголов и их функций, которое не потеряло своего значения и в наше время. Особенно мы отмечаем тот факт, что для определения семантики бивербальной конструкции со вспомогательным глаголом он рассматривает аспектуальную семантику и лексического глагола – мысль в то время совсем неординарная. Н.Ф. Катанов выделяет вспомогательные глаголы *ыт-*, *каг=*, *тур-*, *чор-*, *чыт-*, *үн-*,

кал-, *бер-*, *бар-*, *кел-*, *бар-*, *ал-*. Он пишет: «Глагол *кел=*, присоединяясь к действительному или среднему глаголу, обозначает, что действие или состояние предшествующего ему глагола движется по направлению сюда – к лицу или вещи, о которой идет речь. Глагол «*тур*» в сложении с деепричастием на *-н* главного глагола придает последнему характер продолжительности, а в сложении с деепричастием на «*а*» – *е* – характер постоянства какой-либо привычки или явления: *Төжөк алдынга бажын суп турду* – (Он) уткнул свою голову под постель (и в таком положении пребывал некоторое время). Продолжительность пребывания в каком-либо действии или состоянии обозначается также глаголами: *олур*, *чыт* и *чору*, которые для этого получают в наст. времени формы: *олур*, *чыдыр* и *чор* и которые употребляются также в собственном значении именно для наст. вр.: *олуруп тур (сидит)*, *чыдып тур (лежит)* и *чоруп тур (ходит)*» [6]. Тем самым он намного опередил свое время. В настоящее время исследования в этом направлении ведутся и у нас в стране, и за рубежом. Достаточно отметить из зарубежных тюркологов работы Ларса Йохансона и Клауса Шенинга. В Сибири на материале тувинского языка изучает эту проблему д. ф. н. Л. А. Шамина.

Можно добавить, что в значении вспомогательного глагола «быть» употребляется также *тур-* – стоять, существовать, жить. *Тур-* приставляется непосредственно к сказуемому, при нем ставятся и связки, например, *кылган-тур-бен* (я емь делавший, делал).

Интересны наблюдения Катанова об управлении падежами в сложных глаголах. Н.Ф. Катанов пишет, что из компонентов составных глаголов функцию управления носит только основной глагол: «В сложных глаголах винительным, местным, дательным, исходным падежами управляет не вспомогательный глагол, а главный, стоящий в деепричастной форме: 1) *Эдимни чодуп алдым* – (Я) вытер себе сапоги; 2) *Ол ашшак урук-биле өкпени алган* – Тот старик укрючиной подцепил легкие. В этих примерах слова, стоящие в винительном падеже, зависят: *эдимни* (1) от *чот*, *өкпени* 2) от *ил-*, *оолду* (3) от *тут-*, *караан*; 4) от *кырбала* и *далганны* (5) от *чи-*».

7. В главе «Употребление слов и частиц неизменяемых» Н.Ф. Катанов их определяет как «слова, соответствующие русским предлогам». К ним в частности относятся послелоги: *биле*, *учун*. И снова следует очень подробное исследование семантики сочетаний этих послелогов со знаменательными словами. Н.Ф. Катанов отмечает все семантические значения послелогов: «Орудие, средство, способ или образ, коими производится какое-либо действие или состояние» для послелога *учун*. Он постоянно сравнивает факты тувинского и русского языков (как языка описания). Послелоги он сравнивает с предлогами русского языка. «Частицами, соответствующими русским союзам», он называет частицы *бе*, *-л/-ле*, *-даа*, *-ем*. Последняя, «приставляемая обыкновенно к повелительному наклонению второго лица ед. или мн.ч., придает ему характер мольбы или просьбы». В качестве вспомогательных глаголов

в урянхайском наречии употребляются также: *эмес* и *эбес* – не будет, *эрги* и *эрти* – было, *тур* – есть.

8. До сих пор не утратили своего значения и его наблюдения в области синтаксиса, хотя, как он сам пишет, синтаксис не был в центре его внимания: «Будущий исследователь урянхайского языка путем внимательного наблюдения, быть может, детальнее разработает и синтаксическую часть моего труда, на которую я мало обратил внимания, ибо меня больше всего интересовала морфология языка».

Проиллюстрируем его описание функций падежей на примере винительного падежа.

В частности, он выделяет экспрессивный винительный падеж: «В винительном падеже ставится имя или причастие с местоименным аффиксом или без него, когда нужно выразить удивление свойству или состоянию какого-нибудь предмета, причем часто к такому винительному падежу прибавляется слово *ары*. Примеры: (вин. п.) Как пригожа эта девица!».

Далее он пишет о функциях винительного падежа: «Прямое дополнение от слов отвлеченных и слов, обозначающих не отдельные предметы, а целый род их, в особенности когда глагол и имя так тесно связаны по значению и по месту в предложении, что составляют как бы одно неразрывное целое понятие, очень часто и не обозначается окончанием винительного падежа, если же имя, составляющее с глаголом одно понятие, почему-либо должно быть отделено от него другим словом, то оно принимает окончание винительного падежа».

Продолжительность деятельности и мера пространства при глаголах средних и других, как дополнение, обозначается винительным падежом неформленным: *Хам ийи-даа хонук хонар* – Шаман ночует даже двое суток.

Винительный падеж ставится также в зависимости от слов: куда и куда-то – вниз (по), *өрү* – вверх (по) и туба – по направлению (к). *Бир кемни (вин. п.) куда-то падып парган* – Он пошел вниз по одной реке. Винительный падеж в этих примерах мог бы быть и неформленным, если бы речь шла о неопределенном предмете».

Винительный падеж может стоять в зависимости от некоторых глаголов, средних по-русски, но действительных по-урянхайски: 1) *де-* и *ди-*, *айт-* – говорить о ком (винит. оформл.) как о ком (вин. неформлен.), обращаться к кому с речью, *ти-* называть что чем, напр.: *Сени ноян диди* – Он говорил о тебе как барин, назвал тебя барином; 2) *ада-*, *нда-* – называть кого (вин. оформлен.) кем (вин. неформлен.), напр.: *Бисти оор деп адады* – Назвал нас ворами; 3) *сагын-* – скучать или думать о ком или чем, напр.: *Чуртумну сактып тур мен* – Я скучаю по своей стране; 4) *дыңна* – слышать о ком или о чем (вин. п.): *Эдин чибес аңны дыңнабаан бен* – Про зверя, мяса которого бы не ели, я не слыхивал; 5) *мын-* и *мун-* – садиться верхом на кого или что, *мындыр* и *мундур* – садить верхом на кого или что, напр.: *Адымны мынып чоруду*; 6) *аш-* – переваливать через что, напр.: *Көгей сыны ажып баты* – Он перевалил через хребет Хугей, спустился (в долину); 7) *кеш-* – переплывать,

переходить и переезжать через что, напр.: *Улуг кемни кешкен ат көбей тур* – Лошадей, переплывавших через Улуг-кем, много; 8) *чуртта-* – жить где? (вин. п.) или населять что?, напр.: *Моол черин чурттаан улус* – Люди, живущие в Монголии; 9) *эрги-* – ехать, идти или плыть кругом чего (вин. п.), напр.: *Черни Майдыр бурган эргип тур* – Вокруг земли ходит бог Майдари.

9. Групповая флексия также стала предметом его внимания: «Если по-русски подряд следует несколько слов в винительном падеже, то по-урянхайски окончание винительного падежа принимает только последнее слово: *Сын мыйгакты, дилги бөрүнү, киш усту кырып турду* – Он истреблял маралов самцов (и) самок, лисиц (и) волков, соболей и рысей (стоящие тут слова *сын*, *дилги* и *киш* – в винительном падеже неформленном)».

10. Очень большое внимание обращает он на управление глагола.

Дополнением может быть всякое склоняемое слово, и ставится оно обыкновенно раньше того слова (глагола), от которого зависит, а не после него, как в русском языке; если же управляющее слово, т.е. глагол, сложное, то дополнение зависит в нем не от вспомогательного глагола, а от главного, стоящего в дееспричастной форме. Если дополнение узнается лишь по смыслу, например, когда оно стоит в падеже неформленном, то оно полагается обыкновенно перед самым глаголом (сказуемым), но если ради логического ударения на других словах оно должно быть поставлено прежде них, то перед глаголом ставится не дополнение, а другое слово, на которое в речи хотят обратить внимание; вообще же, в спокойной речи из нескольких дополнений в предложении ближе всех к сказуемому ставится прямое дополнение, т.е. стоящее в винительном падеже, а косвенные дополнения, т.е. стоящие в других падежах, полагаются дальше от сказуемого.

В заключение моего краткого анализа труда Н.Ф. Катановым хотелось бы подчеркнуть тот факт, что хотя со времени посещения им Тувы прошло более 128 лет, а со дня выхода его «Опыта» 114 лет, актуальность описания тувинского языка этой книгой не утрачена.

Профессор Н.Ф. Катанов желал, чтобы его труд по тувинскому языку не оставался единственным, чтобы дальнейшим всесторонним изучением тувинского языка занялся более широкий круг исследователей. Его желание исполнилось. В настоящее время исследуются многие стороны тувинского языка. Выполнен и опубликован целый ряд научных трудов и статей. К ним относятся труды старейшего советского тюрколога-тувиноведа, профессора А.А. Пальмбах по фонетике тувинского языка, интересные и скрупулезно исследованные работы по грамматике крупного специалиста (крупного тюрколога или крупного исследователя по тувинскому языку) Д.А. Монгуша, словари под редакцией Д.А. Монгуша, разносторонне исследованные работы по лексикологии, «Этимологический словарь тувинского языка» выдающегося ученого Б.И. Татаринцева, работы Г.Ф. Бабушкина, З.Б. Чадамба, Е.Б. Салзынмаа, К.Х. Оргу,

М.Д. Биче-оола, Я.Ш. Хертека, К.Б. Март-оола, К.А. Бичелдея, Ч.М. Доржу, М.Б. Мартан-оола и др. Значительным вкладом в научное изучение тувинского языка явился труд Ф.Г. Исхакова, А.А. Пальмбаха «Грамматика тувинского языка» под редакцией Е.И. Убратовой.

Новосибирская школа готовит очень много тюркологов: К.А. Бичелдей по фонетике под руководством В.М. Надеяева, М.В. Бавуу-Сюрюн по сложному предложению, Н.Ч. Серээдар по простому предложению, Н.Я. Сагаан по локальным падежам под научным руководством проф. М.И. Черемисиной, Б.Ч. Ооржак по наклонению под научным руководством д.ф.н. Н.Н. Широковой, Ч.С. Ондар по аналитическим конструкциями под научным руководством д.ф.н. Л.А. Шаминой, И. Дамбыра, С. Кечил-оол по фонетике под научным руководством д.ф.н. И.Я. Селютиной

и др. Большую научную работу по тувинскому языку проводит сектор языка ТИГПИ, а также кафедра тувинского и общего языкознания. В настоящее время ведется работа над толковым, этимологическим словарями. Требуются исследования в области синтаксиса тувинского языка.

Все эти исследования базируются во многом на трудах Катанова, они продолжают работу, начало которой положено в фундаментальном исследовании «Опыт».

Благодаря трудам этого великого тюрколога тувинский язык стал доступным многим тюркологам мира. Невозможно переоценить и практическое значение «Опыта» Н.Ф. Катанова. Он играл самую важную роль в деле создания тувинской письменности, составления различных словарей, справочников и учебников по тувинскому языку.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Катанов, Н.Ф. Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. – Казань, 1903. – 487 с.
2. Там же. – С. 6–129, 131–763, 765–932, 934–1053.
3. Там же. – С. 130–763.

4. Сат, Ш. Ч. Н.Ф. Катанов – выдающийся исследователь тувинского языка // Труды Кызыльского педагогического института. Вып. 3. – Кызыл, 1963. – С. 49.
5. Исхаков, Ф.Г., Пальмбаха, А.А. Грамматика тувинского языка. – М., 1961. – С. 138.
6. Катанов, Н.Ф. Указ. соч. – С. 875.

М. Д. Чертыкова

ЯЗЫКОВАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ЭКСПЕРИЕНТАЛЬНОГО СТАТУСА ВОСПРИЯТИЯ (на материале хакасского языка)

Цель статьи – выявление различных уровней моделирования экспериентального статуса восприятия и описание семантики и функционирования хакасских перцептивных глаголов в аспекте осмысления феномена человека.

В человеческом обществе существуют разнообразные виды деятельности, которые в целом представляют совокупность отношений человека и окружающего мира. «Восприятие есть процесс взаимодействия субъекта с объектом, причем такого, при котором изменяется состояние различных систем человека, а объект остается неизменным. Так как это взаимодействие носит активный характер, то воспринимающего человека можно рассматривать как субъекта деятельности, учитывая специфику этой деятельности как субъекта восприятия. Восприятие с точки зрения деятельности можно также рассматривать как частный случай познавательной деятельности. Психологические аспекты субъекта познания охватывают проблемы сознания, чувственного познания и мышления [1]. К сказанному следует добавить, что восприятие является промежуточным периодом между действительностью и обработкой человеком или иным живым существом (животным, растением) полученной информации. В момент восприятия субъект находится в процессе обработки перцептивных данных, далее информация в зависимости от ситуации определенным образом передается на следующие стадии его деятельности: физической, эмоциональной, поведенческой, речевой или др. Такие концепты,

как «восприятие», «субъект», «объект», исследуются в различных областях науки и истолковываются с психологических, философских, литературоведческих, лингвистических и других позиций. Обычно семантика субъекта понимается широко, он может быть одушевленным или неодушевленным, единичным или собирательным и т.д. В роли субъекта при глаголах восприятия выступают не только люди, но и животные, птицы, а также неживая природа. В более широком понимании субъект, обладающий способностями воспринимать мир, именуется экспериентом, или экспериентером. В отличие от субъекта экспериент – это личность, наделенная психологическими, сознательными характеристиками. «Человек всегда является экспериентером, поскольку он всегда что-то ощущает, чувствует, видит, слышит и т.д. <...>. У любой ситуации, в которой человек участвует или которую он просто воспринимает в качестве наблюдателя, есть экспериентальный аспект или экспериентальный коррелят» [2]. В данной работе мы рассматриваем субъекта восприятия как личность, т.е. в качестве экспериента мы представляем, прежде всего, человека, имеющего способность воспринимать окружающий мир на основе своих физиологических данных. «Человек как субъект представляет собой целостность душевной жизни, интеграцию психических процессов, функций и свойств, включающую в себя само человеческое тело как первый уровень субъектного бытия человека и психосоциальную реальность. Субъект есть деятельностная

целостность, так как деятельность – основа интеграции психических свойств и функций. В то же время субъект – это и психосоциальная реальность, содержанием субъектного способа бытия является сама социальная жизнь человека» [3].

Некоторыми исследователями отмечается избирательный характер человеческого восприятия [4]. В поле зрения эксперимента попадают только те аспекты объективной действительности, которые для него интересны и новы. Например, отличаются восприятия реалий деревенской жизни у горожанина и сельчанина. У впервые оказавшегося в деревне человека будут активизированы все органы восприятия: он будет рассматривать деревенский быт, природу; прислушиваться к звукам; трогать интересующие его вещи и т. д. Но для местного жителя весь этот взгляд жизни привычен, поэтому его восприятие деревенского фона затушевывается, акцентируя его внимание на других аспектах реальности. М. С. Герасимчук при анализе ситуаций зрительного восприятия в текстах художественных произведений руководствуется фоновыми знаниями о субъекте восприятия, полученными ранее. Получается, что в итоге «играет роль не только физическая оценка субъектом объекта восприятия, но и культурные ценности, которые важны для субъекта, его национальное самосознание» [5]. Таким образом, в связи с этим акт восприятия (видения или слышания каких-либо фрагментов реальной действительности) может быть избирательным, субъективным в зависимости от интеллектуального или социального уровня субъекта: человек видит и слышит то, что хочет. Человек хоть и не может влиять на ход событий, которые он воспринимает, но извлекает из него то, что хочет видеть, слышать, осязать; обработка и интерпретация полученной информации происходит в индивидуальном порядке. Также восприятие для эксперимента может быть стимулом какого-либо действия. Не случайно в текстах выражение восприятия сказуемым или деепричастным оборотом может соседствовать (чаще предшествовать) сказуемому, описывающему основное действие. Такое описание исходит из того факта, что в действительности в результате акта восприятия каких-либо объектов затрагиваются те или иные способности и возможности эксперимента. Таким образом, процесс его восприятия взаимодействует с такими видами деятельности, как, например:

а) мыслительный: *Саша пірее өлім көрген полза, чуртазын наалап, хайраллап пілерчік, нееке* (Ат, 50) – Если бы Саша видел хоть одну смерть, он бы умел беречь и дорожить своей жизнью, наверное;

б) эмоциональный: *Атучах, ічезін көр салып, улам на сыдын позытча* (Х, 30) – Атучах, увидев [свою маму], еще сильнее стал плакать. *Тоңалчах апсах, аны истіп, улам на ээреп харлыхча* (Хх, 117) – Услышав об этом, старик Тоналчах закатывается смехом;

в) поведенческий: *Алыг хат! Тосханча көрпін алып, амды чахсы кізі поларга харасча* (Чкч, 238) – Глупая баба! Насмотрелась досыта, а теперь хочет (старается) быть хорошим человеком;

г) речевой: *Харол, тамахты айазында тутхлал көрпін, ситкіп көрлөп ала теен: «Пысхалах полтыр. Түрче турып алзын»* – Харол, потрогав зерно в ладонях и внимательно рассматривая, сказал: «Оказывается, еще не созрел. Пусть постоит еще немного»;

д) двигательный: *Акентай апсах, агас пастарын-зар харахсынын ала, чікім тағзар сыхчатхан* (Х, 70) – Старик Икентай, разглядывая вершины деревьев, поднимался на высокую гору.

Иногда в предложении может описываться несколько действий, следующих друг за другом: *Хатым, парып, тизіктең пахлабысхан, аңаң ұрұк парып, чүеур килген* (Хо, 24) – Моя жена пошла и заглянула в щель, затем прибежала, напугавшись.

Субъект при глаголах восприятия в предложении является обычно подлежащим, эту позицию занимает именная лексика антропоцентрической направленности.

Е. В. Падучева также [6] в семантике глаголов восприятия отмечает наличие компонента «фиктивное движение» [7]. При применении данного факта к хакасскому материалу мы выявили, что данный признак присутствует не во всех глаголах восприятия. К сказанному следует добавить, что «движение» в определенной стороне отражается и в интерпретации выражения места. В целом картина будет выглядеть так:

а) в семантике глаголов видения, смотрения (**көр-** «смотреть, видеть», **пахла-** «1) заглядывать через что-л. (окно, дырку и т. д.); 2) выглядывать из-за чего-л. (из-за дома, забора и т. д.)»; **харахта-** «зырить; всматриваться», **харах таста-** «смотреть, глядеть; соотв. русск. бросать взгляд; букв. бросать глаз») и др. движение взгляда направлено от субъекта к объекту и, соответственно, объект выражается в форме напр. п. *Хончыхтар, аалчыларны сахтап, аал тастындагы чолзар ла харахтапчалар* – Ожидая гостей, соседи все время всматриваются за околицу. *Чиит ооллар хыстарзар харанга харах тастапчалар* – Молодые парни украдкой поглядывают на девушек [8];

б) в семантике глаголов слышания (**ис-** «слышать», **истіл-** «слышаться», **тыңна-** «внимательно слушать; прислушиваться; подслушивать») движение звука направлено от источника к субъекту и, соответственно, место-источник обозначено исх. п. *Аал пазынаң көб истілче* – С окраины деревни слышна песня;

в) в семантике глаголов запаха (**чыста-** «нюхать, вдыхать», **чыстан-** «вонять, пахнуть, издавать запах», **чыс тарт-** «о животных; чувствовать запах; брать след; букв. тянуть запах») движение запаха идет от источника к субъекту, соответственно, место-источник обозначено исх. п.: *флаконнаң чыста* – «нюхать из флакона», *икафтаң чыстан* – «запах идет из шкафа», *чолдаң чыс тарт* – «брать след с дороги» и т. д.

Как свидетельствует наш материал, в конструкциях глаголов слышания и запаха источник конкретизируется редко;

г) в семантике только одного глагола вкуса (**тады-** «иметь какой-л. вкус») движение идет от объекта

к субъекту, а место выражается именем в местн. п. Логически здесь место может быть только одно – **аас** «рот» или **ахсы** с притяж. аффиксом «[его] рот»: *Ахсымда хомай тадыпча – У меня во рту неприятный вкус*. Остальные же сложные глаголы вкусового восприятия (**амзап көр-** «пробовать что-либо на вкус (чтобы определить его вкус или готовность)», **чип көр-** «попробовать поесть», **ызыр көр-** «попробовать откусить», **тайнап көр-** «попробовать пожевать», **ис көр-** «попробовать попить» и др.) исключают необходимость присутствия позиции места, поскольку внимание акцентируется на самом процессе.

Из хакасских глаголов восприятия лишь три парные единицы могут участвовать в диатезе, это глаголы с аффиксом страдательного залога (**ис-** «слушать, слышать» – **истіл-** «слышится»), возвратного залога (**көр-** «смотреть, видеть» – **көрін-** «виднеться, смотреться», **чыста-** «нюхать; приносиваться» – **чыстан-** «вонять, пахнуть, издавать запах»). Мы не будем анализировать глагол **көр-** с афф. страд. залога – **көріл-** «рассматриваться, обсуждаться», поскольку он не сочетается с позицией экспериента, при этом подразумевая множество авторов производимого действия, например, **сурығлар көріл-** «обсуждать вопросы». Подобный «диатетический сдвиг, т.е. изменение синтаксических позиций участников с заданными ролями, влечет вполне ощутимые различия прагматического порядка, которые можно представить как изменение коммуникативного (или синтаксического) ранга участников [Падучева 2004, с. 51]. В таких предложениях, наряду с изменением синтаксических участников, меняется и пропозиция. И в конструкциях, формируемых названными глаголами, меняются роли участников ситуации:

1а. *Чир-чайаанның хыстарын – хазыңнарны – өкерсініп көрчөм мин күннің деє* (Чкч, 257) – Я смотрю, любуясь, каждый день на березы – дочерей природы.

1б. *Халын тайгалар аралы чөріп, хустар табызын көп искем* (Хл, 48) – [Я] много ходил по тайге и слышал много песен птиц.

1в. *Адай хозан ізін таап алып, ибіркі кишини чыстап турыбысхан* – Собака, наткнувшись на след зайца, стала приносиваться к окружающему (букв. стала нюхать окружающий воздух). *Мин арыҗа сарсых азах чолларҗа чөрдөм, чахайахтар чызын чыстадым* – Я ходил по лесным тропинкам и вдыхал (букв. нюхал) запахи цветов. Здесь следует отметить, что глагол **чыста-** «приносиваться; нюхать» обычно выражает ситуацию, где субъектом выступают животные, по отношению к человеку он применяется, если только речь идет о «хороших, приятных» запахах.

В этих предложениях позиция экспериента (агенса) выражается именем в им. п. В предложении (1б) экспериент не называется, но его личное аффиксальное обозначение заключено в сказуемом – **искем** «[я] слышал».

2а. *Паза полбин, арса, тигірде Худай көрін парар тін, чоғар пахлапча ба хайдағ* (Чкч, 250) – Когда уже было неумогу, он смотрел на небо, как будто там покажется Бог.

2б. *Аарлығ үннер истілчелер, арығ сугны тіргізіп* (Хл, 84) – Слышны дорогие голоса, оживляющие

чистую воду. – *Табырах!* – *Сохының табызы пазох истілді.* – *Амох тас ымалахтандырағарға чөрбіс* (Хл, 88) – Быстрее! – послышался опять голос Сохы. – Сейчас мы будем скатывать камни.

2в. *Ибге толдыра перең чыстанча* – Перец пахнет на весь дом.

Как видим, в этих предложениях экспериент (агенса) уходит из описания ситуации, а ее главный участник, которому видно, слышно и чувствует запахи, синтаксически никак не выражен. Информация передается от имени говорящего (или, точнее, наблюдателя), который находится «за кадром» (термин Е. В. Падучевой). Известно, что формально семантика глаголов **көрін-** «виднеться, смотреться», **истіл-** «слышится», **чыстан-** «вонять, пахнуть, издавать запах» требует присутствия позиции субъекта в дат. п. Однако если имя в дат. п. стоит во 2 или 3 лице, допустимо присутствие третьего заглазного участника, который описывает поверхностную структуру ситуации, например: *Коляга ыраххы тағлар чахсы көрінче* – Коле хорошо видны дальние горы. В этом предложении экспериентом косвенно признается Коля. А третий участник свидетельствует то, что Коле хорошо видны дальние горы, но в данный момент он не может сообщить о том, что при этом чувствует (думает, говорит) Коля. Экспериент в 1-м лице как ед. ч., так и мн. ч. (*мин* «я», *нис* «мы») выглядит более естественным и органичным в ситуации, поэтому в ней не требуется присутствие наблюдателя «за кадром»: *магаа (ниске) көрінче (истілче, чыстанча)* «мне (нам) видно (слышно, пахнет)». Иногда экспериент может быть имплицитован и полностью исключаться из содержания высказывания: *Арыгда ағастар узурылчатханы истілче* – В лесу слышно, как рубят(ся) деревья. *Ограда тастында хамчылар ла сығырысчатханы истілчеткен* (Хл, 93) – За оградой был слышен только свист плетей. *Тураа толдыра наа ла нызырган пироғтарнаң чыстанча* – В доме пахнет свежеепеченными пирогами. В подобных ситуациях два действующих участника: субъект и наблюдатель, повествующий о происходящем событии. Здесь субъект скрывается в образе производимого им действия и вырисовывается из актуального смысла высказывания. В целом же в конструкциях глаголов **көрін-** «виднеться, смотреться», **истіл-** «слышится», **чыстан-** «вонять, пахнуть, издавать запах» акцентируется обозначение объектной направленности восприятия.

На наш взгляд, в ситуации восприятия роль экспериента (и наблюдателя) очень важна и значима, поскольку его наличие подчинено вопросу реконструкции всего механизма восприятия, поскольку «без воспринимающего нет и самой ситуации восприятия» [9]. Интерпретация экспериента соотносится не только с его восприятием окружающего мира, но и с психологическим и физиологическим аспектами его деятельности. Тем самым экспериент, обладающий способностью воспринимать, противопоставляется объекту, который наделен силой воздействия на него. Таким образом, можно говорить и о двойственном характере глаголов восприятия: субъективном и объективном.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ганзен. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://ddong.narod.ru/ganzen/index.htm> (дата доступа: 08.09.2016),
2. Кустова, Г. О типах производных значений с экспериентальной семантикой // Вопросы языкознания. – 2002. № 2. – С. 19.
3. Прохоров, А.О., Фахрутдинова, Л.Р. Переживание и бытие субъекта // Психология субъекта и психология человеческого бытия: коллективная монография / Под ред. В.В. Знакова, З.И. Рябикиной, Е.А. Сергиенко. – Краснодар: Кубанский гос. университет, 2010. – С. 328.
4. Падучева, Е.В. Динамические модели в семантике лексики. – М., 2004. – 608 с.; Герасимчук, М.С. Объект – ситуация в когнитивной модели зрительного восприятия в рассказах Бориса Екимова (циклы «Память лета» и «Житейские истории») // Уральский филологический вестник. Серия: Психолингвистика в образовании. – Вып. № 2. – 2014. – С. 44–48.
5. Герасимчук, М.С. Указ. соч. – С. 45.
6. Talmy, L. Toward a Cognitive Semantics. Vol. 2. Concept Structuring Systems. Cambridge (Mass.); L.: A Bradford Book: The MIT Press, 2000.
7. Падучева, Е.В. Указ. соч. – С. 232.
8. Чертыкова, М.Д. Лексико-семантические группы глаголов хакасского языка (глаголы со значением психической деятельности): учебно-методический комплекс по дисциплине: словарь-справочник. – Абакан: Издательство ФГБОУ ВПО «Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова», 2016. – 172 с.
9. Авдеевнина, О.Ю. Понятие субъект восприятия в антропологии языка и текста // Известия Саратовского университета. Серия: Филология. Журналистика. – 2011. – Т. 11. – № 2. – С. 8.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАТИВНЫХ ИСТОЧНИКОВ

Х – Туктешев, Н. Хыстагда. Повесть, чоохтар, хормачы ойыннар. – Агбан, 1977. – 110 с.

Хл – Хакас литературазы. 4 класс. – Абакан, 1977. – 140 с.

Чкч – Чарых кунниг чирим. Солнечный мой край. Сборник художественных произведений хакасских авторов / Сост.: А.Е. Султреков, Л.В. Челтыгмашева, Н.С. Майнагашева. – Абакан, 2007. – 348 с.

П. Е. Белоглазов

КОРНЕВЫЕ СЛОВА, ОБРАЗОВАННЫЕ ПРИСОЕДИНЕНИЕМ МЕРТВЫХ АФФИКСОВ В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ

В языке существуют такие понятия, как «корень» и «корневое слово». Для их разграничения нужно иметь в виду следующее: корень – это исторически реальное слово с самостоятельной семантикой, когда корень употребляется в языке как полноценная лексическая единица. По мере развития языка от корней образуются производные, выражающие новые реалии. Новая форма получает более активное употребление, ее производящая часть, то есть корень, наоборот, постепенно теряет самостоятельность и становится малоупотребительным. В некоторых тюркских языках он может сохраняться, в других же «сплавляется» с аффиксом в единое целое.

Например, в казахском глаголе **итер-** «толкать, отталкивать» [1] исторический корень омертвел, потерял свою самостоятельность, в других тюркских языках употребляется как слово: хак. **ит-** «толкать, отталкивать *кого-л., что-л.*; передвигать *что-л.* по поверхности *чего-л.*» [2], шор. **ит-** «толкать, отталкивать, двигать» [3].

Омертвевшие корни не исчезли бесследно. Корень лишился лишь лексической самостоятельности, но его звуковая оболочка продолжает жить в основе производных слов. Каждая вновь образованная форма может стать основой для дальнейшего словообразования.

Корневое слово – понятие статическое, в него входит корень, ныне лишенный лексической самостоятельности, и аффикс. Корневое слово обладает полноценной семантикой, в него включаются в основном исторически производные слова, которые неразлага-

емы в языковом восприятии современных носителей языка: хак. **айт-** «говорить, «говорить, рассказывать о чем-л.», хак. **үгрэн-** «учиться чему-л., учить, изучать что-л., усваивать знания, запоминать что-л...», хак. **паг** «веревка, бечевка...» [4] и т. д.

Процесс образования исторически производных, но неразложимых ныне в языковом восприятии корневых слов от корней происходил двумя основными путями: 1) морфологическим (посредством агглютинации аффиксов), 2) синтаксическим (посредством сочетания корней или корневых слов).

Морфологический способ реализуется в хакасском и других родственных ему языках в порядке агглютинации аффиксов к корню или основе. Агглютинация аффиксов является наиболее продуктивным средством в историческом развитии лексики. Исследование проблемы развития морфологическим способом связано с прослеживанием фонетического и семантического изменения ныне неживых корней или исторически производных основ, а также с выявлением исторической функции и изменения грамматического и семантического значения когда-то вполне продуктивных, но ныне мертвых аффиксов.

Морфологический способ развития корневых слов от корней или от исторически производных основ сопровождался присоединением ныне еще живых аффиксов или присоединением когда-то живых, но ныне совершенно непродуктивных мертвых морфем.

Рассмотрим исторически производные слова, образованные когда-то живыми, но ныне мертвыми (непродуктивными) аффиксами.

Мертвые именные аффиксы

Именной аффикс **-н**. В качестве имяобразующей отглагольной основы морфемы встречается в первых письменных документах, какими являются енисейские, а также в позднейших памятниках письменности. Это подтверждается тем, что в них, как и в современных живых языках, наряду с живыми глаголами, имеем образованные от них с помощью аффикса **-н** производные имена. Некоторые примеры:

1) Енис. (др-кир.), орх., др-уйг., совр. кир. и др. **кел-**, туркм. **гел-** «приходить, идти (сюда)», наряду с др-кир. (енис.), орх., др-уйг., совр. кир. и др. **келин**, туркм. и др. **гелин** «сноха» < «приходящая или та, кто приходит (в дом мужа)» [5].

2) Кир., алт. **саа-**, каз., тат. **сав-**, баш. **нав-**, туркм., уз. и др. **сағ-**, монг. **наа-** «дойти» и сравните образованное от него производное слово: кир., алт. **саан**, каз., тат. и др. **савын**, баш. **навын**, уз., туркм., аз. и др. **сағын** «дойное (животное)»; кир., алт. **саам**, каз. и др. **савым**, аз. и др. **сағым**, баш. **навум** «удой», монг. **сааль** «1) молоко, молочные продукты; удой; 2) удойность».

3) С помощью того же аффикса **-н** от ныне мертвого корня **са-** «считать» образовано имя **сан** «счет». В древнеуйгурском языке, наряду с глаголом-корнем **са-** «считать», зафиксированы производные от него формы **сан** «счет» и **сан-** «считаться», тогда еще аффикс **-н** был продуктивен. В древнеуйгурском языке от корня **са-** «считать» был образован синонимичный с **сан-** глагол **сақ-** «считать (полагать)». Все это говорит о том, что и корень **са-**, и аффикс **-н** рассматривались в словообразовательной системе языка эпохи М. Кашгарского как живые, продуктивные элементы лексики.

В современных тюркских языках основой словопроизводства служит исторически разложимое слово **сан** «счет», сравните производные от него слова в хакасском языке: **сана-** «1) считать, подсчитывать *кого-л., что-л.*; 2) вычислять; 3) признать *кого-л., что-л.*, считать *кем-л., чем-л.*»; **саннығ** «1) считанный, единичный; 2) численный, количественный»; **санчы** «счетовод; бухгалтер»; **санчығ** «счеты», **санам** «счет»; **санас** «расчет».

4) В современном хакасском языке имя **хуюн** «вихрь, смерч», в каз., кир. **қуйун**, алт. **куйун**, баш. **койон** «вихрь, смерч» и глагол **қуйук-** (каз., кир.) «заблудиться, исчезать; убежать неизвестно куда (от непогоды), погибнуть во время бурана, пурги; отбиться от стада» восходят к одной основе **куд/куй**, которая теперь мертва. Последнюю утраченную именную основу есть основание сопоставить с монг. **куй** «вихрь, смерч, сильный ветер». От утраченного имени в тюркских языках, возможно, был произведен глагол **куду** «пропадать без вести, исчезать, погибать (от непогоды)» в современном алтайском языке < ***куд+у**. Это подтверждается и приведенной выше формой **қуйун** «вихрь < **куду+н**, а также киргизским глаголом **қуйук-** «заблудиться, исчезать (от непогоды)» < **куйу+к**, где аффикс **-к**, вероятно, служил в свое время не в качестве словообразовательной, а залоговой морфемы со значением интенсификации; срав-

ните хака. **хыр-** «скоблить; брить», кир., алт., туркм., **кыр-** «скоблить», каз., алт. **кыр-** «брить (напр. бороду)», монг. **хиру-** «стричь (волосы)» < **хиру-га**, но хака. **хырых-** «стричь», каз., туркм., кир., алт. и др. **қыр-к-** «стричь (шерсть)» < **кыр+к**. От одной лишившейся ныне лексической самостоятельности основы в тюркских языках имеются два исторически производных слова: **қуйун** «вихрь» и **қуйук-** «исчезать, пропадать (от непогоды)», которые служат теперь базой для современного словопроизводства.

5) С помощью словообразовательного аффикса **-н** создан ряд имен прилагательных, в том числе:

а) хака. **чағын**, каз., кир. **жақын**, уз., туркм., тат. и др. **йақын**, аз. **йахын** «близкий; близко», где основой является ныне мертвый, но живой еще в древнеуйгурском и древнетюркском языках глагол **йақ-** «приближаться, близиться». Этот же корень содержится в хакасском **чағда-** «приближаться, подходить». Судя по лексической самостоятельности глагола **йақ-** «приближаться» и по бытованию, наряду с этим, производного **йақын** «близкий», в древнеуйгурском языке аффикс отглагольного имени **-н**, вероятно, еще не осознавался как мертвая морфема. По крайней мере, ее продуктивность чувствовалась в такой же мере, как современный отглагольный **-к**: **чары** (хака.) «светить, светиться» + **х** > **чарых** (хака.) «светлый» и др.

б) хака. **чоон** «1) толстый; 2) крупный; 3) грубый» восходит к форме **чоғ-** и аффиксу **-н**, сравните турецкий первичный омоним **йоғ-** «густеть» и **йоғ** «густой, толстый». По семантическим и морфологическим признакам турецкое производное **йоғун** «густой, плотный, толстый, грубый, огромный» образовано от глагола **йоғ-** с помощью аффикса **-н**. В древних документах и в других современных тюркских языках встречаются только производные формы: ср. орх. **йоған** «крупный, толстый», др-уйг., уз. и др. **йоған**, турк. **йоғын**, баш. **йыван**, каз. **жуван** «толстый». Глагол же образуется в этих языках от этого исторически производного слова: ср. кир. **жооной-** «толстеть, утолщаться, стать плотным»; **жоонсу-** «считать себя силачом, важничать», **жоондо-** «сделать толстым, утолщать», баш. **йывай-** «толстеть» [6].

Именной аффикс **-л**. От него производилось чаще всего имя со значением прилагательного и реже имя существительное. Некоторые примеры: алт., каз., кир., уз., уйг., турк., тат. и др. **қызыл**, аз. **ғызыл**, як. **қыһыл** «красный» восходит к глаголу **кыз+л**. Из-за утраты аффиксом **-л** своей продуктивности слово **кызыл** теперь неразложимо, хотя лежащий в его основе глагол в ряде языков еще сохраняет лексическую самостоятельность, ср. аз. **ғыз-** «нагреваться», каз. **кыз-** «накаляться (о железе)», чув. **хёр-** «краснеть». Кроме того, здесь имело свое значение то обстоятельство, что в ходе истории языка произошло изменение и семантическое переосмысление в лексическом значении глагола. Понятие «краснеть» передавал глагол **кыз-** в орхонском документе. В современном хакасском оно передается производным **кызар-** «краснеть», которое, скорее всего, произведено от ныне мертвого

глагола **кыз-**. Сравните ту же модель производства глаголов от прилагательных в хакасском языке: **кӱгер-** «зеленеть» < **кӱк** + **р**; **аҕар-** «белеть» < **ах** + **р**. О том, что прилагательное «красный» своим происхождением связано в тюркских языках с глаголом «краснеть», свидетельствуют факты из чувашского языка, где **хӗр-** «краснеть» (ср. еще **хӗрел-** «стать красным») дал производное **хӗрле** «красный».

Мертвые глагольные аффиксы

Отглагольный аффикс **-на**. В современном хакасском языке этот аффикс непродуктивен. В рассматриваемых глаголах с морфемой **-на** корни ныне лишены лексической самостоятельности: хака. **хайна-** «1) кипеть, варить; 2) бурлить, бушевать (о природных явлениях)», алт., уз., уйг., турк., каз., кир. и др. **қайна-** «кипеть» < ***қай+на**; ср. чув. **қай-** «таять», мон. **хайла-** «таять; плавиться», хака. **хайыл-** «1) таять; 2) плавиться, расплавляться; 3) растапливаться».

Отглагольный аффикс **-ра**. Хака. **чачыра-** «1) моросить (о дожде), брызгать, брызгаться; 2) лететь, отлетать, отскакивать и др.», уз. **сачра** и др. «разбрызгиваться, разлететься вдребезги» < кир. чач-, уз. и др. **сач-** «сыпать, разбрызгивать» + **ра**.

Отглагольный аффикс **-са**. Хака. **типсе-** «1) топтать, давить ногами; 2) утапывать, трамбовать и др.», кир. **тепсе-** «топтать, попира́ть ногами» < **теп-** «лягать, бить ногами» + **се**. Несмотря на лексическую самостоятельность корня **теп-**, форма воспринимается как неразложимое, что, вероятно, связано с омертвлением аффикса.

Аффикс **-са** присоединяется и к именным основам: хака. **сухса-** «хотеть пить, жаждать» (хака. **суғ** «вода»).

Следует сказать, что мертвые аффиксы не воспринимаются как морфемы, они уже давно сыграли свою словопроизводную роль в системе словообразования; с их помощью созданы в языке новые и по своей форме, и по своему семантическому содержанию слова,

Хака. **чыргал** «1) удовольствие, наслаждение, блаженство; 2) веселье, ликование, пир, торжество; 3) угощение; 4) *перен.* поминание умершего, поминки, тризна», каз., кир. и др. **жыргал** «наслаждение» произведено от глагола **чырга-** «1) получать удовольствие, наслаждаться довольством, достатком; 2) угощаться, кормиться; 3) веселиться, ликовать, торжествовать».

которые служат в современном языке базой для дальнейшего словопроизводства.

Чтобы представить себе огромную роль этих аффиксов в развитии корневых слов – ядра основного словарного фонда хакасского языка, достаточно привести примеры образования разных по семантике слов как от корня (основы), так и от исторически производной от него формы. Например, в хакасском языке от **теп-** «пинать, лягать» произошли слова: **тепкін** «скотина, склонная лягаться», **теплен-** «лягаться», **тебіс** «удар, толчок», **тебінчек** «стремя» [7] и др.

Исторически производные формы, образованные когда-то от первообразных основ с помощью ныне мертвых аффиксов, в современной системе словообразования служат семантической базой производства новых слов. При этом смысловое значение каждого нового слова этимологически связано не с семантикой корня (или первообразной основы), хотя и здесь улавливается отдаленное сходство преставлений (**теп-** «лягать» и **типсе-** «топтать»), а со значением исторически производного слова.

Можно сказать, что производство нового корневого слова от первообразного корня с помощью мертвого аффикса явилось возникновением в языке нового понятия, имеющего отдаленное этимологическое родство с представлением, выражаемым первообразной основой или корнем.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Махмудов, Х., Мусабаев, Г. Казахско-русский словарь. – Алма-Ата, 1989. – С. 166.

2. Боргояков, М.И., Анжиганова, О.П. и др. Хакасско-русский словарь. – Новосибирск, 2005. – С. 139.

3. Курпешко-Таннагашева, Н.Н., Апонькин, Ф.Я. Шорско-русский и русско-шорский словарь. – Кемерово, 1993. – С. 19.

4. Боргояков, М.И., Анжиганова, О.П. и др. Хакасско-русский словарь. – Новосибирск, 2005. – С. 45, 745, 334.

5. Юнусалиев, Б.М. Киргизская лексикология. Ч. 1. – Фрунзе, 1955. – С. 59.

6. Там же. – С. 125.

7. Боргояков, М.И., Анжиганова, О.П. и др. Хакасско-русский словарь. – Новосибирск, 2005. – С. 605, 611, 606.

А. С. Кызласов

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЛИТЕРАТУРНО-РАЗГОВОРНОЙ РЕЧИ ХАКАСОВ

Разговорная речь – особая функциональная разновидность литературного языка. Если язык художественной литературы и функциональные стили имеют единую кодифицированную основу, то разговорная речь противопоставляется им как некодифицированная сфера общения. Кодификация – это фиксация в разного рода словарях и грамматике тех

норм и правил, которые должны соблюдаться при создании текстов кодифицированных функциональных разновидностей. Нормы и правила разговорного общения не фиксируются. Вот небольшой разговорный диалог, состоявшийся в деревне, который позволяет в этом убедиться: А. Хайдар паризиң? Б. Суга. А. Ноо нимее кирек? Б. Суглирга. Перевод этого тек-

ста на кодифицированный язык мог бы быть таким: *А. Хайдар кѳнектіг паризің? Б. Суг агыл килерге. А. Ноо нимее суг кирек? Б. Огород суглирга.*

Сильная смысловая редукция (сжатие) первого высказывания Б также исключена в кодифицированных текстах. Как нам известно, долгое время считалось, что люди говорят так же или примерно так же, как и пишут. Только в 60-е гг. XX столетия появилась возможность фиксировать разговорную речь с помощью магнитофонов. И когда эта речь попала в полном объеме в поле зрения языковедов, выяснилось, что для лингвистического осмысления разговорной речи существующие кодификации не вполне пригодны. Так что же мы подразумеваем под разговорной речью?

Разговорная речь как особая функциональная разновидность языка, а соответственно, и как особый объект лингвистического исследования характеризуется тремя экстралингвистическими, внешними по отношению к языку, признаками. Важнейшим признаком разговорной речи является ее спонтанность, неподготовленность. Если при создании даже таких простых письменных текстов, как, например, обыкновенное письмо, не говоря уже о сложных текстах типа научной статьи, каждое высказывание обдумывается, многие письменные тексты готовятся сначала вчерне, то спонтанное высказывание не требует подобного рода операций. Спонтанное создание разговорного текста объясняет, почему ни лингвисты, ни тем более просто носители языка не замечали его больших отличий от кодифицированных текстов: языковые разговорные особенности не осознаются, не фиксируются сознанием в отличие от кодифицированных языковых показателей. Интересен такой факт. Когда носителям языка для нормативной оценки предъявляются их же собственные разговорные высказывания типа *Аалзар парарга?* (кодифицированный вариант «*Хайди аалзар парарга?*»), то часто эти оценки бывают негативными: «*Ол алхаас*», «Так не говорят», хотя для разговорных диалогов подобное высказывание более чем обычно.

Второй отличительный признак разговорной речи состоит в том, что разговорное общение возможно только при неофициальных отношениях между говорящими.

И, наконец, третьим признаком разговорной речи является то, что она может реализоваться только при непосредственном участии говорящих. Такое участие говорящих в коммуникации обычно происходит при диалогическом общении, но и также при общении, когда говорит в основном один из собеседников. Другой собеседник также остается активным. У него есть право, в отличие от условий реализации монологической официальной речи, периодически вступать в коммуникацию, соглашаясь или не соглашаясь со сказанным в форме реплик – *йа, андаг, чаксы, чох, анзы андаг*. Или же просто демонстрируя свое участие в коммуникации словами типа *йзе*, реальное звучание которых трудно передать на письме. Примечательно в этом отношении такое наблюдение: если вы долгое время говорите по телефону и не получаете

с другого конца каких-то подтверждений, что вас слушают – хотя бы в форме *йа-йа*, – то вы начинаете беспокоиться, а слушают ли вас вообще, прерывая себя репликами типа – *Син мині исчезің ме? Алло!* и подобными.

Лексика разговорной речи существенно отличается от лексики литературного языка. Оппозиция кодифицированная речь – разговорная речь дает возможность проследить отличия разговорной речи (РР) от кодифицированного литературного языка (КЛЯ) и в самих способах построения смысла речи, и в характере этого смысла [1].

Разговорная речь – это такая языковая сфера коммуникации, для которой характерны следующие признаки: устная форма как основная форма реализации; непринужденность общения; неофициальность отношений между говорящими; неподготовленность речи; непосредственное участие говорящих в коммуникации; сильная опора на внеязыковую ситуацию [2].

Термин «разговорная лексика» в современной лингвистике имеет двоякую трактовку: широкую и узкую. С одной стороны, это лексика, широко отличающаяся от литературного языка своей эмоциональностью, экспрессивностью и стилистической маркированностью. С другой стороны, это речь, насыщенная просторечиями и включающая в себя нейтральные речевые единицы. Так, В.Д. Девкин относит к разговорной речи общеязыковой нейтральный пласт, лексику бытового характера, разговорные дублеты и синонимы нейтральных номинаций и окказионализмы. По мнению В.Д. Девкина, коллоквиализмы используются в бытовой речи и состоят из экспрессивных синонимов [3].

Широта пласта разговорной лексики обусловлена существенным присутствием в ней диалектизмов и регионализмов в большом разнообразии.

Мы считаем, что устную диалектную речь также можно отнести к разговорному языку. Хотя в диалектном языке всегда есть отличительные черты от обиходно-разговорного языка, прежде всего, фонетические различия.

Можно утверждать, что обиходно-разговорная речь является единым для всех носителей хакасского языка средством устного и неофициального письменного общения. И претерпел в силу определенных исторических и других причин известную унификацию. Она заключается в том, что в общении людей из различных диалектных групп выработались и постоянно вырабатываются единые для всех лексические и грамматические нормы. Хотя территориальные диалектные особенности до сих пор сохраняются [4].

Различное использование одинаковых языковых средств в РР и КЛЯ достаточно убедительно показано в лингвистической литературе (М.В. Панов, К. Кожевникова, Е.А. Земская, О.Б. Сиротина, Е.Н. Ширяев, Е.В. Красильникова и др.). Достаточно много писалось о тяготении РР и КЛЯ к различным коммуникативным средствам (Ю.М. Лотман).

Лексика разговорной речи, ее состав, словарь, парадигматические ряды еще очень мало изучены.

Попробуем выяснить, что является типично разговорной лексикой и каковы семантические особенности хакасской разговорной лексики.

Очевидно, считать главной лексической особенностью разговорной речи «широкие возможности использования любого слова русского языка» [5] было бы нецелесообразно. Трудно также говорить о практическом отсутствии каких-либо ограничений в использовании как книжной, терминологической, так и собственно разговорной и даже просторечной лексики [6].

Достаточно привести несколько примеров чужеродности иных слов в текстах РР.

I. В автобусе – разговор трех учителей:

1. *Сірер чарасчазар ба анаң?*

2. *Искезер бе доклад?*

3. *Доклад? Я чарасчам // А өһинде...* (1 и 3 удуртөдір көрісчелер, отмечая это необычное для РР словоупотребление).

II. Разговор в институте двух научных сотрудников:

1. *Сірер Кастренге чарыдылган конференция иртіргезер.*

2. Хайдаг чылда?

1. Пилбинчем.

2. Меге таап аларга кирек.

1. Библиотекада чи. Пистіңнердең сургазың ма?

2. Анда полар ба?

1. Таа пилбес.

III. Разговор подруг:

1. Хайдар чөр килдің?

2. *Спектальга (театрээр).*

3. *Хыныг ойначалар ба (артисттер)?*

4. *Көңніме тың кірбеді* [7].

В разговорном общении определенную роль имеет прагматический фактор. Прагматика – это такие условия общения, которые включают определенные, влияющие на языковую структуру коммуникации характеристики адресанта (говорящий, пишущий), адресата (слушающий, читающий) и ситуации. Разговорное общение с непосредственным участием говорящих обычно осуществляется между знающими друг друга людьми в конкретной ситуации. Поэтому говорящие между собой имеют какой-то общий запас знаний. Эти знания называют фоновыми. Именно фоновые знания позволяют строить в разговорном общении такие редуцированные высказывания, которые вне этих фоновых знаний совершенно непонятны. Простой пример: в вашей семье знают, что вы пошли ремонтировать машину. И вернувшись после этого домой, вы можете сказать одно слово: «Тоос салдым! – Закончил!» – и всем все будет предельно ясно.

Спонтанность разговорной речи и ее большие отличия от кодифицированной речи приводят к тому,

что у носителей языка зафиксированные на письме разговорные тексты оставляют впечатление некоторой нестройности. В этих текстах многое воспринимается как речевая ошибка или просто как небрежность. Это происходит из-за того, что разговорная речь оценивается с позиций кодифицированных предписаний. Она на самом же деле имеет свои устные нормы, которые не должны оцениваться как ненормативные. Разговорные особенности постоянно, регулярно проявляют себя в речи носителей языка. И они отлично владеют кодифицированными нормами и всеми кодифицированными функциональными разновидностями литературного языка. Поэтому разговорная речь одна из полноправных литературных разновидностей языка, а не какое-то языковое образование, стоящее, как представляется некоторым носителям языка, на обочине литературного языка или вообще за его пределами.

Что же мы подразумеваем под разговорной нормой? Норма разговорной речи – это то, что постоянно употребляется в речи носителей литературного языка и не воспринимается при спонтанном восприятии речи как нелитературное воспроизведение. В разговорной речи часто встречаются такие произношения, как *нойма* (вместо кодифицированного *ноо ниме*), *ханча* (вместо кодифицированных *нинче*) – и все это орфоэпическая разговорная норма. В разговорной речи последовательно именительный падеж существительного употребляется там, где в кодифицированных текстах возможен только направительный падеж: *Автостанция / хайди парарга?* (*Хайди автостанциязар көні парарга?*) – и это синтаксическая норма.

Нормы разговорной речи имеют одну важную особенность. Они не являются строго обязательными в том плане, что на месте разговорной может быть употреблена общелитературная норма, и это не нарушает разговорный статус текста: нет никакого противоречия в том, чтобы в неофициальной обстановке сказать: *Он ікі автобустаң тимір чол вокзаллар чидіп аларга чарир.* В разговорном общении будет так: *Он ікі автобус тимір чол вокзалга чидер.*

Существует, однако, и большое количество таких слов, форм, оборотов, которые в разговорной речи нетерпимы. Каждый, надо полагать, без труда почувствует противоестественность для разговорной ситуации такого высказывания, как *Он ікі автобустаң сагаа оой полар тимір чол вокзаллар чидіп аларга.* Итак, разговорная речь – это спонтанная литературная речь, реализуемая в неофициальных ситуациях при непосредственном участии говорящих с опорой на прагматические условия общения. И во всех случаях верным является то, что разговорная речь, по сравнению с кодифицированным языком, имеет свои особенности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Гаспаров, Б.М.* Устная речь как семиотический объект // Семантика номинации и семиотика устной речи. – Тарту, 1978. – С. 76–80.

2. *Массальская, Ю.В.* Аллофония в языке и речи (на материале немецкой литературы): дисс. ... к. филол. н. – Уфа, 2012. – С. 57.

3. *Массальская, Ю.В.* Особенности немецкой разговорной речи // Филологические науки. Вопросы теории и практики (входит в перечень ВАК). – Тамбов, 2015. – № 5. Ч. 1. – С. 140–142.
4. *Девкин, В.Д.* Немецкая разговорная речь. Синтаксис и лексика. – М., 1979. – С. 11.
5. *Кызласов, А.С.* К вопросу функционирования устной формы современного хакасского языка // Народы и культуры Саяно-Алтая и сопредельных территорий. Материалы III Международной научной конференции, по-

- священной 155-летию со дня рождения хакасского просветителя, писателя, лингвиста, этнографа Ивана Матвеевича Штыгашева (26–28 октября 2016 года). – Абакан, 2016. – С. 143.
6. *Сиротинина, О.Б.* Современная разговорная речь и ее особенности. – М., 1974. – С. 74.
7. *Русская разговорная речь. Фонетика. Морфология. Лексика. Жест.* – М., 1983. – С. 143.
8. Полевые материалы автора.

Н. Н. Ефремов

КОМПАРАТИВНЫЕ КОНСТРУКЦИИ В ЯКУТСКОМ И АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКАХ (сравнительно-сопоставительное описание)

В статье анализируются основные типы компаративных (сравнительных) конструкций якутского и алтайского языков в сравнительно-сопоставительном плане.

Сравнение относится к образным средствам, «через которые нам открывается тайна творчества, загадки слова» [1]. Оно выражается в языке в виде модели разнообразных сравнительных конструкций, которая включает в себя объект/предмет сравнения (что сравнивают), эталон сравнения (с чем сравнивают), общий признак сравнения (модуль), показатель сравнения.

В тюркологии сравнение получило структурно-семантическое описание в азербайджанском, татарском, узбекском, казахском, хакасском, тувинском, шорском и др. языках [2]. Оно изучается и в сопоставительном аспекте, например в узбекском, татарском языках [3].

Сравнительные конструкции в якутском языке были освещены в монографии Ю.И. Васильева [4], в алтайском языке – в диссертационном исследовании Л.Н. Тыбыковой [5].

В якутском языке были описаны словообразовательные, морфологические способы выражения сравнения, а также сравнительные конструкции, оформляемые знаменательными словами, послелогом *курдук* и другими служебными словами (*дылы* (*диэ-биккэ дылы*), *кэриэтэ*, *саба* (*сабачча*), *тэңэ*, *буолан*, *быһыылаах*, *айылаах*). В алтайском языке были изучены компаративные конструкции с синтетическими

(аффиксальными) и аналитическими (служебными) показателями сравнения.

Предварительный анализ сравнительных конструкций в сопоставляемых языках показывает, что в целом данные конструкции характеризуются в формальном плане разными – собственными средствами выражения.

Общим средством выражения компаративных отношений в этих языках является прежде всего показатель исходного падежа. Однако для выражения данных отношений в якутском языке гораздо чаще используется сравнительный падеж [6].

Именные компаративные конструкции (КК) якутского и алтайского языков по характеру показателя сравнения подразделяются на два типа: синтетические и аналитические. Глагольные КК представляют собой полипредикативные предложения, части которых сочетаются синтетическими и аналитико-синтетическими средствами.

В якутском языке в качестве показателей сравнения именных КК синтетического типа выступают формы исходного, сравнительного, орудного падежей, а также аффикс *-лыы*, функционально близкий к падежным [7]. В алтайском языке в КК синтетического типа используются три показателя сравнения: *=дый/=дий*, *=ча/=че* и показатель исходного падежа *=наң/=нең*. Они играют значительную роль в выражении сравнительных отношений [8].

В именных КК аналитического типа показатели сравнения выражаются служебными словами.

Именные компаративные конструкции

1. Синтетический тип.

1) Якутский язык. Структуры с исходным падежом. Ими обозначается предмет, который «в каком-то отношении уступает другому» [9]. Например: *Манна баар эр дьонтон барыларыттан кини кыра унуохтаах, хатыңыр, мөлтөх көрүңнээх* – Здесь он (более) низкорослый, худой и слабый, чем все другие мужчины (букв. от всех мужчин он низкорослый) (В СВСЯЯ, с. 39).

В алтайском языке подобными конструкциями выражается количественное сравнение, отношение количественного противопоставления «больше-меньше» какого-то качества, признака [10], которые в за-

висимости от контекста могут осложняться образным смыслом:

Чыккан айдаң чыпчыылду, Тийген күннең кеп-келдү, Ондый бала бойбой кайтты – Взошедшей луны прекраснее, Лучей утреннего солнца краше, – Такая девица была (В СВСЯЯ, с. 39).

В якутском языке в качестве функционального эквивалента вышеприведенной алтайской конструкции выступает построение с показателем сравнительного падежа, которым описывается образное компаративное отношение: *Сибэккитээвэр тэтэргэй имнээх* (С ТА, с. 197) – У нее щеки румянее, чем цветок (букв. по сравнению с цветком).

Данным явлением подтверждается положение, согласно которому в якутском языке сравнительный падеж в определенном отношении вытесняется исходным падежом из сферы компаративных построений [11]. В тюркских же языках аффикс исходного падежа «занимает одно из ведущих мест среди способов, выражающих сравнение» [12].

Якутские конструкции с *-таабар* «употребляются главным образом при сравнении – противопоставлении с некоторой оценкой сопоставляемого в положительную или отрицательную сторону» [13]. Данными компаративными конструкциями, в отличие от структур с исходным падежом, выражаются не только простые предложения, но и сложноподчиненные предложения:

Ынах сытынаабар сылгы сыта сытыы буолар (О ТА, с. 17) – Запах лошади острее, чем запах коровы; *Мин этэрим сити эн этэргинээбэр быдан чэпчэки суол* – То, о чем я говорю, намного легче по сравнению с тем, что говорите вы (ГСЯЛЯ, с. 275).

Якутские конструкции с орудным падежом встречаются главным образом в фразеологических сочетаниях: *Бу уол өчөөһө, хадаара диэн, эһэтэ эһэтинэн* – Этот мальчик очень упрям, несговорчив, весь в дедушку (букв.: его дедушка его дедушкой); *Ардах ыабаастаах уунан кутар* – Дождь льет как из ведра (букв.: дождь льет водой с ведром) (В СВСЯЯ, с. 47–48).

Этому аффиксу в алтайском языке соответствует послелог-аффикс *-ла* (*-ле*), в казахском – аффикс творительно-соединительного падежа *мен* (*ен*) [14].

Сравнительные конструкции с показателем *-лыы*. Структуры с *-лыы* занимают промежуточное положение между падежными формами и наречными образованиями [15]. Конструкциями подобного типа оформляются как монопредикативные структуры, так и полипредикативные построения: *Санаа бабдыы, Самыыр былтыныы, Сангарбат гына Самнары баттаата* (С ТА, с. 358) – Мысли мои / Подобно дождю / Так задавили меня, / Что ничего не могу говорить; *Ууга охтубуттуу уолуһуйдум, Харанаба хааттарбыттыы харбыаластым* (там же, с. 336) – Я запаниковал, как будто упал в воду, шарился, как будто оказался в глухой темноте.

Сравнительные конструкции (СК) с *-лыы* передаются в русский язык структурами с союзами *как, как бы, подобно, подобно тому, как; так же, как; как будто* [16], что свидетельствует о многозначности компаративных построений с аффиксом *-лыы*.

2) Алтайский язык. СК с синтетическим показателем =*дый*/=*дий* соотносительны с СК русского языка, оформленными союзом *как*: *Школдың оогош балдары кыранын ичиле кара тандый жүргүлейт* – Школьники младшего возраста ходили по пашне как черные грачи (Т СКАЯ, с. 7).

В якутском языке подобные сравнительные отношения можно представить построениями с аналитическим компаративным показателем *курдук* ‘как’: *Оболор суол устун кулунчук курдук тойторуһа сырсаллар* – Малолетние дети по дороге бегают быстро, как резвые жеребята.

Алтайские СК с показателем *-ча/-че* встречаются реже. Ими выражается сравнение предметов только по их величине и форме (ср. русск.: *величиной с*). Эталон сравнения представляется небольшим кругом предметов, преимущественно маленького размера: *Кадында араттай алаканча акта толу айылдар туру* – Вдоль берега Катуня стояли несколько юрт на поляне величиной с ладонь (Т СКАЯ, с. 7). В якутском языке компаративные отношения рассматриваемого типа передаются структурами с послелогом *саба*, выражающими количественное сравнение. При этом эталон сравнения не ограничивается только предметами маленького размера. Ср.: *Кини ытыс саба сирдээх* – У него земельный участок размером с ладонь (то есть очень маленький) и *Эрдэбэс күөс саба / Кутаа уот илбистээх / Кыырыктаах уот сырылыы / Үнүүтүн төбөтүгэр хатаан* (СКК, с. 94) – Нацепил все это / На конец свирепого копья своего, / Пылающего огнем кровожадности / Величиною со средний горошек (СКК, с. 365).

Алтайские СК с эталоном сравнения в форме исходного падежа (*-нан/-нен*), как уже отмечалось, выражают количественное сравнение, отношение количественного противопоставления «больше-меньше» какого-то качества, признака: *Көс жажынаң ару, сарјунаң жымыжак, сын јенилтер, ийде кожор кутук суу* – Чище слезы, мягче масла облегчающая и придающая силы колодезная вода (Т СКАЯ, с. 8). В якутском языке подобные конструкции могут передаваться структурами с исходным и сравнительным падежами: *Хайа да сир уутуттан ыраас, туохтаабар да минньигэс, күүһү-күдэби биэрэр дойдум өлбөт мэнэ уута* – Чище воды любой (другой) местности, слаще всего (на свете) передающая силу и мощь живая вода моей родной земли.

2. Аналитический тип именных сравнительных конструкций.

1) Якутский язык. Конструкция с показателем *курдук*: *Тохсунньу ый туолар кизэтин курдук Муус дьэнкир харабынан* (СКК, с. 89) – Ледяным, прозрачным / *Что* вечер полнолуния в январе, глазами (СКК, с. 360).

Конструкция с *дылы*: *Кини... оҕоҕо дылы күнүстэри утуйан баччыгыныы сытар* – Он даже днем уснул и захрапел, подобно ребенку (В СВСЯЯ, с. 81).

Конструкция с *кэриэтэ*: *Сахам намыын үнкүүтэ Сахам сирин кэриэтэ* – Мой якутский плавный танец все равно что Якутия моя (В СВСЯЯ, с. 85).

Конструкция с *саба*: *Алаас сыһыы быһабаһын саба / Тимир халаат хомуһуолу / Хам аннынан кэспит* (СКК, с. 88) – Халат-камзол на нем / *Шириной с* полувину поля-елани / Надет в обтяжку (СКК, с. 359).

Конструкция с *тэнэ*: *Сэгэрим сибэкки тэнэ нарын, күн тэнэ күндү* – Моя любимая нежна, ровно как цветок, дорога, ровно как солнце (В СВСЯЯ, с. 90).

Конструкция с *буолан*: *Мин түүлбэр эн танара буолан киирбитин* – В мой сон ты вошла как богиня (В СВСЯЯ, с. 92).

Конструкция с *быһылаах*: *киһи быһылаах оҕо* – ребенок, похожий на человека (В СВСЯЯ, с. 93).

Конструкции с *айылаах*: *Дьахтар тырыбынас дьүһүнэ суһуктуйан хаалбыкка айылаах* – Блистающий лик женщины как будто увял (В СВСЯЯ, с. 93).

2) Алтайский язык. К аналитическому типу именных СК относятся конструкции с показателем сравнения в виде специальных частиц и полузнаменательных слов с компаративной семантикой. Это показатели *чылап* (<чыла=п), *ошкош*, *немедий* (самые распространенные), *кире*, *көрө*, *болуп*, *аайлу* и др. (встречаются реже).

СК с *чылап* представляют собой собственно-сравнительные конструкции. Они соотносительны с СК, оформленными синтетическим показателем *-дый/-дий*. Эталон сравнения в сочетании с *чылап* выполняет функцию обстоятельства образа действия: *Оббөгөнниң јанып келгенине сүүнип Аня, торт ло кучкаш чылап. Ары-бери сунат* – Радуюсь возвращению мужа, Аня, точь-в-точь как непоседливая птичка, туда-сюда снуют (Т СКАЯ, с. 8). В якутском языке эти конструкции передаются структурами с послелогом *курдук*: *Аня, ийтэ кэлэн иһэрин көрөн, чыгычаах оботун курдук утары сүүрэн тырыкынайда* – Аня, увидев мать, которая шла (к ней), быстро побежала навстречу (к ней) словно птеник, передвигая маленькими ножками.

Алтайские СК со значением сходства оформляются показателями *түней* ‘похожий, подобный’ и близкими к нему по своей компаративной семантике полузнаменательными связками – показателями *бүдүштеш*, *јүзүндеш* ‘похожим лицом, фигурой’,

кеберлү ‘подобный’ (ср. в русском языке прилагательное *похожий*). Служебное слово *түней* сохраняет в какой-то мере свое лексическое и категориальное значение и расценивается как прилагательное, которое сближается с послелогом: *Тууразынан көрзө, ол чын ла японский дипломатка түней* – Если посмотреть со стороны, он действительно похож на японского дипломата (Т СКАЯ, с. 9). В якутском языке фразы подобного типа передаются предложениями со сказуемым, выраженным глаголом *маарыннаа* ‘быть похожим’: *Туораттан көрдөххө, кини, кырдьык, дьоптуон дипломатыгар маарыңныыр* (перевод тот же). Показатель *јүзүндеш* образован от *јүз* ‘лицо’, *бүдүштеш* – от *бүдүш* ‘наружность’, *кеберлү* – от *кебер* ‘вид, форма’. В СК с данными показателями, характеризующимися лексическим значением, сравнение идет чисто по линии сходства (похож лицом, фигурой): *Јаражына јараш кожулды, Алып-Манашка јүзүндеш болды* – К красоте красота прибавилась, на Алып-Манаша был похож; *Кулактары кызыл кызыган темирге бүдүштеш* – Уши были похожи на раскаленное железо (Т СКАЯ, с. 9).

Сравнительные отношения вышерассмотренного типа передаются в якутский язык конструкциями со сказуемым, выраженным глаголом *маарыннаа* ‘походить’, а также аналитической структурой с показателем *курдук*: *Кини Алып-Манашка маарыңныыр этэ* – Он был похож на Алып-Манаша; *Кулгаахтара кытарбыт тимир курдуктара* (перевод тот же).

Глагольные компаративные конструкции

1. Синтетические.

1) Якутский язык. Синтетические структуры с показателем исходного падежа встречаются в основном в именных конструкциях. Ю.И. Васильев в качестве сравнительных сложноподчиненных предложений синтетического типа приводит только конструкции с показателем сравнительного падежа и с формой на *-лыы*.

Структуры с показателем сравнительного падежа. Данные конструкции, когда в качестве эталона сравнения используется обобщенное представление (образ) о предмете или событии, передают образное сравнение: *Эн үрэхтэммиккинээбэр ыт үрбүтэ быдан ордук* – По сравнению с тем, как ты получил образование, гораздо лучше то, как залаяла собака (В СВСЯЯ, с. 45).

Структуры с показателем *-лыы*: *Аймаһыйбыт абатын аһыммыттыы, Сымнаҕастык сыыйа, сыыгыныы сыппыта* (С ТА, с. 327) – [Река Лена] словно сжалившись горечи ее [женщины], / Смирненно простиралась, шипела.

2) Алтайский язык. Синтетические структуры с зависимым предикатом, выраженным причастием на *-ган*, снабженным показателем *-дый*: *Онын бакпырына не де токтоп калгандый, кажы ла сөсти чыгара айдарга ого сүрекей уур болды* – Как будто в горле что-то застряло, ему трудно было выговорить каждое слово (Т СКАЯ, с. 15]. В якутском языке подобное отношение можно передать сочетанием двух предложений, первое из которых замыкается частицей *кур-*

дук ‘как будто’: *Күөмэйигэр туох эрэ туран хаалбыт курдук. Кыайан санарбат.* – Как будто в горле что-то застряло. Не может говорить.

2. Аналитико-синтетические глагольные компаративные конструкции.

1) Якутский язык. Структуры с послелогом *курдук* являются наиболее частотными, они могут функционировать в качестве сложноподчиненного предложения: *Уу тыаһа атыыр үөрэ ууга сырсыбытын курдук буолла* (О ТА, с. 127) – Раздался такой плеск воды в водоеме, как будто по нему пробежал табун лошадей.

Конструкция с *дылы* (сравнительный параллелизм): *Мин эппипэр дылы, мэхэ кыһһырар* – Он сердится на меня, будто я (это) сказал (В СВСЯЯ, с. 82].

Конструкция с *кэриэтэ*: *Сибэкки куйаас күң сылааһыгар өссө ордук силигилиһи үүнэрин кэриэтэ, кыыс оҕо эйэлээх кэргэнни олоххо өссө ордук кэрэтийэр, тупсар* – Подобно тому, как цветок еще больше расцветает в жаркий солнечный день, так и девушка становится еще более красивой и хорошей в мирной супружеской жизни [В СВСЯЯ, с. 86].

Конструкция с *сабаны* (сравнительно-отождествительные отношения): *Эн онгорорун сабаны онгорор унибин* – Я наверняка сделаю столько, сколько ты делаешь (из разговорной речи).

Конструкции с *тэнэ*: *Биһиги кини үлэлиирин тэнэ үлэлиэхпит* – Мы будем работать столько же, сколько он работает (букв. мы, сколько он работает, будем столько работать) (В СВСЯЯ, с. 91).

2) Алтайский язык. Моноsubjектная полипредикативная конструкция с *чылал*: *Айу, кандый да чымыл үркиткен чилеп, тамаштарыла атпас эделе, бир кезек ойгө көрүнбей калды* – Медведь взмахнул лапами, как будто отпугивал каких-то мух, на некоторое время исчез из глаз (Т СКАЯ, с. 15–16). В якутском языке подобная фраза передается моноsubjектной полипредикативной конструкцией с *курдук*: *Энэ, ханнык эрэ сахсырбалары үргүтэр курдук, баппабайынан хаһыйда, биир кэмнэ киһи харабар көстүбэт буола сырытта* (перевод тот же).

Разноsubjектная ППК с *түней*: *Буттыг алдында кар кы́ырап турганы, јит кунајын уй кепшинип турганына түней болды* – То, как скрипел снег под ногами, было похоже на то, как молодая телка жуёт жвачку (Т СКАЯ, с. 17). В якутском языке подобное отношение выражается сложноподчиненным предложением с подлежащей зависимой частью, в котором главная часть представляет эталон сравнения с аналитическим показателем *курдук*: *Хаар хаачыргыыра тыһаҕас кэбинэрин курдук* – То, как снег скрипит (на улице), похоже на то, как молодая телка жуёт жвачку.

Моноsubjектная ППК с *болуп*: *Темитей бу солун јуруктарды ончобыстанг озо тапкан ла көрүп ийген кижии болуп, колын јанып туруп, кыйгырыр учурлу* –

Темитей должен быть размахивать руками и кричать, словно человек (или изображая человека), который раньше нас всех увидел и нашел эти удивительные изображения (Т СКАЯ, с. 16). В якутском языке данная фраза передается конструкцией с *буолан*: *Темитей бу дыкти ойуулары ким да иннинэ көрбүт киһи буолан, илиилэринэн далбааталаныхтаах, хаһытыхтаах* (перевод тот же).

Таким образом, сопоставительный анализ сравнительных конструкций якутского и алтайского языков показывает, что обсуждаемые построения имеют типологически общие синтетические и аналитические показатели сравнения. Однако в формальном плане подобные показатели в сопоставляемых языках в основном являются уникальными, за исключением формы исходного падежа и аналитической структуры *буолан* (в алтайском языке – *болуп*). Глагольные сравнительные конструкции представлены полипредикативными предложениями, части которых сочетаются синтетическими и аналитико-синтетическими средствами. В семантическом аспекте показатели сравнения в сопоставляемых языках характеризуются многозначностью, что обусловлено принципом экономного использования грамматических средств в тюркских языках.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

В СВСЯЯ – Васильев Ю. И. Способы выражения сравнения в якутском языке. – Новосибирск: Наука, 1986. – 112 с.

ГСЯЛЯ – Грамматика современного якутского литературного языка. Т. 2-й. Синтаксис / Е. И. Убрятова, Н. Е. Петров, Н. Н. Ефремов и др. – Новосибирск: Наука, 1995. – 336 с.

О ТА – Ойуунускай П. А. Талылыбыт айымньылар. 2-с том. Дьокуускай: кинигэ издательствота, 1975. – 432 с.

СКК – Строптивый Кулун Куллустуур. Якутское олонхо. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. – 608 с.

С ТА – Софронов А. И. Талылыбыт айымньылар. 2-с том. Дьокуускай: Кинигэ издательствота, 1965. – 443 с.

Т СКАЯ – Тыбыкова Л. Н. Сравнительные конструкции алтайского языка: автореф. канд. дисс. ... канд. филол. наук. – Алма-Ата, 1989. – 19 с.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Девятова, Н. М. Об образном сравнении и его типологии // Болгарская русистика. – 2010. – № 3–4. – С. 56.

2. Абдуллаев, И. Н. Способы выражения сравнения в азербайджанском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Баку, 1974. – 29 с.; Поварисов, С. Ш. Сравнение в татарском языке (в лексико-грамматическом и стилистическом планах): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Уфа, 1965. – 19 с.; Мукарамов, М. Сравнения и способы их выражения в современном узбекском литературном языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Ташкент, 1971; Кобыров, Т. К. Структурно-семантическая природа сравнения в казахском языке (компаративные конструкции). – Алматы: Мектеп, 1985. – 2016 с.; Кыржинакова, Э. В. Способы выражения сравнения в хакасском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – М., 2010. – 25 с.; Черемисина, М. И., Шамина, Л. А. Выражение сравнения в тувинском языке // Языки коренных народов Сибири. – Новосибирск, 1996. Вып. 3. – С. 65–84.; Шамина, Л. А. Модусдиктумные сравнительные бипредикативные конструкции тувинского языка // Сибирский филологический журнал. – 2014. – № 2. – С. 189–199; Антонова, Ю. В. Сравнительные конструкции в составе простого предложения с аналитическими показателями сравнения в шорском языке // Вестник ТГПУ. – 2012. № 1 (116). – С. 267–271.

3. Зуфарова, Н. З. Степени сравнения в сравнительных конструкциях в современном английском и узбекском язы-

ках: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Ташкент, 1971; Болгарова, Р. М., Сафонова, С. С. Сравнения в русском и татарском языках: семантико-функциональный и сопоставительный аспекты. – Казань: Отечество, 2015. – 136 с.

4. Васильев, Ю. И. Способы выражения сравнения в якутском языке. – Новосибирск: Наука, 1986. – 112 с.

5. Тыбыкова, Л. Н. Сравнительные конструкции алтайского языка: автореф. канд. дисс. ... канд. филол. наук. – Алма-Ата, 1989. – 19 с.

6. Васильев, Ю. И. Указ. соч. – С. 43.

7. Убрятова, Е. И. Исследования по синтаксису якутского языка. Ч. II. Сложное предложение. – Новосибирск: Наука, 1976. – С. 199; Васильев, Ю. И. Указ. соч. – С. 49.

8. Тыбыкова, Л. Н. Указ. соч. – С. 7.

9. Бетлингк, О. Н. О языке якутов / Пер. с нем. В. И. Рассадина. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 576.

10. Тыбыкова, Л. Н. Указ. соч. – С. 7–9.

11. Васильев, Ю. И. Там же.

12. Кобыров, Т. К. Указ. соч. – С. 41.

13. Убрятова, Е. И. Указ. соч. – С. 200–201.

14. Васильев, Ю. И. Указ. соч. – С. 51.

15. Убрятова, Е. И. Указ. соч. – С. 199; Васильев, Ю. И. Указ. соч. – С. 48.

16. Васильев, Ю. И. Указ. соч. – С. 50–51.

**ГЛАГОЛЫ, СВЯЗАННЫЕ С ТРАДИЦИОННЫМИ ПРОМЫСЛАМИ,
В СЕВЕРНЫХ ДИАЛЕКТАХ АЛТАЙСКОГО ЯЗЫКА
В СРАВНЕНИИ С ДРУГИМИ ЮЖНОСИБИРСКИМИ ТЮРКСКИМИ ЯЗЫКАМИ**

В последние десятилетия проводится интенсивное изучение лексики тюркских языков Сибири, в частности, ее важнейшей составляющей – глаголов различных лексико-семантических групп [1].

Глагольная лексика южносибирских тюркских языков исследуется также в сравнительном аспекте. Сравнительному лексико-семантическому анализу глаголов этих языков между собой или с киргизским и казахским, а также с древними языками посвящены монографии и диссертационные работы [2]. Издан небольшой сравнительный словарь по трем лексико-семантическим группам: глаголов трудовой, речевой и интеллектуальной деятельности [3]. Он включает материал северных диалектов алтайского языка – чалканского, кумандинского, тубаларского, алтайского литературного языка, а также данные шорского и хакасского языков как языков, с которыми исследуемые диалекты имеют много общего. Этот словарь послужил основой для написания статей, в которых анализируются глаголы речевой деятельности [4] и интеллектуальной деятельности [5].

В данной статье рассматриваются глаголы, связанные с традиционными промыслами – охотой, рыболовством и собирательством, в северных диалектах алтайского языка в сравнении с алтайским литературным, шорским, хакасским языками и в меньшей степени с тувинским. К традиционным занятиям чалканцев, кумандинцев и тубаларов, как и шорцев, относятся, прежде всего, охота, рыболовство и собирательство, в то время как для южных алтайцев (алтай-кижи и теленгитов) и тувинцев важнейшими занятиями были охота и скотоводство.

По своему географическому положению носители чалканского, кумандинского и тубаларского диалектов находятся в контактной зоне с представителями южных диалектов алтайского языка и соседними шорцами и хакасами. В лингвистических классификациях [6] северные диалекты образуют одну группу с шорским и хакасским языками, в то время как южные диалекты входят в другую группу.

Базовый глагол группы с семантикой ‘охотиться’ во всех рассматриваемых языках – чалк., кум., туб. *анна* =, алт. *анда* =, хак., шор., тув. *аңна* =. Этот глагол построен по словообразовательной модели, специфической для некоторых языков Сибири, в том числе тюркских: *ан* ~ *аң* ‘зверь’ + глаголообразующий аффикс =*ла*; ср. монг. *анг*=*уучла* = < *анг* ‘зверь’; эвенк. *бэю*=*мэ* = ‘пойти на охоту’ < *бэюн* ‘зверь’ [7]. Лексема **аң* присутствует во многих тюркских языках, преимущественно в кыпчакских (башкирском, казахском, ногайском и др.) и сибирских (алтайском и его диалектах, хакасском, шорском, тувинском, тофском, якутском). В языках юго-западной группы, по исследованию авторов «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков», она слабо представлена. Из древних письменных источников

слово *аң* зафиксировано в достаточно поздних уйгурских и чагатайских памятниках. Это дало основание авторам названной грамматики предположить, что *аң* может быть заимствовано из монгольских языков в тюркские [8].

В современных тюркских языках лексема *аң* имеет значения ‘зверь’; ‘промысловое животное (лось, олень, марал)’; ‘охота’; ‘изгородь’. В тюркских языках Южной Сибири из этих значений представлены первые два: ‘зверь’ (во всех языках); ‘марал’ (алт., кум., тув.) / ‘лось’ (чалк.) / ‘косуля и другие промысловые животные, на которых охотятся из-за мяса’ (тув.) [9] / ‘соболь’ (шор.) / *эвф.* ‘волк’ (хак.) [10]’.

В сибирских языках распространен также парный глагол, построенный по той же модели, что и базовый глагол *анна* ~ *анда*: чалк. *анна-кушта* =, алт. *анда-кушта* =, хак. *аңна-хуста* = ‘охотиться на зверей и птиц’ (< *ан* ‘зверь’, *куш* ~ *хус* ‘птица’), а в северных диалектах алтайского языка – чалканском и кумандинском – имеется и парный глагол чалк. *анна-суэла* =, кум. *анна-суула* = ‘охотиться и ловить рыбу’ (< *ан* ‘зверь’, *суэ* ~ *суу* ‘вода’).

Глагол *аңна* = противопоставляет тюркские языки Саяно-Алтая тюркским языкам за пределами Сибири, где употребляется общетюркская лексема *avla* = ‘охотиться’; ‘ловить (рыбу и др.)’; др.-т. *avla* = 1) охотиться; 2) поймать (в сети) [11] (< *av* ‘охота’; ‘сеть’); тур. *avla* = 1) охотиться; 2) ловить рыбу; 3) заманивать в ловушку [12]. Э. В. Севортян в «Этимологическом словаре тюркских языков» указывает на связь двух корней *av-* и *ag-* ‘сеть для ловли птиц / рыб’ [13]. В тюркских языках Сибири встречаются корни с огубленным и гуттуральным согласным преимущественно с включением в семантику глагола компонента ‘сеть’. Со следами огубленного: алт., кум. *уула* = в значении ‘ловить сетью’; ср. башкир. *аула* = 1) ловить сетью; 2) охотиться; с гуттуральным: шор. *агла* = ‘ставить сеть на соболя’; тув. *агла* = ‘устанавливать облаву’ (в современном тувинском языке отдельная лексема **аг* отсутствует); ср. с огубленным др.-т. *ab abla* = ‘устанавливать облаву на зверей’ (< *ab* ‘охота на зверей’); ср. также монг. *авла* = ‘устанавливать облаву’ (< *ав* ‘облава’) [14]. Таким образом, в алтайском и кумандинском в корне глагола присутствует след огубленного согласного, в то время как в шорском и тувинском – корень с гуттуральным. По значению же ближе оказываются алтайский, кумандинский и шорский глаголы. На семантику тувинской лексемы, возможно, оказал влияние монгольский язык. Предположительно семантическая структура глагола *avla* = ‘охотиться’; ‘ловить (рыбу и др.)’ могла повлиять на семантическую структуру чалканского, кумандинского и шорского глаголов *анна* = ~ *аңна* = 1) охотиться; 2) ловить рыбу.

Как было сказано выше, глагол *анна* ~ *аңна* ~ *анда* построен по модели «‘животное, зверь’ + аффикс гла-

голообразования =ла». По этой же модели образовано большинство глаголов, составляющих рассматриваемую группу. Они инкорпорируют в свою структуру названия объекта охоты и имеют семантику 'охотиться на кого-либо': алт. *өркө=лө=*, тув. *өрге=ле=* 'охотиться на сусликов' (< алт. *өркө*, тув. *өрге* 'суслик'); шор. *куш=та=*, хак. *хус=та=* 'охотиться на птиц' (< *куш* ~ *хус* 'птица'), ср. якут. *кус=таа=* 'охотиться на уток' (< *кус* 'утка'); шор. *көрүк=те=*, хак. *көрік=те=* 'охотиться на бурндуков' (< *көрүк* ~ *көрік* 'бурндук'), алт. *момон=до=* 'охотиться на кротов' (< *момон* 'крот') и др.

В тюркских языках за пределами Сибири глаголы, построенные по такой модели, нам не встретились. Один пример обнаружен нами в киргизском языке: *кийик=те=* 'охотиться на парнокопытных животных' (< *кийик* 'все парнокопытные, кроме свиньи') [15]. В нетюркских языках Сибири глаголы такого типа имеются в тунгусо-маньчжурских языках [16], например, в эвенкийском, где глаголы со значением 'уйти охотиться на какое-л. животное' образуются от именных основ при помощи аффикса =*мā* [17]: *амākā=мā=* 1) идти охотиться на медведя; 2) убить медведя (*амākā* 'медведь') [18], *улу=мэ=*, *улу=мй=* (*улуки* 'белка') 'идти промыслить белку', *бэю=мэ=* 'пойти на охоту' (*бэюн* 'зверь') [19]. Словообразовательная модель «название животного + аффикс =*чла* / бурят. =*шал*» → 'охотиться на животное, названное основой' имеется в монгольских языках: монг. – *бавгай=чла=* 'охотиться на медведя' (< *бавгай* 'медведь'), *галуу=чла=* (< *галуу* 'гусь') 'охотиться на гусей'; бурят. *шоно=шол=* 'охотиться на волков' (< *шоно* 'волк'), *шубуу=шал=* 'охотиться на птиц' (< *шубу* (*н*) 'птица') [20] и др. Однако Д. А. Сусеева относит данный аффикс к непродуктивным [21].

В разных сибирских тюркских языках глаголы рассматриваемого типа также представлены неодинаково. В наибольшей степени эти глаголы распространены в тувинском, а также, по-видимому, в якутском [22] и несколько меньше в алтайском и хакасском языках.

Несмотря на достаточную продуктивность данных словообразовательных моделей, в тувинском, алтайском и хакасском языках инкорпорированными в структуру глагола оказываются, видимо, названия объектов типичной охоты. Глаголы, образованные от других названий животных, звучат для носителей этих языков искусственно. Подавляющее большинство рассматриваемых глаголов образованы от общетюркских названий животных: кум., алт., тув. *элик=те=* 'охотиться на диких коз / косуль'; алт. *сыгын=да=*, шор., хак., тув. *сыын=на=* 'охотиться на марала'; шор. *үртек=те=*, хак. *өртек=те=*, тув. *өдүрек=те=* 'охотиться на уток' и др.

Выявляются лексемы, которые используются лишь в некоторых языках на территории Сибири. Так, глагол алт. *өркө=лө=*, хак. *өрке=ле=*, тув. *өрге=ле=* 'охотиться на сурков' происходит от зоонима *өркө* ~ *өрке* ~ *өрге* 'сурок', зафиксированного только на территории Южной Сибири [23].

В нашем материале встретилось также несколько глаголов с общей семантикой «охотиться с опреде-

ленным орудием», образованных по распространенной в тюркских языках модели «название орудия + глаголообразующий аффикс =ла». К ним можно отнести названный выше глагол кум., алт. *уу=ла=* 'ловить сетью' (< *уу* 'сеть'), шор. *аг=ла=* 'ставить сеть на соболя' (< *аг* 'сеть'); общетюркский глагол алт. *тузак=та=*, хак. *тузах=та=*, тув. *дузак=та=* 'ловить силком, петлей' (*тузак* ~ *тузах* ~ *дузак* 'силок, петля'), ср. якут. *туһах=таа=*, хак. *тұзақ=та=* с той же семантикой; тув. *какпа=ла=* 'охотиться с капканом'; алт. *чакпы=ла=* 'ставить капкан'; тув. *аяла=ла=* 'охотиться с самострелом' (< *ая* 'самострел'); ср. якут. *айа=лаа=* 'охотиться с самострелом'.

В чалканском диалекте и хакасском языке употребляется глагол *ур=* 'ставить' (силок), не отмеченный нами в других языках.

В отличие от предыдущей подгруппы в подгруппе глаголов, связанных с собирательством, для разных рассматриваемых языков выявляются разные базовые глаголы. Для чалканского, кумандинского и тубаларского диалектов глаголом с наиболее общей, широкой семантикой является *қавыр=* ~ *қавур=* 'собирать'. Он имеет значения: 1) чалк., кум., туб. 'собирать что-л. (ягоду, грибы и др.)'; 2) чалк. 'убирать (урожай)'; 3) чалк. 'прибирать (вещи)'; 4) чалк. 'подхватить (полу)'; 5) чалк. 'кусать'. Скорее всего, этот глагол образован от глагола *қал=* 'хватать' путем прибавления аффикса каузативного залога =*ыр*.

В остальных языках в качестве базового можно выделить общетюркский глагол алт. *жуу=*, шор., хак. *чыг=*, тув. *чыг=* 'собирать'; ср. каз. *жый=*, тур. *уğ=* 'собирать; наваливать, нагромождать'. В чалканском и кумандинском диалектах *жыг=* ~ *чыг=* 'собирать в кучу (например, стог)'. В этом значении и некоторых других они пересекаются с другими рассматриваемыми языками.

Другие глаголы со значением 'собирать' имеют свою специфику в разных языках, они содержат семь: «с земли», «с куста», «со стебельком», «по штучке», «помногу», например, хак. *сабах=та=* 'собирать ягоду со стебельком' (< *сабах* 'стебель'). Во всех рассматриваемых языках, кроме тувинского, а также в тюркских языках за пределами Сибири имеется лексема *тер=* 'собирать (ягоду / грибы / щепки / что-либо мелкое с земли, с полу)'. Она зафиксирована и в древнетюркских памятниках в значении 'собирать; копить' [24]. В чалканском, кумандинском диалектах, шорском языке и в шорском диалекте хакасского языка используется общетюркский глагол *саг=* 'доить' в значении 'собирать (ягоду)'. По языкам он различается оттенками значения, например, чалк. *саг=* 'собирать с куста'.

Данная подгруппа глаголов, как и предыдущая, содержит глаголы с инкорпорированной семантикой. Это глаголы, инкорпорирующие в свою структуру объект собирательства: алт. *боронот=то=* (< *боронот* 'черная смородина'), тув. *инек-караа=ла=* (< *инек-караа* 'черная смородина') 'собирать черную смородину'. В якутском языке глаголы, образованные от названий растений, могут принимать также аффикс возвратного залога, чего не наблюдается

в других тюркских языках Сибири: *дьэдьэн=нээ=* ‘собирать землянику’ – *дьэдьэн=нээ=н=* ‘собирать землянику для себя’; якут. *тэллэй=дээ=* ‘собирать грибы’ – *тэллэй=дээ=н=* ‘собирать грибы для себя’ [25].

В тунгусо-маньчжурских языках глаголы со значением сбора чего-либо образуются от именных основ с помощью аффикса *=лй* [26]: эвенк. *нйбтэ=лй=* ‘собирать серу’ (< *нйбтэ* ‘сера’), *мб=ла=* ‘заготавливать дрова’ (< *мб* ‘дерево; полено’ [27]), *сэктэ=лэ=* ‘заготавливать ветки хвойных деревьев’ (< *сэктэ* ‘хвойная ветка’) [28].

В монгольских языках глаголы, инкорпорирующие в структуру объект собирательства, нами не обнаружены.

Глаголы данной подгруппы образуются как от общетюркских основ, так и от слов, не выходящих за пределы Сибири. Так, чалк. *тыглек=те*, алт. *жйлек=те*, кум. *дышлек=те* ‘собирать ягоду’ образовано от общетюркского **jegelek* ‘земляника, клубника; ягода’, в то время как кум. *твестек=те=*, шор. *честек=те=*, хак. *чистек=те=* ‘собирать ягоду’ происходит от лексемы **čistek* ‘ягода’, употребление которой ограничено тремя данными сибирскими языками [29]. Глаголы шор. *торум=на=*, хак. *торым=на=*, тув. *торук=та=* ‘шишковать’ имеют в основе названия шишки *торум* ~ *торым*, *торук* (ср. также якут. *туорах*), распространенные только в языках Сибири [30]. Возможно, шорское, хакасское, тувинское, якутское названия шишки имеют один и тот же корень. Другое обозначение шишки – общетюркское чалк. *торицык* (*торицык=та=* ‘шишковать’), тел. *тобырчык* (ср. каз. *тобырашак*, таг. *тубырчык*, тур. *tomircuk* ‘почка; бутон’) и алт. *тобого*; последнее предположительно по своему происхождению относится к этой же группе.

Базовый глагол в подгруппе глаголов, связанных с рыболовством, – *палықта* ~ *палыхта* ~ *балыкта*

‘рыбачить’, образованный от общего названия *балык* ~ *палык* ~ *палых* ‘рыба’; ср. монг. *загас=чла=* (*загас* ‘рыба’), эвенк. *олло=мй=* (*олло* ‘рыба’). Из несибирских тюркских языков он имеется в киргизском.

Другие глаголы образованы от названий орудий ловли и обозначают ловлю рыбы тем или иным видом орудия: общетюркский глагол чалк. *қарвық=та=*, кум. *қарбық=та=*, туб. *қарвақ=та=*, алт., тув. диал. *кармак=та=*, шор. *қарбақ=та=*, хак. *хармах=та=* ‘удить рыбу, рыбачить’ (< *қарвық* ~ *қарбық* ~ *қарвақ* ~ *кармак* ~ *хармах* ‘удочка, крючок’); алт. *шўўн=де=* ‘ловить сетью’ (< *шўўн* ‘сеть’) и др.

Конкретные названия рыб не образуют глаголов с инкорпорированной семантикой. Лишь один пример выявлен нами в якутском (*собо=ло=* ‘ловить карасей’ < *собо* ‘карась’, излюбленный объект рыбной ловли якутов).

Таким образом, подгруппы глаголов трудовой деятельности, связанной с охотой и собирательством, имеют яркую отличительную особенность в сибирских тюркских языках. Они включают глаголы с семантикой ‘охотиться на кого-л.’ и ‘собирать что-л.’, ‘идти за чем-л.’, инкорпорирующие в свою структуру названия объекта охоты и собирательства. Такие глаголы являются ареальной чертой, в наибольшей степени представленной в тунгусо-маньчжурских языках, далее – в тюркских языках Сибири, в особенности в якутском и тувинском, а в меньшей степени – в монгольских языках. Возможно, это является влиянием каких-то языков тунгусо-маньчжурской языковой семьи.

По представленности лексики в тюркских языках рассматриваемые подгруппы включают как общетюркскую лексику, так и лексику, которая объединяет лишь некоторые из исследуемых языков. Так, по ряду лексем северные диалекты алтайского, особенно чалканский и кумандинский, оказываются близки шорскому и хакасскому языкам.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Чертыкова, М.Д.* Глаголы говорения в хакасском языке (системно-семантический аспект). – Абакан, 2005. – 180 с.; *Чертыкова, М.Д.* Лексико-семантические группы хакасских глаголов: учебно-методический комплекс по дисциплине: учебное пособие. – Абакан, 2014. – 100 с.; *Чертыкова, М.Д.* Глаголы со значением эмоции в хакасском языке: парадигматика и синтагматика. – Абакан, 2015. – 160 с.; *Чертыкова, М.Д.* Лексико-семантические группы глаголов хакасского языка (глаголы со значением психической деятельности). Словарь-справочник. – Абакан, 2016. – 100 с.; *Чертыкова, М.Д.* Глаголы со значением психической деятельности в хакасском языке: системно-семантический аспект.: дисс... д-ра филол. наук. 2016. – 500 с.; *Чугунеева, А.Н.* Глаголы движения в хакасском языке / учебное пособие. – Абакан, 2002. – 90 с.

2. *Козырева, О.Ю.* Семантическая структура многозначного глагола в хакасском языке в сопоставлении с тюркскими языками Южной Сибири. – Новосибирск, 2004. – 144 с.; *Саналова, Б.Б.* Глаголы мыслительной деятельности в алтайском языке (в сопоставлении с киргизским языком): монография. – Горно-Алтайск, 2007. – 168 с.; *Козырев, Т.А.* Лексикологические связи казахского языка с тюркскими языками Саяно-Алтая (на примере лекси-

ко-семантической группы эмотивных глаголов). – Астана, 2015; *Салчак, А.Я.* Лексико-семантическая группа глаголов поведения в тувинском языке (в сопоставительном аспекте): дисс. ... канд. филол. наук. – Новосибирск, 2005. – 241 с.; *Барыс-Хоо В.С.* Лексико-семантическая группа глаголов движения в тувинском языке (в сопоставительном аспекте): дисс. ... канд. филол. наук. – Новосибирск, 2006. – 338 с.

3. Материалы к сравнительному словарю глагольной лексики тюркских языков Саяно-Алтая. – Новосибирск, 2003. – С. 176.

4. *Шагдурова, О.Ю., Озонова, А.А.* Глаголы речевой деятельности в тюркских языках и диалектах севера Саяно-Алтая // Сибирский филологический журнал. – 2014. – № 2. – С. 157–163.

5. *Тюнтеева, Е.В., Шагдурова, О.Ю., Байыроол, А.В., Широбокова, Н.Н.* Глаголы интеллектуальной деятельности в тюркских языках и диалектах Саяно-Алтая // Сибирский филологический журнал. – 2015. – № 4. – С. 251–266.

6. *Баскаков, А.Н.* Тюркские языки. – М. 1960. 246 с.; *Щербак, А.М.* Введение в сравнительное изучение тюркских языков. – Санкт-Петербург, 1994. – 192 с.

7. Эвенкийский язык в таблицах [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://evengus.ru/spravki/tablisty/72/> (дата обращения: 25.10.2016).
8. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. – М., 1997. – С. 417.
9. Толковый словарь тувинского языка. Т. I. – Новосибирск, 2003. – 596 с.
10. Примеры из хакасского языка здесь и далее: Хакасско-русский словарь. – Новосибирск, 2006.
11. Примеры из древнетюркских памятников здесь и далее: Древнетюркский словарь. – 1969.
12. Большой турецко-русский словарь. – М.: Русский язык, 1998.
13. Севортян, Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). – М., 1974. – С. 62.
14. Примеры из монгольского языка здесь и далее: Большой академический монгольско-русский словарь. Т. 1–3. – М., 2001. – Т. 2. – М., 2002.
15. Примеры из киргизского языка здесь и далее: Киргизско-русский словарь. Т. 1. – М., 1965. – Т. 2. – М., 1985.
16. Барыс-Хоо, В. С. Указ. соч. – С. 223.
17. Цинциус, В. И. Эвенкийский язык // Языки мира. Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. – М., 1997. – С. 282.
18. Эвенкийско-русский словарь. – Л. 1958.
19. Цинциус, В. И. Эвенкийский язык в таблицах. – С. 282.
20. Бурятско-русский словарь. – М., 1973. с.
21. Сусеева, Д. А. Аффиксальное словообразование калмыцкого и монгольского языков в сопоставительном освещении. – Элиста, 2014. – С. 82.
22. Харитонов, Л. Н. Типы глагольной основы в якутском языке. М.-Л., 1954. – С. 92–93.
23. Татаринцев, Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Т. IV. – Новосибирск, 2008. – С. 406.
24. Древнетюркский словарь...
25. Примеры из якутского языка: Якутско-русский словарь. – М., 1972.
26. Цинциус, В. И. Эвенкийский язык в таблицах. – С. 282.
27. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. I. – Л., 1975.
28. Эвенкийский язык в таблицах...
29. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. – С. 122.
30. Там же.

И. А. Дамбуев

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ НОРМАЛИЗАЦИИ ТОПОНИМОВ В РЕСПУБЛИКЕ ХАКАСИЯ

Под нормализацией наименований географических объектов, или топонимов, в российском законодательстве понимается «определение написания наименования географического объекта на государственном языке Российской Федерации и, наряду с государственным языком Российской Федерации, на других языках народов Российской Федерации в соответствии с правилами русской орфографии и орфографии других языков народов Российской Федерации и в соответствии с традициями употребления наименований географических объектов на указанных языках» [1].

В настоящее время уполномоченным федеральным органом исполнительной власти, осуществляющим регулирование в области наименований географических объектов, является Федеральная служба государственной регистрации, кадастра и картографии (Росреестр). Эта служба осуществляет работу по созданию и ведению Государственного каталога географических названий (ГКГН) и нормализацию наименований географических объектов в соответствии с правилами и традициями их употребления на русском языке.

Ежегодно, а иногда и по несколько раз в год, в зависимости от произошедших изменений в топонимии субъектов Российской Федерации, Росреестр обновляет информацию о топонимах в ГКГН. Будучи включенным в Перечень регистров, реестров, классификаторов и номенклатур, отнесенных к учетным системам федеральных органов государственной власти, ГКГН содержит нормализованные названия, обязательные к использованию органами государственной власти, СМИ и т. д. Как прописано в федеральном

законе № 152 «О наименованиях географических объектов»: «Произвольная замена одних наименований другими, употребление искаженных наименований географических объектов не допускается» [2].

Установление точной письменной формы топонима для обеспечения дальнейшего его единообразного и устойчивого употребления не всегда удается, ввиду варьирования топонима в речи, вызванного как лингвистическими, так и экстралингвистическими причинами. В таких случаях в реестрах топонимов подобные названия специально выделяются для проведения дополнительных мероприятий по согласованию написания названий с органами государственной власти в субъектах.

В реестре топонимов Республики Хакасия от 30 ноября 2016 г. насчитывается 41 топоним, несогласованный из-за расхождения в форме написания. Для наглядности покажем данное явление на примере названия аала *Аххол* (Усть-Абаканский район). Данное название в форме *Аххол* внесено в последний реестр от 30 ноября 2016 г. как нуждающееся в нормализации формы написания. В реестре от 19 сентября 2013 г., помимо основной формы *Аххол*, приводятся варианты *Ахкол* и *Ах-Хол*. На картах Генштаба разного масштаба и лет издания встречаются варианты *Аххол* и *Ахкол*. На картах Госгисцентра разного масштаба зафиксированы варианты *Ах-хол* и *Аххол*. В Википедии отмечаем варианты *Ах-хол* и *Ах-Хол*. На официальном сайте администрации Усть-Абаканского района дан вариант *Ах-хол*. В Решении Совета депутатов муниципального образования «Усть-Абаканский район» от 13.05.2004 г. № 38 «О статусе и границах муниципальных образований на территории Усть-А-

баканского района» и в Законе Республики Хакасия от 07.10.2004 г. № 62 «Об утверждении границ муниципальных образований Усть-Абаканского района и наделении их соответственно статусом муниципального района, городского, сельского поселения» закреплено написание аала в форме *Ах-Хол*. В хакасско-русских словарях под редакцией Н. А. Баскакова и под редакцией О. В. Субраковой в приложениях дан список географических названий на хакасском и русском языках, где название аала в обоих написаниях пишется *Аххол*. В «Топонимическом словаре Хакасско-Минусинского края» В. Я. Бутанаева дана хакасская форма *Ах хол* и русская *Аххол*.

Расхождения в форме написания топонимов Хакасии вызваны варьированием топонимов в речи на разных языковых уровнях: орфографическое варьирование (*Аххол / Ах-Хол, Буденновка / Буденовка, Копьево / Копьёво, Карасуг / Карасук* и др.), фонетическое варьирование (*Ханколь / Ханкуль, Торттас / Тюрт-Тас, Маткичик / Маткечик* и др.), морфологическое варьирование (*Бельтирский / Бельтирское, Казановка / Казановская, Арианов / Арианово* и др.), лексическое варьирование (*Болганов / Анчыл-Чон, Абакано-Перевозский / Троицкий*), синтаксическое варьирование (*Верх-Туим / Верхний Туим*).

В данной статье мы ограничимся рассмотрением орфографического варьирования топонимов и вопросов их дальнейшей нормализации. Орфографическое варьирование топонимов вызвано разными причинами, среди которых можно выделить встречающиеся во многих региональных топонимических системах типы: варьирование слитного, дефисного и раздельного написания составных названий [3] (*Алатау / Ала-Тау, Аххол / Ах-Хол, Бейбулук / Бей-Булук, Торттас / Тюрт-Тас, Хызылсалда / Хызыл-Салда*); варьирование в употреблении буквы *ё* (*Верхняя Тея / Верхняя Тёя, Зеленое / Зелёное, Копьево / Копьёво, Монастырево / Монастырёво, Соленоозерное / Солёноозёрное* и др.); варьирование *ни* и *н* в топонимах (*Буденновка / Буденовка*); варьирование написания глухих и звонких согласных на конце слова (*Карасуг / Карасук, Уйтас / Уйтак*).

Варьированию слитного и дефисного написания составных топонимов подвержены хакасские по происхождению или употреблению названия. Проведенный анализ показал, что слитное написание перечисленных выше топонимов встречается на картах Генштаба, изданных в конце XX в. Дефисное написание закреплено в нормативных документах, таких как законы Республики Хакасия об утверждении границ муниципальных образований соответствующих районов и уставы соответствующих поселений, принятых с начала XXI в. Однако говорить о развивающейся тенденции дефисного написания таких топонимов еще нет достаточных оснований.

Причиной подобного варьирования в настоящее время является тот факт, что нерусские топонимы и компоненты топонимов не имели однозначного оформления ранее. С одной стороны, через дефис рекомендовалось писать «заимствованные иноязычные названия, отдельные части которых, будучи

понятными словами языка-источника, не являются словами русского языка, вследствие чего взаимоотношения их русскому читателю неясны» [4]. Такая рекомендация предупреждала закономерные для русского языка переразложения внутри слова: «К сожалению, этого не понимают некоторые нормализаторы, меняющие дефисное написание тюркских, монгольских и некоторых других названий в русском языке на слитное. Чтобы избежать возникающих сложностей, они пишут *ь* там, где это непонятно русскому читателю, например, в слове *Акъяр* или *Яньань* (при дефисном написании было *Ак-Яр, Ян-Ань*). Но даже и в тех случаях, где *ь* не требуется, происходит полное переразложение отдельных компонентов внутри слова: *Кызыл-Аскер – Кы-зы-лас-кер, Кок-Узень – Кок-у-зень* из-за действия внутри русского слова закона открытых слогов» [5]. С другой стороны, «поскольку топонимы каждой территории образуют свою топонимическую систему, то естественно, что для одних систем будут более характерны дефисные, а для других – слитные написания» [6]. В отечественной картографической практике слитность или раздельность составных иноязычных топонимов определялась главным образом их оригинальным написанием на соответствующем языке и закреплялась в передаче на русский язык частными инструкциями. В случае различного написания одного и того же названия при равных условиях предпочтение отдавалось слитной форме [7]. Например, в «Инструкции по русской передаче географических названий Хакасской автономной области» была дана следующая рекомендация: «Хакасские названия, состоящие из двух и более слов, в том числе и включающие в себя транскрибируемые географические термины, должны писаться по-русски, как и по-хакасски, слитно: *Хызылсуг, Хараташ, Харатигей, Азыртал*» [8].

Нормализация слитного и дефисного написания хакасских составных топонимов в русском языке тесно связана с решением вопроса об их нормализации в хакасском языке. Закрепление в нормативных документах дефисного написания ойконимов порождает труднообъяснимое варьирование омонимичных топонимов: ж.-д. ст. *Ала-Тау* и река *Алатау*, аал *Ах-Хол* и гора *Аххол* на фоне преобладающей традиции слитного написания составных топонимов.

Варьирование в употреблении буквы *ё* в топонимах встречается во всех субъектах. Правила орфографии различают последовательное и выборочное употребление буквы *ё* в словах в зависимости от новизны печатного текста. Учитывая рекомендацию употреблять *ё* в собственных именах – фамилиях и географических названиях [9], можно сделать вывод о диспозитивном характере употребления *ё* в топонимах в обычных печатных текстах. На картах буква *ё* в русских названиях не употребляется, но применяется в транскрипции иноязычных названий. Ее применение допускается «в отдельных названиях, в которых чтение через *ё* не предполагается: *Вязёмы, Ёга, Змиёв, Мёжа...*» [10].

Ситуация с нормализацией топонимов с буквой *ё* в настоящий момент складывается по-разному в раз-

ных субъектах. Предварительный анализ реестров топонимов по субъектам показывает, что в ряде регионов наблюдается тенденция не употреблять букву *ё* в русских по происхождению топонимах: *Солёное* → *Соленое*, *Молодёжный* → *Молодежный* (Республика Калмыкия), *Рублёвка* → *Рублевка* (Амурская область), *Весёлый* → *Веселый*, *Новосёлки* → *Новоселки* (Брянская область), *Озёрный* → *Озерный*, но *Оер* → *Оёр* в заимствованном названии (Республика Бурятия) и т.д. При таком подходе, применявшемся в советской картографии и понятном с точки зрения носителя русского языка, все же остается большое количество названий, где неупотребление буквы *ё* может существенно повлиять на фонетический облик слова: *Писарёвка* → *Писаревка*, *Бугаёвка* → *Бугаевка*, *Гринёво* → *Гринево*, *Зёрново* → *Зерново*, *4-й км Мамаёвской ж.-д. ветки* → *4-й км Мамаевской ж.-д. ветки* (Брянская область) и т.д. В ряде других субъектов все русские названия с буквой *ё* считаются несогласованными: *Алферово* / *Алфёрово*, *Березка* / *Берёзка*, *Кибирево* / *Кибирёво* (Владимирская область) и т.д. Таким образом, решение вопроса о нормализации топонимов с буквой *ё* остается на усмотрение местных органов.

Варьирование *нн* и *н* в топонимах встречается довольно часто: *Буденновка* / *Будёновка* (Республика Хакасия), *Ветренный Холм* → *Ветреный Холм*, *Инская Лиственичная* → *Инская Лиственничная* (Республика Бурятия) и т.д. Данное явление может происходить как в корне слова (*Лиственинич-* / *Лиственич-*), так и в суффиксе (*Ветр-енн-ый* / *Ветр-ен-ый*). Топонимное словообразование отличается своей спецификой на фоне нарицательной лексики, что усложняет принятие адекватных решений при нормализации орфографии топонимов: ручей *Черемшаный* и озера *Черемшанные* (Республика Бурятия), ручей *Черемшинный* (Забайкальский край) и ручей *Черемшинный* (Иркутская область) при нариц. *черемшиновый*. В связи с этим написание географических названий может либо ориентироваться на современную орфографию нарицательной и проприальной лексики, лежащей в основе названий, либо не ориентироваться, т.е. быть традиционным. Первая Конференция ООН по стандартизации географических названий, состоявшаяся в 1967 г., рекомендовала: «Правописание географических названий должно как можно точнее соответствовать современным орфографическим правилам данной страны с учетом диалектных форм» [11]. В советских инструкциях, разработанных в отделе транскрипции ЦНИИГАиК, также рекомендовалось писать русские географические названия в современной орфографии [12]. Варьирование *Буденновка* / *Будёновка* свидетельствует не только о варьировании *нн* и *н* в названии, оно способствует его дестимологизации. Достоверно известно, что данная деревня «названа по имени красного командарма С. М. Будённого, приехавшего в 1929 г. в Хакасию как уполномоченный ВЦИКа и ЦК ВКП (б) по хлебозаготовкам. В 1929 году образована коммуна им. С. М. Будённого, в 1933 г. – колхоз им. С. М. Будённого. После войны сельчане получили

в подарок от С. М. Будённого электростанцию, автомобиль «ЗИС-5» и др. ценные подарки». В написании *Буденновка* отчетливо выделяется антропонимическая основа *Буденн-*, в то время как орфограмма *Будёновка* омонимична сущ. *будёновка* ‘красноармейский суконный шлем’ [13]. Таким образом, с точки зрения передачи внутренней формы названия с целью сохранения топонима как «составной части исторического и культурного наследия народов Российской Федерации следует кодифицировать форму *Буденновка*. Следует отметить, что орфографическое варьирование данного топонима встречается и в других субъектах. В Оренбургской области расположен поселок *Буденновка*, форма написания которого также имеет расхождения. Если в реестрах Пензенской и Ульяновской областей зафиксированы ойконимы *Буденновка*, то в реестрах Нижегородской и Тверской областей – *Буденовка*. Данное явление в очередной раз подтверждает высказывавшиеся ранее мнения о том, что «любой топоним стремится освободиться от мотивировки, чтобы стать голым знаком, иероглифом к объекту реальной действительности» [14].

Варьирование глухих и звонких согласных на конце заимствованных русским языком хакасских названий вызвано явлением их фонетической адаптации в русском языке: *Карасуг* / *Карасук*, *Уйтаг* / *Уйтак*. Следуя «Инструкции по русской передаче географических названий Хакасской автономной области», действующей по настоящее время, данные названия должны передаваться в формах *Карасуг* и *Уйтаг*, которые закреплены на топографических картах. В законах Республики Хакасия от 07.10.2004 г. № 68 «Об утверждении границ муниципальных образований Богградского района и наделении их соответственно статусом муниципального района, сельского поселения» и № 67 «Об утверждении границ муниципальных образований Аскизского района и наделении их соответственно статусом муниципального района, городского, сельского поселения», а также в уставах Большеербинского и Усть-Камыштинского сельсоветов закреплены формы *Карасук* и *Уйтак*. Дальнейшая нормализация написания подобных топонимов в русском языке имеет два варианта решения: либо их «по возможности приспособлять к фонетико-грамматическим и орфографическим закономерностям русского языка» [15], либо строго соблюдать правила транскрипции. При этом любой из подходов может учитывать традиции местного употребления конкретного названия и сложившуюся языковую ситуацию.

Итак, анализ несогласованных топонимов Хакасии показал, что нормализация орфографических вариантов сопряжена с комплексом проблем, связанных как с пониманием природы имени собственного и его предназначения, так и с взаимодействием национальных языков с русским языком. Кодификация тех или иных форм, пусть даже научно обоснованных, как показывает история, не всегда приносила ожидаемый результат. В связи с этим вызывает интерес опыт проведения языковых реформ в Японии, где «не навязывают новые правила, а вводят в нормы то, что

уже стихийно произошло или происходит. Ученые ведут анализ реального обихода, текстовые примеры подвергаются компьютерной обработке, в результате выявляется, насколько обиход соответствует официальной норме... Если в результате всего этого оказывается, что где-то официальная норма (орфографическая или орфоэпическая) не соответствует реальности, норму меняют» [16]. Для успешной нормализации топонимов необходимо, на наш взгляд, более углубленное изучение явления варьирования

топонимов как в устной, так и в письменной речи для выявления тех факторов, которые определяют развитие региональных топонимических систем. Регулярный долгосрочный мониторинг нормализационных процессов на территории России способен выявить объективные тенденции в развитии российской топонимии, которые необходимо учитывать для успешной деятельности не только в области нормализации топонимов, но и наименования и переименования географических объектов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. О наименованиях географических объектов: федер. закон Рос. Федерации от 18 декабря 1997 г. № 152-ФЗ [Электронный ресурс] Режим доступа: https://docs.pravo.ru/document/view/2933/?not_paid_redirect=1 (дата обращения: 20.02.2017).
2. Там же.
3. Составной топоним – топоним, состоящий из родового и индивидуального элементов или из индивидуального элемента, состоящего из нескольких слов.
4. *Суперанская, А.В.* Что такое топонимика? – М., 1984. – С. 167.
5. Там же.
6. *Суперанская, А.В.* Теоретические основы практической транскрипции. – М., 1978. – С. 283.
7. Общая инструкция по передаче географических названий на картах / Сост. С. А. Тюрин. – М., 1955. – С. 17.
8. Инструкция по русской передаче географических названий Хакасской автономной области / Сост. Г. И. Донидзе. – М., 1977. – С. 10.
9. Правила русской орфографии и пунктуации. Полный академический справочник / Под ред. В. В. Лопатина. – М., 2007. – С. 21.
10. Общая инструкция... – С. 6.

11. Resolutions adopted at the ten United Nations Conferences on the Standardization of Geographical Names, [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: https://unstats.un.org/unsd/geoinfo/ungegn/docs/RES_UN_E%20updated_1-10%20CONF.pdf (дата обращения: 20.02.2017).

12. Правила написания на картах географических названий СССР / Сост. С. А. Тюрин. – М., 1967. – С. 6.; Общая инструкция... – С. 6.

13. Словарь русского языка: В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; Под ред. А. П. Евгеньевой. 3-е изд. Стереотип. – М., 1985–1988. Т. I. А-Й. 1985. – С. 120.

14. О наименовании географических объектов...; *Жевлов, М. А.* Топонимия Хакасско-Минусинской котловины (лингвистический анализ): дисс. ... канд. филол. наук. – Алма-Ата. 1984. – С. 47.

15. *Шагдаров, Л. Д.* К принципам унификации слов и названий из восточных языков при передаче их на русском языке // Ономастика Бурятии. Труды Бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР. Вып. 26. – Улан-Удэ, 1976. – С. 95–110.

16. *Алтаев, В. М.* К вопросу о языковых реформах // Вопросы филологии. – 2010. – № 1 (34). – С. 20.

Ч. С. Цыбенова

СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ ЯЗЫКОВОЙ СИТУАЦИИ (на примере Республики Бурятия)

Одним из ключевых понятий социолингвистики как науки, изучающей «широкий комплекс проблем, связанных с социальной природой языка» [1], считается языковая ситуация (ЯС). Как и многие другие основополагающие понятия, оно представляет собой многоаспектное явление, для исследования которого применяются различные подходы.

Исследование ЯС в отечественной лингвистике традиционно проводится в русле социолингвистической парадигмы и представляет совокупный анализ составляющих его компонентов во взаимосвязи с объективными факторами. Специалисты отмечают, что принципы и приемы исследования данных факторов в современной социолингвистике имеют более или менее сложившуюся методологию.

Вместе с тем состояние ЯС непосредственным образом зависит и от субъективных факторов. Четкого разграничения между данными факторами не существует. Обычно к объективным факторам функционирования языков относят этнокультурные, социально-исторические, демографические, экономические и другие условия развития языковой жизни,

а к субъективным – ценностные ориентации носителей языка, его привязанность к своей культуре и языку, желание расширить социальные функции своего родного языка, степень национальной терпимости, уровень интернационального воспитания [2].

Субъективные факторы считаются наименее изученными, их анализ представляет собой определенные трудности, требует новых подходов, поиска других детерминантов. Актуальность и перспективность исследования данных факторов очевидна. Обращение к субъективным факторам функционирования языков, их носителям, речевому поведению, мировоззрению, языковому сознанию сегодня неслучайно и продиктовано общими тенденциями развития современной лингвистики, развивающейся в рамках антропоцентрической парадигмы.

В данной статье мы рассматриваем некоторые подходы к исследованию субъективных факторов, влияющих на состояние ЯС в Республике Бурятия.

ЯС в указанном регионе по составу языков-компонентов характеризуется как многокомпонентная (русский и бурятский языки – основные языки-ком-

поненты, имеющие государственный статус), по функциональной нагрузке является неравновесной (русский язык – мажоритарный, обслуживает практически все сферы общения; бурятский язык – миноритарный, выполняет минимальную функциональную нагрузку, обслуживает преимущественно семейно-бытовую сферу, сферу духовной культуры бурят, частично сферу образования и межличностного общения).

Объективные факторы функционирования бурятского языка, его функциональная дистрибуция с русским языком, лингводидактические аспекты бурятско-русского двуязычия в бурятоведении на данный момент изучены достаточно полно. Однако исследований, направленных на изучение внутренних факторов функционирования и взаимодействия языков в регионе, пока еще мало.

Как лингвистические, так и социолингвистические исследования последних лет характеризуются широким применением психолингвистического подхода. В целом данный подход считается универсальным. Преимущество данного подхода при исследовании ЯС отмечают и представители бурятской школы социолингвистики: «...для того, чтобы описать внешнюю сторону бурятско-русского дискурса, исследователь должен, прежде всего, понять и обнаружить внутренние закономерности порождения и восприятия речи билингва и тем самым выявить взаимосвязь внешних и внутренних факторов, формирующих в регионе специфическое двуязычие. Из всего разнообразия подходов, применяемых из-за сложности изучения процесса языковых изменений и трансформаций в сознании носителей-билингвов, доминантным, используемым в нашей работе, является психолингвистический подход...».

В связи с заявленным подходом в коллективной работе «Бурятско-русский билингвизм: психолингвистический аспект» (авторы: П.П. Дашинимаева, Г.А. Дырхеева, Ж.Б. Жалсанова, Э.В. Хилханова) детально освещается когнитивный механизм функционирования неосознанной бикодовой речи, рассматриваются этнокультурные особенности концептуально-семантической системы индивида, закодированной в его ментальном лексиконе, дается попытка выявления данных особенностей в рамках психолингвистических экспериментов.

Так, П.П. Дашинимаева [3] полагает, что в нейрофизиологическом аспекте языки всегда пребывают в условиях когнитивно-функционального соперничества, поэтому один из них занимает доминирующее положение. В условиях подобной функциональной неравнозначности для сохранения языка необходимо регулярное аудирование устного или письменного текста на нем. На когнитивном уровне это обеспечит подвижность соответствующих нейронов (нейронный принцип речемыслительного процесса). Активация данного механизма, в свою очередь, будет способствовать формированию этноконцептуальной системы и функционированию этнического сознания.

Различные варианты кодового взаимодействия устной спонтанной речи современных двуязычных

бурят подробно рассматривает Э.В. Хилханова. По ее мнению, причиной переключения кодов в речи бурят-билингвов является недостаточная языковая компетенция во владении русским языком. Отмечается, что переход на тот или иной код происходит у бурят-билингвов «без какой-либо явной мотивировки», неосознанно. При этом интересно, что сама мысль остается этномаркированной [4].

На нейрофизиологическом уровне причина переключения кодов объясняется следующим образом: «В поисках адекватного формального языкового знака нейроны соединяются посредством электрических импульсов в когнитивно-функциональные нити по критерию «наибольшая проторенность нейронной дорожки», в результате для обеспечения функционирования речи привлекается не интракод, а интеркод. Иначе говоря, чем чаще активизируется тот или иной вербальный знак, тем сильнее вероятность его объективации в следующий раз, что означает – тем меньше вероятность объективации его эквивалента на другом языке» [5].

Исследование концептуально-семантической системы бурят-билингвов в рамках психолингвистических экспериментов (свободный ассоциативный эксперимент, тест на выявление национально-культурной специфики образной системы бурятского языка на примере сравнений внешних и внутренних качеств человека и гендерных стереотипов русских и бурят) говорит об устойчивости языкового сознания бурят-билингвов [6].

Например, результаты сравнительного анализа ассоциативных экспериментов с бурятско-русскими билингвами, полученными в конце 1980-х, конце 1990-х гг. и 2010 г. Г.А. Дырхеевой, свидетельствуют, что пока сила влияния национального (бурятского) языкового кода достаточно высокая (уровень стереотипности – 0,81), респонденты русским языком владеют достаточно хорошо, а языковая компетенция во владении бурятским языком пока поддерживается [7].

Вместе с тем анализ языкового сознания бурят-билингвов на примере образных сравнений, гендерных стереотипов также показывает, что языковой сдвиг ведет к сдвигу языкового сознания (Г.А. Дырхеева) [8], в процессе межкультурного взаимодействия наблюдаются процессы ассимиляции (Ж.Б. Жалсанова) [9].

Исследование субъективных факторов функционирования бурятского языка рассмотрены и в монографии «Языковое сознание и языковые установки жителей приграничных районов востока России (на примере Республики Бурятия и Забайкальского края)». Коллектив авторов (Э.В. Хилханова, Г.А. Дырхеева, Л.М. Любимова, Д.Б. Сундуева) анализируют такие внутренние факторы формирования бурятско-русского двуязычия, как языковое сознание, языковые установки и речевое поведение личности и регионального языкового сообщества в ситуации выбора языка [10].

При анализе данных авторы, помимо результатов традиционного анкетного опроса, привлекают данные, полученные с помощью косвенных методов, а именно техники вербальных масок (Verbal Guise Technique), которая хорошо зарекомендовала себя при выявлении установок говорящих. В ходе данного эксперимента эвалюаторам (испытуемым) предлагается прослушать тексты (в данном случае всего 4 естественных спонтанных диалога: на русском языке, на бурятском языке, на русском языке с бурятским акцентом, на бурятском языке с русским акцентом) и оценить их по социальным (умные, успешные, образованные, богатые, прогрессивные) и личностным (добрые, заслуживающие доверия, агрессивные, модно одетые, ленивые) параметрам-характеристикам [11].

Полученные косвенным методом результаты сопоставляются с результатами, полученными прямым методом (анкетный опрос). Полагается, что подобный, триангуляционный, подход (сочетание разных – прямых и косвенных – методов) способствует выявлению подсознательных факторов, определяющих языковые предпочтения, в сопоставительном аспекте способствует объяснению динамики изменений статуса и престижа русского, бурятского и иностранных языков в регионе [12].

С методологической точки зрения авторы приходят к выводу, что оценки эвалюаторов зависят от аутентичности речи говорящих, т.е. речь, произнесенная носителями языка (диалог на русском и диалог на бурятском языках каждый в отдельности), воспринимается положительно, «облегчает слушателям бессознательную (и стереотипную) идентификацию и оценку говорящих» [13]. Тогда как оценка неаутентичной речи (два диалога с русским и бурятским акцентами) без визуальной опоры вызывает определенные затруднения.

Как и проведенный анкетный опрос, так и данные социопсихолингвистического эксперимента в целом еще раз подтверждают, что престиж русского языка в регионе выше, чем у миноритарного бурятского языка. Об этом говорит и превалирование таких параметров-характеристик, как «образованность», «прогрес-

сивность», «успешность», свойственные, по мнению эвалюаторов, говорящим по-русски. Э.В. Хилханова справедливо отмечает, что «здесь мы видим, как в обычном ЯС (языковом сознании), независимо от региона, фиксируется положение русского языка в стране: только владение им обеспечивает доступ к образованию, всем достижениям научно-технического прогресса и дает шансы на успех» [14].

Сравнительные данные в разрезе национальностей показывают, что осознаваемые и неосознаваемые языковые установки у бурят не совпадают, т.е. «при прямом анкетном опросе буряты показали себя более политкорректными, чем русские респонденты, в то время как данные VGT свидетельствуют о том, что они, наоборот, более эгоцентричны и солидарны с людьми своей национальности» [15].

По мнению Э.В. Хилхановой, полученные данные свидетельствуют о наличии конфликта идентичности в сознании бурятской этнической общности. Данный конфликт проявляется в том, что, называя себя бурятами, они говорят на русском языке, ощущая себя частью российского мира, ощущая себя и частью общемонгольской истории. Полагается, что подобные конфликты сопровождают формирование любой множественной и полиэтнической идентичности [16].

Таким образом, на примере исследований, проводимых в Бурятии, мы видим, что анализ ЯС проводится в тесной взаимосвязи с языковой личностью, рассматривается не только нейрофизиологический аспект бурятско-русского билингвизма, но и его особенности на уровне речевого дискурса, концептуально-семантической системы, выявляется специфика национального языкового сознания. Очевидно, что обращение к субъективным факторам ЯС, различные подходы к их анализу, к их выявлению дает результаты, обладающие несомненным экспланаторным потенциалом. Поэтому их следует считать одним из актуальных и перспективных направлений при изучении состояния ЯС, способствующих выявлению новых подходов к решению проблем взаимодействия языков, поиску путей сохранения миноритарных языков.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Словарь социолонгвистических терминов. – М., 2006. – С. 207.
2. Дырхеева, Г.А. Бурятский язык в условиях двуязычия: проблемы функционирования и перспективы развития / Г.А. Дырхеева. – Улан-Удэ, 2002. – С. 59.
3. Бурятско-русский билингвизм: психолонгвистический аспект / П.П. Дашинимаева, Г.А. Дырхеева, Ж.Б. Жалсанова, Э.В. Хилханова. – Улан-Удэ, 2010. – С. 24–51.
4. Там же. – С. 51–71.
5. Там же. – С. 71.
6. Там же. – С. 98–149.
7. Там же. – С. 98–129.
8. Там же. – С. 128.
9. Там же. – С. 149.

10. Языковое сознание и языковые установки жителей приграничных районов востока России (на примере Республики Бурятия и Забайкальского края) / Э.В. Хилханова, Г.А. Дырхеева, Л.М. Любимова, Д.Б. Сундуева; Вост. – Сиб. гос. ин-т культуры; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – М.: Наука – Вост. лит., 2016. – С. 9.
11. Там же. – С. 52–59.
12. Там же. – С. 57.
13. Там же. – С. 102.
14. Там же. – С. 103.
15. Там же. – С. 104.
16. Там же. – С. 104–105.

СОМАТИЧЕСКИЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ С ПРОСТРАНСТВЕННОЙ СЕМАНТИКОЙ В ЯКУТСКОМ И КАЗАХСКОМ ЯЗЫКАХ

Актуальность исследования соматических фразеологических единиц с пространственной семантикой (далее ФЕ с ПС) обусловлена недостаточной изученностью своеобразия фразеологических единиц современного якутского и казахского языков.

Предметом нашего исследования являются соматические ФЕ с ПС якутского и казахского языков. Материал для исследования извлечен методом сплошной выборки из «Якутско-русского фразеологического словаря» под редакцией А. Г. Нелунова, в 2-х томах [1], «Казахско-русского фразеологического словаря» Х. К. Кожаметовой [2]. Целью работы является выявление универсального и национально-специфического в соматических фразеологических единицах с пространственной семантикой якутского и казахского языков.

Распространенность соматических ФЕ во фразеологическом фонде языка объясняется в первую очередь тем, что лексемы, называющие части тела, относятся к древнейшему пласту лексики, характеризуются частотностью употребления, семантической устойчивостью и большой способностью к метафоризации. А. М. Эмирова совершенно справедливо утверждает, что «человеческое тело является наиболее доступным и изученным объектом наблюдения человека», в связи с чем «ориентацию в пространстве, свою оценку окружающего мира человеку удобнее соотносить прежде всего с частями своего тела» [3].

Характерной чертой соматических фразеологических единиц в якутском и казахском языках является наличие в языках многочисленных аналогов, очень близких по образной направленности словосочетаний. Совпадение образности соматических фразеологизмов в разных языках объясняется общими закономерностями, которые приводят к возникновению близких фразеологических единиц, демонстрирующих универсальный характер переноса соматических лексем, их функционально-семантическую динамику в составе фразеологических единиц, а не только заимствованием [4].

Сопоставительные исследования соматических фразеологических единиц отражены в трудах казахстанских лингвистов. М. Х. Абилгалиева выявляет наиболее существенные сходства и различия в структуре и семантике соматических фразеологизмов казахского и немецкого языков [5]. Немалый интерес представляет комплексное исследование соматизмов русского и казахского языков, осуществленное З. К. Ахметжановой и Р. Е. Валихановой [6]. Выявлению и определению национально-культурной специфики конвенциональных соматических фразеологизмов в гетероморфных языках (русский, казахский и английский) посвящена работа Ж. К. Омиралиевой [7]. В якутском языке соматические фразеологические единицы отражены в работе Л. М. Готовцевой [8].

Большинство соматических ФЕ являются универсальными в сравниваемых языках. Структурно-

семантические совпадения наблюдаются среди концептов «движение в пространстве», «близко, далеко», «протяженность».

Концепт «движение в пространстве» в сравниваемых языках обусловлен соматическим компонентом *лицо*: як.: *сирэйин хоту* – прямо по направлению, куда повернулся лицом (идти, бежать); каз.: *беті ауган жаққа кету* – не выбирая пути, без определенного направления, куда попало (идти, брести и т. п.); (идти) куда глаза глядят (букв. идти повернется лицо). Также данный концепт выражается движением вверх: як.: *сүрэбэ айабар табыста* – душа в пятки ушла у кого-л. (букв. сердце его подскочило ко рту); *жүрөгү аузына тыгылу* – кто-л. испытывает сильное волнение, тревогу; с замиранием сердца (букв. сердцу подступать ко рту); як.: *айаба кулгаабар тиийдэ* – широко улыбаться; рот до ушей (букв. рот его дошел до ушей) каз.: *екі езуі екі құлағында* – радостный, довольный; рот до ушей; во весь рот (улыбаться) (букв. уголки рта доходят до ушей). Движение вверх соматического компонента «голова» в якутском языке *баскын (төбөбүн) өндөт* (букв. поднимать голову) имеет одно значение – начинать действовать, активно начинать проявлять себя, а аналогичная фразеологическая единица в казахском языке *бас көтеру* используется в трех значениях: 1) выздоравливать; 2) начинать действовать, обретать уверенность; активно проявлять себя; поднимать голову; 3) подниматься, стать более высокими (о злаковых).

Встречаются такие соматические ФЕ, где наблюдается движение вниз: як.: *кута куртабар түстэ* – душа ушла в пятки у кого-л. (букв. душа ушла в желудок); каз.: *зәресі (зәре-құты) зәр түбіне кету* – кто-л. испытывает сильный страх; душа ушла в пятки (букв. душе уходить на дно мочевого пузыря).

Концепт «близко, рядом» выражается в якутском языке соматизмом *мурун* (нос): *муннун анныттан* – разг. из-под самого носа, с самого близкого расстояния; а в казахском языке соматизмом *иек* (подбородок): *иек астында* – совсем близко; под самым носом; рукой подать (букв. под подбородком). Выражение концепта «далеко» в сравниваемых языках совпадает: як.: *харах ыларынан [ыларын тухары]* – насколько хватает глаз; каз.: *көз жетер [жететін] жер; көз көрім жер; көз шалым жер* – насколько (куда) хватает [достает] глаз (букв. обозримое расстояние).

Концепт «протяженность» имеет отражение в следующих фразеологических единицах: як.: *баһыттан атабар диэри* – от альфы до омеги; вдоль и поперек (букв. с головы до ног); каз.: *бастан-аяқ* – (букв. от начала до конца; от и до).

Встречаются и такие ФЕ с ПС, где одно понятие выражается разными соматическими компонентами в сравниваемых языках: як.: *киэн көбүстээх* – спокойный, невозмутимый, терпеливый, великодушный; широкой природы (человек) (букв. с широкой спиной); *зор кеуде [көкірек]* – 1) горделивый, чванливый.

2) Отзывчивый, добрый, душевно щедрый; большого сердца (человек) (букв. широкая грудь); як.: *түөскэр силлиси* (*силлэнэ*) *сыт* – разг. плевать в потолок, бездельничать (букв. он лежит, поплеывая себе на грудь); каз.: *екі қолы алдына сыймау* – бездельничать; бить баклуши; лодыря гонять (букв. руки некуда приложить).

Национальная специфика соматических ФЕ с ПС способствует глубокому пониманию национальной языковой картины мира, выявлению отличительных особенностей восприятия окружающей действительности носителями якутского и казахского языков. В результате анализа среди соматических ФЕ с ПС якутского и казахского языков были обнаружены следующие примеры в якутском языке: *арбаҕаһын иһигэр абааһылаах* – человек невзрачной наружности, но сильный духом и телом (букв. в лохмотьях с чертом); *иһигэр былас* (*икки*) *муостаах киирбит* – рассвирепеть, прийти в ярость (букв. в него вошло [нечто] с рогами, длиною в размах рук); *кулун атаба киирбит* – к нему возвратилась былая энергия, сила (о деятьельных стариках) (букв. [в него] вошли ноги жеребенка); *кулгааба кутуругун төрдүгэр* – не восприимчивый к увиденному и услышанному; переиначивающий сказанное (из-за тугоухости или нарочно); *оһоһос түгэбинээби* (*түгэбэ*) *оһо* – последний ребенок, последний (букв. дитя со дна живота); *бэлэһигэр* (*тамабар*) *силлээ* – *устар.* обучать, приобщать кого-л. (напр., к ремеслу, шаманскому искусству) (букв. в зев (гортань) его плевать) – когда старый шаман посвящает в шаманы молодого, то он по окончании

всех учений и обрядов трижды плюет тому в зев. В казахском языке: *жүрегі қараю* – кто-л. очень голоден (букв. его сердцу почернеть); *жел өкпе* – легкомысленный (букв. вздутые легкие); *шабына шоқ түсу* – разг. быть доведенным до состояния крайнего раздражения, негодования; выходить из себя; (быть) вне себя (букв. в пах его попадать горячему угольку); *жамбасы жерге тигенше* – до самой смерти, до могилы (букв. пока тазовая кость не коснется земли) нереальное действие; *арыстанның аузы, түрікпеннің төрі* – нечто труднодоступное, находящееся глубоко под землей, в преисподней (букв. пасть льва, почетное место в юрте у туркмена); *екі окпесін [аяғын] қолына алып жүгіру* – очень быстро бежать, не чуя под собой (букв. побежать, держа в руках оба легких (обе ноги)); *екі қолын мұрнына [танауына] тығып қалу* – оставаться без того, на что рассчитывал, надеялся, чего добивался; оставаться с носом; оставаться наобах (букв. остаться с двумя пальцами в носу); *жаны мұрнының ұшына келу* – оказаться под угрозой гибели, висеть [держаться] на волоске [на ниточке]; чуть живой (букв. душе его подойти к кончику носа).

В итоге проведенного исследования нами выделены такие группы соматических ФЕ с СП, как «движение в пространстве», «близко, далеко», «протяженность», которые являются универсальными в сравниваемых языках, а также представлены некоторые национально-специфичные соматические ФЕ с СП, где отражено культурно-национальное самосознание народа и его мировидение.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Якутско-русский фразеологический словарь / Под ред. А. Г. Нелунова: в 2 т. – Новосибирск, 2002.
2. Казахско-русский фразеологический словарь / Под ред. Х. К. Кожаметовой. – Мектеп, 1988. – 224 с.
3. *Эмирова, А. М.* Русская фразеология в коммуникативном аспекте. – Ташкент, 1988. – С. 54.
4. *Чайко, Т. Н.* Название частей тела как источник метафоры в апеллятивной и ономастической лексике // Вопросы ономастики. – Свердловск, 1974. – №. 8–9. – С. 106.
5. *Абилгалиева, М. Х.* Сопоставительные исследование соматической фразеологии казахского и русского языков. – Алматы, 1992. – 26 с.

6. *Ахметжанова, А. И., Валиханова, Р. Е.* Сопоставительно-функциональное исследование лексико-фразеологических систем казахского и русского языков. – Алматы, 1999. – 137 с.

7. *Омиралиева, Ж. К.* Национально-культурная специфика конвенциональных фразеологизмов с соматизмами: дис. канд. ... филол. наук. – Алматы, 1999. – 136 с.

8. *Готовцева, Л. М.* Фразеологические единицы с соматическим компонентом языка саха как объект сопоставительного изучения: дис. ... канд. филол. наук. – Якутск, 1994. – 181 с.

Л. В. Портнягина

СЛОЖНОПОДЧИНЕННЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ ПРИЧИНЫ В ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ СТИЛЯХ

Целью настоящей работы является исследование структуры сложноподчиненного предложения (далее СПП) причины якутского языка в функциональных стилях: научном, деловом, публицистическом, художественном и разговорном.

Рассмотрим выражение СПП причины по стилям.

Научный стиль. Исследованию подвергался научно-учебный подстиль. Материалом послужил учебник средних классов «Зоология».

Результаты исследования показали, что научному стилю более свойственно использование аналитических и синтетико-аналитических типов СПП (по 46,2%), синтетический тип в данном стиле имеет нечастое употребление (7,6%), что говорит о возможном стремлении научного стиля к дробности. Аналитический тип представлен моделями: *Түөр/ыыр/бат буолан, Баар/суох буолан, Түбүт буолан, Түтүн диэн, N диэн, N буолан, N лаах буолан*, синтетико-а-

налитический – T_{ν} быт//оруд.п. сибээстээн, T_{ν} быт//түмүгэр, T_{ν} быт//исх.п. сиэттэрэн, T_{ν} ар//оруд.п. сибээстээн, T_{ν} ар//иһин, Плаах//иһин.

Деловой стиль. В данном стиле чаще всего используются синтетические и синтетико-аналитические типы. Синтетический тип представлен моделью T_{ν} ар//нан, синтетико-аналитический тип – моделями T_{ν} ар//оруд.п. сибээстээн, T_{ν} ар//наадатыттан, T_{ν} быт//түмүгэр, T_{ν} быт//иһин, T_{ν} быт//быһытыннан, где послелого играют уточняющую, конкретизирующую роль. Например, *Үлэ хаачыстыбата тупсарын наадатыттан* [дириэктэр сага соруктары туруорда]. В отношениях между главной и зависимой предикативной частей посредством послелога наадатыттан указывается не только причина, но и необходимость данного действия.

Употребление аналитического типа в деловом стиле не выявлено.

Публицистический стиль. Исследование показало, что данный стиль стремится к анализирующему, подробности – 50% (срав. синтетический тип – 20%, синтетико-аналитический – 30%).

Аналитический тип представлен союзами *буолан, диэн*. Например, *Тутуу (бу сирдэр чиксиклэрэ, ороскуоттара бэрт буолан), аанһа ытыллыбатах.* (К 5.05.16). В синтетико-аналитическом типе используются послелого *быһытыннан, иһин*.

Художественный стиль. Всего найдено 87 СПП причины, в которых аналитический тип занимает 56,3%, синтетико-аналитический – 25%, синтетический – 18,7%.

Аналитический тип больше всего употребляется у А. И. Софронова-Алампа и Д. К. Сивцева-Суорун Омоллоон. Представлен моделями *T_νых диэн, Плаах буолан, T_νма диэн, T_νар үһү диэн, T_νтах/Р/табай диэн, T_νаарай диэн, T_νбуолан, T_νтах буолуо диэн*. Например, *Охоноон, (бачча кизэ туох кэллэбэй диэн), (этэ дьар гына түстэ).* (СО О 95). Модели *T_νар үһү диэн, T_νтах/Р/табай диэн* использованы только в рассказах Суорун Омоллоон.

Синтетический и синтетико-аналитический тип наиболее использован у Н. Е. Мординова-Амма Аччыгыйа.

Разговорный стиль. Разговорный стиль предпочитает использование синтетико-аналитического типа (56%): *Суох//иһин буоллаба буолуо, T_νбыт//ттан сиэттэрэн, T_νбыт//оруд.п.+ сылтанан, T_νбыт//иһин, T_νбыт//осн.пад.+бэрдин иһин, T_νбыт//аанһа, T_νбыт//туһуттан, N//исх.п.+сылтаан, T_νтах//аайы, N//аанһа, T_νар//иһин, N//дат.п.+ балыйтаран, T_νбат//дат.п.+тэптэрэн, T_νа илик//оруд.п.+ туһанан*, в которых послелого *сылтаан, сылтанан, аайы, аанһа, бэрдин иһин, туһуттан, балыйтаран, тэптэрэн* придают конструкциям эмоционально-экспрессивную окраску. Речь оживает, посредством послелогов

передается характер говорящего, его эмоциональное состояние. Например, послелог *балыйтаран* передает чувство вины говорящего: *Сангам-ингэм элбэбэр балыйтаран* [алҕаһаатым быһыылаах].

В синтетическом типе также используются частицы *бэрдиттэн, курдугуттан*, которые также передают эмоциональность, порой и недосказанность говорящего. Например, *Кини атааба бэрдиттэн [таайа хомойдо]* или *Кини өйдөөбөт курдугуттан [киһитэ соһуйда]*.

В аналитическом типе разговорного стиля также используется скрепа *буолан* с модальной частицей *эбитэ* и вопросительной частицей *дуу*, что передает неопределенное причинное обоснование. Например, *Ыстапаан тулаайах буолан эбитэ дуу [Даайа кинини олус аһынар этэ]*.

Таким образом, исследование СПП причины в функциональных стилях показало:

1. Нейтральными, то есть используемыми во всех функциональных стилях моделями, являются модели *T_νан/бакка, T_νбыт//иһин*.

2. В зависимости от экстралингвистических факторов в функциональных стилях используются разные языковые средства:

а) в *научном стиле* отмечено употребление послелогов *сибээстээн, түмүгэр, сиэттэрэн, иһин*, придающие научному стилю четкость, точность и достоверность;

б) в *деловом стиле* используется синтетико-аналитический тип, выражен моделями с послелогом *сибээстээн, түмүгэр, иһин, наадатыттан, быһытыннан*, которые придают деловой речи точность, обязательность выполнения;

в) *публицистический стиль* выделен использованием СПП аналитического типа. Наиболее употребляемой моделью является *T_νан/бакка*;

г) *художественный стиль* отмечен моделями, в которых лексика придаточной части, такая как *кыһайан, бэрдиттэн* или *моһуогуран*, говорит о сложности реализации действия главной части. Эти формы выполняют функцию описания трудновыполнимого действия, автор передает оттенки чувства читателю;

д) в разговорном стиле используются модели с послелогом *сиэттэрэн, сылтаан, сылтанан, аайы, аанһа, туһуттан, балыйтаран, тэптэрэн, туһанан*. Послелого *сылтанан, аайы, аанһа* передают негативное отношение. Модели с данными послелогом передают чувственные краски и используются в разговорном и публицистическом стилях.

3. Синтетико-аналитический тип СПП представлен в деловом (83,3%) и разговорном (56%), аналитический – в художественном (56,3%) и публицистическом (50%) стилях.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кожина, М. Н. Стилистика русского языка: учебник для студентов пед. ин-тов по спец. 2-е изд. – М., 1983. – 223 с.

2. Кожина, М. Н. Стилистический энциклопедический словарь русского языка. – М., 2003. – 696 с.

3. Убрятова, Е. И. Исследования по синтаксису якутского языка. – Новосибирск, 2006. – 304 с.

ПАРАЛЛЕЛИЗМЫ В ХАКАССКОМ И ЯКУТСКОМ АНТРОПОНИМИКОНАХ

Изучение лексики якутского языка в сравнительно-сопоставительном аспекте с другими тюркскими языками было заложено в трудах тюркологов О.Н. Бетлингга, Е.И. Убрятовой, Н.К. Антонова, Г.Г. Левина и др. Сравнительно-сопоставительный анализ лексики дает наиболее полную картину морфологических, грамматических, синтаксических особенностей исследуемого языка. По заложенной традиции, имена собственные (антропонимы) как особый разряд имен существительных не всегда оказываются в приоритете научных изысканий у лингвистов-лексикологов, т.к. лексический фонд антропонимов в большинстве случаев является отапеллятивным. Тем не менее образованные от нарицательных слов (апеллятивов) антропонимы могут раскрыть языковые, историко-культурные связи родственных языков в определенных исторических отрезках на определенных территориях.

Ранее исследование якутских ИС (далее ИС – имена собственные) ограничивалось единичными статьями ввиду выпадения из современной якутской антропонимической системы исконных, древних ИС и в связи с осложнением транскрибирования зафиксированных в ясачных документах якутских ИС [1], которые могли бы пролить свет на языковые взаимосвязи с тюркскими языками. Также определенную проблему в сопоставлении создает в нашем случае отсутствие справочника (словаря, именника) якутских ИС с этимологическим составляющим. Данный сравнительный анализ хакасского и якутского антропонимикона прежде всего основывается на фундаментальном коллективном труде «Большой толковый словарь якутского языка» [2]. Исследуемый антропонимический материал был взят из издания «Личные имена хакасов» [3] и личной картотеки автора.

Как отмечают исследователи, «у хакасов была разработана своя система имен, количество которых сейчас нам трудно учесть. В какой-то степени это объясняется тем, что, во-первых, младенца не называли по именам умерших, а во-вторых, почти любое слово могло стать антропонимом» [4]. Якутский антропонимикон условно можно разделить на две группы: дохристианские и современные. Дохристианские якутские ИС преимущественно отличаются образностью (образованы от образных глаголов), которые по традициям имянаречения совпадают с вышесказанным определением по хакасским ИС – почти любое слово могло стать антропонимом. Вторая группа тесно сплетена с русской антропонимической системой – трехчленные, заимствованные, обьякученные русские ИС. Во второй группе можно выделить подгруппу современных якутских ИС, апеллятивная лексика которых имеет совпадения с хакасскими антропонимами. Проведенный анализ позволяет выделить следующие лексико-семантические группы, где имеются апеллятивные и антропонимические параллелизмы из двух антропосистем. Названия

семантических групп составлены по классификации Г.Ф. Благовой [5].

Названия неба (Бога), небесных тел, атмосферных и метеорологических явлений, связанных с небом: *Айгул* (раб луны, т.е. родившийся по лунному календарю); як. *ай=ый* – месяц, луна, *кулут* – раб. *Айдолай* (рожденный в полнолуние). *Ай Ханат* (фолькл.) – лунокрылый; як. *кынат* – крыло. *Күнтөн-гис* – солнечный помещик. *Күн Чапыр* – солнечный блеск. *Күн Салгы* – солнечное сияние. *Күнче* – солнышко; як. *күн* – солнце; *Күннэй, Күннэйэ, Күнчээн* – як. жен. имя. *Солбан (Солбанах)* – Венера; як. *Чолбон* – Венера, утренняя звезда; жен. имя. *Күней, Күнес* (хак. жен.) – солнышко; як. *Күннэй* – совр. жен. имя; в старину – мужское имя, имя боотура (*Күннэй Бөбө*). *Чылтыс (Чылтызах)* – звезда (звездочка); як. *сулус* – звезда.

Названия металлов: *Алтын (Алтанах)* – золото; як. *алтан* – медь. *Алтан* – муж. имя. *Күмүстей* – серебряный. як. *көмүс* – благородный драгоценный металл. *Молат* – сталь, булат; як. *болот* – у древних якутов: обоюдоострый выгнутый меч с короткой рукояткой; *Болот* – совр. муж. имя. *Тимір* – железо; як. *тимир* – железо; сделанный из железа, содержащий из железа, железный; *Тимирхан, Тимирлан* – совр. мужские имена. *Таптаан Молат* – кованая сталь (фолькл.); як. *таптайыллыбыт* – кованный; болот – меч. *Чиль Молат* (фолькл.) – клейкая сталь; як. *силлим* – клей.

Названия элементов ландшафта: *Көктас* – синий камень, купорос; як. *таас* – камень. *Сахсар* – рожденный в урочище Сахсары; як. *Сахсара* – древнее название реки Лены; *Сайсары (Сахсары)* – название долины и озера на левом берегу Лены, где теперь стоит г. Якутск; *Сайсары* – сценический псевдоним. *Талай* – море; як. *далай* – широкое и глубокое озеро (река) или море; *Далан* – современное мужское имя.

Названия диких животных: *Аба (Абацах)* – медведь (медвежонок); як. *Абаҕа* – як. диал. *эһэ; Пага (Пагацах; Пагалдай)* – лягушка (лягушонок); як. *баҕа* – лягушка. *Тиин (Тиинек)* – белка (белочка); як. *тиин* – белка.

Названия домашних животных: *Пуга (Пугацах)* – бык (бычок); як. *буҕа* – бык, бык-производитель. *Тайлах* – верблюжонок; як. *тайах* – лось. *Томысхан* – заяц; як. диал. *табысхаан* – заяц-беляк. *Хулун (Хулунах, Хулунцах)* – жеребенок; як. *кулун, кулунчук* – жеребенок (с рождения и до шести-семи месяцев).

Названия птиц, рыб: *Куспанча* – птица; як. *кус* – утка. *Сортан (Сортанах)* – щука; як. *сордин* – щука.

Названия насекомых: *Көйө* – жук; *Күйөн* – жук; як. *көйүүр* – моль; *үөн-көйүүр* – насекомое.

Названия, связанные с миром человека, термины родства: *Аймах (Аймагас)* – род, племя, район. Имя давалось ребенку чужого племени; як. *аймах* – кровная родня, родня по крови; родственные (по крови) отношения.

Обозначение социальных отношений: *Ирден* (*Ирденей*) – мужественный; *Ирелдей* – монг. мужчина; *Ирен* (*Иренче*) – мужчина; *Ирес* – мужчина; *Иртей*, *Ирзилай* – мужественный; *Ирзин* – настоящий мужчина; *Ирчин* – мужественный, неутомимый; як. *эр* – муж, супруг; мужественный человек, мужчина; молодец, удалец; сила, энергия, твердость, мужество; *эр киһи* – мужчина; *Эр Соботох* – имя богатыря эпоса олонхо, преданий и легенд; *Эрсан* – совр. муж. имя. *Көбүрчү Тайчы* – угольщик-принц; як. *көмөр* – почерневший, остывший древесный уголь. *Матыр* (*Матырах*) – батыр, офицер, герой; як. *баатыр* – акающий вариант *боотур* – у древних якутов: человек большой физической силы, обладающий также воинской выучкой, воин, витязь; *Боотур* – мужское имя. *Оолан* (*Ооланас*, *Ооландай*, *Ооланмай*, *Оолах*, *Оолагас*, *Оолахнай*, *Оолаххай*) – паренек, мальчик; як. *уолан* – неженатый молодой человек; молодой, неопытный; *Уолан*, *Уолантай* – мужское имя. *Тас Оол* (*Тас Оолах*) – плешивый парень. Употреблялось в значении байского пастуха; як. *таас* – камень; *уол* – парень, мальчик. *Тарган* – *дархан* (др.-тюрк.), князь, освобожденный от налогов; як. *дархан* – очень солидный, серьезный; высокомерный, напускающий на себя важность, надменный; великий, громадный, огромный (по размерам, величине); *Дархан* – як. совр. муж. имя. *Тыгыпча* – др. тюрк. князь; як. *тыгын* – высокий чин, господин, правитель, предводитель; *Тыгын* – як. совр. муж. имя. *Бдыган* (хак. жен.) – шаманка; як. *удабан* – шаманка.

Названия частей тела: *Ахлас* – белая голова; як. *бас* – голова. *Көкпас* – сивая голова; як. *күөх* – голубой, как светлое небо; зеленый, как только что выросшая трава, как хвоя распутившейся лиственницы. *Томых* (*Томыгас*) – коленная чашечка (сакральная кость, служащая оберегом); як. *тобук* – сустав, соединяющий бедро и голень; место сгиба на ноге, где выступает этот сустав, колено.

Названия военной семантики: *Саадах* – колчан для стрел; пожелание быть отцом; як. чехол для лука; старинный якутский лук со всеми принадлежностями: чехлом, колчаном со стрелами. *Огычак* – стрела; як. *ох* – в старину: боевая стрела для стрельбы из лука. *Халха* (*Халхачак*) – защита; як. *хахха* – укрытие, убежище; защита, заслон, прибежище для кого-л. *Хылыс* – сабля, т.е. рубаха-парень; як. *кылыс* – старинное якутское холодное оружие с односторонней заточкой, похожее на нож, но больше по размеру, разновидность палаша; *Кылысхаан* – як. совр. муж. имя. *Хынаан* – ножны; як. *кыын* – ножны.

Сельскохозяйственная, промысловая и бытовая лексика: *Арто* (*Арта*; *Артон*) – перевал; як. *аартык* – горный перевал; большая проезжая дорога, тракт; столбовая дорога. *Айа* (*Айачак*) – самострел (лучок); як. *айа* – самострел (охотничий снаряд-ловушка на лосей, зайцев и других животных). *Алгай* (*Алгайак*) – котелок (котелочек); як. *олгуй* – большой сосуд для варки, котел. *Пычактай* – имеющий нож, т.е. мужчина; як. *бынах* – нож. *Сохна* – лучок для ловли зверьков, т.е. охотник; як. ловушка, пасть на зверя. *Артик* – лишний. Подобное имя давалось, когда было

много детей в семье; як. *ордук* – излишек, остаток чего-л.; лучший, наилучший. *Талбах* – шкура, служащая подстилкой; як. *тэллэх* – то, что подостлано, подстилка, постель (напр., матрас, солома, шкура). *Тирген* (*Тиргенек*) – усадьба, двор, т.е. рожденный в зимнике; як. *тиэргэн* – отгороженный от улицы участок земли с надворными постройками при отдельном доме, усадьба, двор. *Тупсе* – подушка седла, т.е. рожденный в седле; як. *дэпсэ* – покрывало на седло (из сукна или меха). *Тойчы* – рожденный во время свадьбы; як. устар. *той* – праздник, веселье. *Төлөс* – выкуп, плата; як. *төлөбүр* – плата, оплата, вознаграждение. *Харта* – блюдо из прямой кишки лошади; як. *харта* – толстая кишка (у лошади); блюдо, приготовленное из конской толстой кишки, – одно из излюбленных блюд якутов. *Чарба* – крупа; як. поговорка *балабан үрдүгэр барча* (иногда: *чарпа*) *тохтубут* – говорят, на балагане (избе) мелкая сухая рыбешка рассыпана. Где: *чарпа* – устар. (вероятно) крупа. Отгадка: звезды. *Ингелек* (хак. жен.) – игольник; як. *иньэлик* – в старину: игольник из берцовой кости журавля или медной трубочки. *Күлдей* (хак. жен.) – золушка; як. *кул* – зола; *Күлчээн* – як. перевод имени персонажа из сказки «Золушка». *Хайах* (хак. жен.) – масло, масленница, т.е. рожденная в масленницу; як. *хайах* – сливочное масло, сбитое в теплом молоке, пахте или простокваше, употребляемое в замороженном виде.

Сакральная сфера: *Арин* (*Аринче*) – священный, чистый; як. *аар* – огромный, великий; почтенный, важный, священный. *Арчын* (можжевелик); як. *арчы* – по старинным поверьям, обряд изгнания злых духов, нечисти из жилища, человека или из какой-л. вещи посредством окуливания; предмет (напр. пучок лучинок, береста), употребляемый в прошлом при совершении обряда изгнания злых духов, нечисти; *Арчын* – совр. муж. имя. *Апчын* (*Апчынах*, *Апчынай*) – кудесник; як. *ап* – колдовство, чародейство, волшебство (монг. *аб* волшебство); колдовская, чарующая сила кого-чего-л. *Чолай* – рожденный в пути; як. *суол* – путь, дорога.

Прилагательные (атрибуты): *Алат* – пестрый конь; *Алатыр*, *Алачон*, *Алахай* – пестрый; як. *ала* – пегий, пестрый; пятнистый (о лошадях). *Албай* – хитрый бай; як. *албас* – хитрый, коварный ход, уловка, ухищрения. *Албанча* – производное от *Албан* (дань, платящий налог, т.е. мужчина); як. *албан* – славный, отменный; *Албан* – як. муж. имя. *Маган* (*Маганах*) – альбинос; як. *мабан* – белый. *Мирген* (*Миргенек*) – меткий стрелок; як. *бэргэн* – меткий, искусный в стрельбе; *Бэргэн* – як. муж. имя. *Ойдан* – мудрый; як. *өйдөөх* – разумный, толковый, понятливый; толковый, умный человек; мудрец. *Чудай* (*Чудай-ах*) – исхудалый; як. *дүүдэx* – худой, тощий; плохонький, неопрятный, неряшливый. *Пайадай*, *Пайан* (*Пайантон*, *Пайбат*) – богатый; як. *баай* – богатый; *Баай Байанай* – общее название духов леса, воды, покровительствующих охотничьим и рыболовным промыслам. *Пахай* (*Пахайах*) – плохой; як. междом. *пахай* – выражает отвращение, брезгливость. *Пилек* – др.-тюрк. подарок, т.е. рожденный после смерти отца; як. *бэлэх* – подарок, дар. *Сүрдес* – грозный; *Сүрүнкей* –

страшный; як. *сүрдээх* – страшный, ужасный. *Тилдо* – языкастый; як. *тыл* – язык; *тыллаах* – языкастый. *Тораат* – гнедой конь; як. *турабас* – гнедой, рыжий (о масти лошади). *Түктис* – волосатый; як. *туулээх* – волосатый. *Харахчын* – зрячий, так называют ребенка у слепого человека; як. *харах* – глаза. *Хатан* – физически крепкий человек; як. *хатан* – обработанный посредством каления, закаленный (о металлических изделиях); высокий, пронзительный (о голосе); резкий, громкий, оглушительный (напр., о звуке выстрела); трескучий (о морозе); крепкий, сильный физически; суровый, твердый, жесткий (напр. о характере); *Хатан* – як. муж. имя. *Хуба*, *Хубахай* – бледный, русский; як. *кубабай* – бледный, бескровный (о лице); бледный, тусклый, словно выжженный солнцем, бледно-голубой. *Хызыл*, *Хызылах* – красный; як. *кыһыл* – красный. *Хыстай*, *Хыстайах* – имеющий дочь; як. кыыс – девочка, девушка (до замужества). *Чапчаң* – шустрый; як. *чапчылбаң* – очень шустрый, быстрый. *Чонтай* – народный; як. *дьон* – народ. *Чохыр*, *Чохырай* – пестрый; як. *чуобур* – пестрый; чубарый с мелким крапом (о масти лошади). *Алачон* (жен.) – пестрая; як. *ала* – пегий, пятнистый, с белыми полосами, пятнами (о масти животных и птиц). *Маган* (жен.) – альбинос; як. *манан* – белый, белая. *Ойдан* (*Ойданах*) (жен.) – мудрая; як. *өйдөөх* – умная, мудрая. *Сарыг* (жен.) – желтая; як. *саһархай* – желтый. *Тоглах* (жен.) – шаровидный, кругленький; як. *төгүрүк* – имеющий форму круга, круглый. *Тохча* (жен.) – сытая; як. *тот* – сытый, сытая. *Түргүн* (жен.) – быстрая, скорая; як. *түргэн* – быстрый, быстрая. *Чабал хыс* (жен.) – плохая дева. Имя-оберег; як. *дъаабы* – скверный, дурной, ужасный поступок; безобразия; состояние, ход чего-л. (с оттенком недовольства, осуждения); плохой, безобразный; скверный, дурной. Чага (жен.) – воротник, одежда; як. *сага* – ворот, воротник. *Чайлаг* (жен.) – летник, т.е. рожденная в летнике; як. *сайылык* – летняя усадьба с пастбищем, летнее жилище, летник.

Глаголы (предикаты): *Айан* (*Айанах*) – далекое путешествие. Пожелание стать странником; як. *айан* – дальняя поездка, путешествие, путь, дорога

(обычно трудная, длительная и хорошо снаряженная). *Көрелей* – видный; як. *көр* – смотреть, смотри; *көстүүлээх* – видный. *Талдас* – выбранный; як. *тал* – выбирать, выбирай. *Тохтан* (*Тохтанах*) – остановись; як. *тохтоо* – остановись. *Төрүм* – рождение; як. *төрөөһүн* – рождение.

Числительные: *Онок* – десятый (ребенок); як. *уон* – десять. *Чүстөй* – столетний; як. *сто* – сүүс; *сүүстээх* – столетний. *Пистон* – пятый (ребенок); як. *биэс* – пять.

Абстрактные понятия: *Пыйан* – др.-тюрк. благодеяние; як. *бийан* – изобилие, богатство, достаток.

Примечательно, что среди хакасских женских ИС отмечена и кличка собаки (вероятно, в древности охранное ИС): *Мойнах* (*Мойнагас*) – белошейка (кличка собаки). Имя оберег; як. *моой* – шея. Якутских собак тоже часто называют *Моойторук* – белая полоса вокруг шеи (собаки).

Как видно из материала, не все хакасские ИС имеют омонимичные параллели с якутскими ИС. Аппелятивы хакасских ИС практически все имеют семантические параллели в якутском языке. Выявленные аппелятивы репрезентируют общий древний пласт лексики (древнетюркский пласт), который отражает некую общность восприятия окружающего мира, связанную со временем, когда якутский и хакасский языки имели единый ареал распространения и взаимовлияния. Отсутствие якутских антропонимов в группах «Числительные», «Названия насекомых», «Названия диких животных», «Названия домашних животных», «Названия птиц, рыб», «Термины родства», «Глаголы», «Абстрактные понятия», «Сельскохозяйственная, промысловая и бытовая лексика», вероятно, является свидетельством позднего времени, когда оба языка уже имели обособленные антропонимические системы. Таким образом, практика поиска параллелей в антропонимических системах тюркских языков [6] в будущем может дать определенные результаты, которые можно использовать в репрезентации концептосферы ИС, в составлении региональных справочников тюркских ИС.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Указатель личных имен. А. Имена якутов, тунгусов и юкагиров // Материалы по истории Якутии XVII века: (документы ясачного сбора): в 3 ч. / Акад. наук СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. – М., 1970. Ч. III. – С. 1117–1255.
2. Большой толковый словарь якутского языка / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск, 2004–2016. I–XIII тома.
3. Личные имена хакасов. – Абакан, 1993. – 108 с.
4. *Бутанаев, В. Я.* Традиционная культура и быт хакасов: пособие для учителей. – Абакан, 1996. – 224 с.
5. *Николаев, Е. Р.* О некоторых лексико-семантических параллелях башкирских антропонимов в якутском языке

/ Тюркская филология в свете современных достижений: Сборник материалов Международной научно-практической конференции, посвященной Году литературы в РФ и РБ, 75-летию со дня рождения д.ф.н., профессора Д. С. Тикеева. Ч. 1. (Стерлитамак, 11 декабря 2015 г.) / Под общ. ред. З. И. Салыховой. – Стерлитамак, 2015. – С. 215–219.

6. *Благова, Г. Ф.* Антропонимия // сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика: 2-е изд., доп. – М., 2001. – С. 619–723.

**«ГРАММАТИКА ХАКАССКОГО ЯЗЫКА» КАК ИСТОЧНИК:
ПОКАЗАТЕЛЬ *-чат* В ТЕКСТЕ И ПРИМЕРАХ**

«Грамматика хакасского языка» под ред. Н. А. Баскакова [1] – наиболее полное описание хакасского языка на текущий момент. Современные учебные пособия во многом опираются на нее. Одна из несомненных ценностей данной грамматики – помимо примеров, сочиненных самими авторами, используется большое количество примеров из текстов художественной литературы и публицистики на хакасском языке. По этой причине мы решили включить подборку примеров из «Грамматики...» в готовящийся корпус хакасского языка (<http://khakas.altaiica.ru/>). Также ценно то, что в них каждому хакасскому предложению дается максимально точный русский перевод – это не всегда верно для переводов художественной литературы, а публицистика вообще переводится очень редко.

Проанализировав подборку примеров из «Грамматики...», мы обратили внимание, что не все явления, наблюдаемые в них, описаны в самом тексте. Если в некоторых областях (например, в грамматической семантике, синтаксисе, диалектных особенностях) это неизбежно, то вопрос о структуре словоформы (наборе явно выделяемых аффиксов, их порядке, взаимном сочетании и приблизительном значении) представляется конечным. Тем не менее в примерах встречаются словоформы, которые не имеют объяснения в «Грамматике...».

Пожалуй, наиболее важный из этих случаев – словоформы, в которых содержится аффикс *-чат*. В «Грамматике...» этому показателю не посвящен отдельный раздел – авторы грамматики считают *-чат* вариантом показателя настоящего времени *-ча*, который грамматикализовался из глагола *чат* ‘лежать’. Однако в разделе о показателе *-ча* (с. 201–204) нет описания того, в каких случаях он может иметь форму *-чат* и с какими аффиксами времени и наклона он сочетается. Единственное, что мы находим в данном разделе о формах с *-чат*, – описание его сочетания с показателем индикатива *-тыр* на с. 203 (в цитатах ниже глоссирование наше – В. М.): «С аффиксами *-чат + тыр* [настоящее время] обозначает такое действие, о котором говорящий до момента речи ничего не знал и которое обнаружил только сейчас: *турчаттырбын* ‘(я) стою, оказывается’, *ойнапчаттырзың* ‘(ты) играешь, оказывается’,

сірер пу кирек-ті чахсы ніл-чет-тір-зер
вы этот дело-ACC хорошо знать-DUR-INDIR-2PL

Вы это дело, оказывается (говорят), хорошо знаете».

Однако в других примерах из «Грамматики...» мы видим, что данная форма не обязательно относится к настоящему времени:

Піс пар-чат-хан чурт илееде аал
орты-зын-зар
мы идти-DUR-PAST жилище обширный село
середина-3POS-ALL
тур-чат-тыр

стоять-DUR-INDIR

Жилище, в которое мы направлялись, было расположено посреди обширного улуса (с. 265).

Мині хайди дее кил-ер тін,
арғыс-тар-ым

я.ACC когда ADD прибывать-FUT COMPL
товарищ-PL-1SGPOS

ізен-чет-тір

надеяться-DUR-INDIR

Мои товарищи надеялись, что я обязательно приеду (с. 390).

Напротив, индикатив (форма на *-тыр*) может относиться к настоящему времени и без показателя *-чат*:

Сыныхта-баан-ы ай ла

хал-тыр

обследовать-NEG.PAST-3POS луна лишь
оставаться-INDIR

Неизученной остается только луна (Н. Тиников) (с. 63).

Син ундутчах кізі пол-тыр-зың.

ты забывчивый человек быть-INDIR-2SG

Ты, оказывается, забывчивый человек (с. 88).

Таким образом, временная референция индикатива колеблется между настоящим и прошедшим временем как с аффиксом *-чат*, так и без него. Поэтому сделать вывод о том, что *-чат* в сочетании с *-тыр* обозначает настоящее время, нельзя.

Сочетание *-чатхан* (состоящее из аффикса *-чат* и показателя прошедшего времени *-ган*), самое частотное для показателя *-чат*, описывается в «Грамматике...» как отдельный неразложимый суффикс, имеющий значение прошедшего определенного времени в финитных контекстах (с. 216–218) и причастия настоящего времени в нефинитных (с. 231–232). Это описание встречается не только в данной грамматике, но и в других общих трудах по хакасскому языку [2], а также близкородственному шорскому [3]. О причастном употреблении в «Грамматике...» сказано, что «при субстантивации в местном падеже она [данная форма] имеет значение прошедшего времени и выражает действие, с которым соотносится другое действие, совершавшееся в прошлом» (с. 232). Но это утверждение верно и для других контекстов – как в атрибутивном употреблении, так в других падежах причастная форма может не относиться к настоящему времени. Она выражает одновременность выражаемого ей события с событием, выраженным главной предикацией:

Наташа салаг-ын-а чарып-чат-хан

чарытхы хыринда ұр

Наташа небрежно-3POS-DAT светить-DUR-PAST
свет около долго

одыр-ган.

сидеть-PAST

Наташа около чуть светившегося огня долго сидела. (С. Чарков, с. 98)

Аның нимее хомзын-чат-хан-ын
 өбре-лер піл-беен-нер.
 она.GEN что.DAT печалиться-DUR-PAST-3POS.ACC
 подруга-PL знать-NEG.PAST-PL

Подруги не знали причин ее печали. (И. Костяков, с. 231)

При отсутствии подчиняющей предикации именная группа с причастием *-чатхан* выражает соотнесенность события с моментом речи: *парчатхан кізі* 'идуший человек'.

Есть и обратные примеры, в которых *-чатхан* в финитном употреблении относится к настоящему времени:

Хай пірее одырт-хан агас-тар
 пар-ох-тар мында,
 скольконибудь сажать-PAST дерево-PL
 наличие-ASS-PL здесь
 че олар-ы даа хуру-п,
 сын-гла-п пар-ып
 но тот.PL-3POS ADD
 сохнуть-CONV ломаться-DISTR-CONV
 идти-CONV

тур-чат-хан-нар.

стоять-DUR-PAST-PL

Здесь имеется и несколько посаженных деревьев, но и они высохшие и сломанные. (с. 272)

Таким образом, и в сочетании с *-хан* показатель *-чат* не позволяет однозначно установить временную референцию высказывания. Отличие от сочетания *-чат* с индирективом состоит в том, что аффикс *-хан* сам по себе не может обозначать действие, происходящее в настоящем времени.

Упоминания об аффиксе *-чат* также встречаются:

- в разделе о форме настоящего обычного времени *-дыр*, с. 205: «Форма на *-дыр/-дир* может осложняться другим показателем настоящего времени *-чат/-чет*:

От отах-тың түб-ін-е кір-ін,
чад-ып-чад-адыр
 трава шалаш-GEN дно-3POS-DAT войти-CONV
 лежать-CONV-DUR-ITER

хыс пала
 девочка ребенок

Забравшись в глубину травяного шалаша, лежит (сейчас) девочка (фольк.)»

- в разделе о форме прошедшего обычного *-чаң*, с. 214: «Значение повторяемости действия может усиливаться аффиксом настоящего времени *-чат*, вставляемым между основой и аффиксом *-чаң*: *чөр-четчеңміс* 'мы ходили (обычно)'; *ойнапчатчаң* 'он играл (обычно);

Ойна-п, мал хадар-ып ікөлең не

чөр-чет-чең-міс

играть-CONV скот п а с т и - с о н в
 вдвоем лишь

ходить-DUR-NAV-1PL),

'Играть, пасти скот всегда ходили вместе' (Г. Топанов),

Отметим, что этот показатель также, как индиректив *-тыр*, в финитном употреблении не всегда отсылает к прошедшему времени:

көр-ер-біс, хайдаг оол-лар-ы

пол-чаң

смотреть-FUT-1PL какой парень-PL-3POS

быть-NAV

... посмотрим, что это за парни (И. Костяков, с. 214).

- в разделе о деепричастии на *-ып*, с. 238: «Деепричастие на *-ып* нередко осложняется частицей *ала/еле*, или аффиксом настоящего времени *-чат/-чет*, или *-ыр*, вставляемым между основой и деепричастным аффиксом». В «Грамматике...» нет примера сочетания деепричастия на *-ып* с аффиксом *-чат*, приведем пример из другой работы В.Г. Карпова, авторе раздела «Грамматика...» о глаголе [4]:

Оолах, книга хыгыр-чад-ып, узу-быс-хан
 мальчик книга читать-DUR-CONV спать-PERF-PAST
 Мальчик, читая книгу, заснул. (точнее, "Мальчик заснул, когда читал книгу").

- в разделе о форме условного наклонения, с.193: «Глаголы *көр-* 'смотреть', 'видеть' и *ис-* 'слышать', 'слушать' в форме условного наклонения могут передавать действия относительного настоящего времени, не являющиеся условием:

Ис-се-м: аны ада-бин-ча-лар
 слышать-COND-1SG он.ACC звать-CONV.NEG-PRES-PL
 Слышу: его не называют. (газ. «Ленин чолы»)

Чаксы көр көр-зе: сосха-лар
 хорошо смотреть смотреть-COND свинья-PL
 Смотрит хорошенько: свиньи. (М. Одаев)

Иногда значение настоящего времени в этих случаях усиливается добавлением к основе аффикса настоящего времени *-чат/-чет-*.

Көр-чет-се-м: хойн-ын-да
толдыра книга-лар
 смотреть-DUR-COND-1SG пазуха-3POS-LOC
 полно книга-PL
 Смотрю: полные руки книг. (газ. «Ленин чолы»)

Исті-п-чет-се: иб-зер-тін
үн истіл-че
 слышать-CONV-DUR-COND дом-ALL-ABL2
 голос слышаться-PRES

Слышит: из дома слышится голос (газ. «Ленин чолы»).

Отметим, что сочетание *-чат* с показателем условного наклонения не ограничено этим контекстом и не всегда относится к настоящему времени:

Сынап син ан-наң

хорых-чат-са-ң,

ол сагаа учурир,
 правда ты он-ABL

бояться-DUR-COND-2SG
 он ты.DAT повстречать.FUT

– *тидір-лер аба-даңар.*

говорить.ITER-PL медведь-DELIV

И если ты будешь бояться его, он тебе встретится, – говорят про медведя. (с.408)

Ср. более показательные примеры из других источников:

А мин ам ідөк
Толаң-наң чөптез-ер-ім,
 а я сейчас также
 Толан-INSTR советоваться-FUT-1SG

ол-пу сурыг-ны **пѳк-чет-се.**
 тот-этот вопрос-ACC решать-DUR-PAST
 Теперь я также буду советовать с Толаном, когда буду решать те или иные вопросы. (Л. Чебодаева. Обекелернѳ чолларынча «По дорогам предков».)

Халтар, аѳна-п **пар-чат-са,** *ікі*
ипчі-ні хада
 Халтар охотиться-CONV идти-DUR-COND два
 жена-ACC вместе

апарчаѳ полтыр.
 вести-нав быть-INDIR
 Халтар, собираясь на охоту, брал с собой двух женщин. (Халтарның аѳнааны (Охота Халтара) // «Хабар». 30.09.2014).

Однако ряд форм, содержащих показатель *-чат*, не анализируется в тексте грамматики. Наиболее интересен случай, где показатели *-чат* и *-ча*, которые авторы считают одной морфемой, стоят на соседних позициях в одной словоформе:

Ізг чайгы кўн-нер-де суг амыр,
эрінчек ах-чат-ча.
 жаркий летний день-PL-LOC вода
 спокойно лениво течь-DUR-PRES

В летние жаркие дни вода течет спокойно, лениво. (Н. Доможаков) (с. 84)

Таким образом, не только по семантическим, но и по морфологическим причинам *-чат* вряд ли можно считать вариантом морфемы *-ча*. К тому же практически у всех аффиксов хакасского языка варианты распределены морфонологически, чего не наблюдается в паре *-чат/-ча*.

В «Грамматике...» находятся примеры сочетания *-чат* и с другими показателями, которые остаются вне описания:

– императив
Ачыгдаѳ атын-таа-чат.
 горе-AVL стреляться-ADD-DUR
 С горя хоть стреляйся. (М. Коков) (с. 73)
 – желательное наклонение *-гай*:
Ќкіс-чабыс-ты син кѳр-зе-ѳ,
ѳзі-ѳ ачы-п
 сирота-низкий-ACC ты видеть-COND-2SG
 злоба-2SGPOS щемить-CONV
чѳр-чет-кей-зіѳ.
 ходить-DUR-OPT-2SG

Сирот и обездоленных когда увидишь, с состраданием к ним относись. (с. 335)

– деепричастие *-абас*:
 «Азаг-ыѳ хайди пол-ган-дыр?» – сур-ган Айдо,
 нога-2SGPOS как быть-PAST-FOC с п р а ш и в а т ь - P A S T
 Айдо

Чабус-наѳ хости одыр-чад-абас.
 Чабус-INSTR рядом сидеть-DUR-CONV
 «Что с твоей ногой?» – спросил Айдо у Чабуса, присаживаясь рядом с ним. (с. 64)

В уже упоминавшейся работе В.Г. Карпова [5] есть еще несколько примеров на *-чат* в других контекстах: «Парза "если пойдет" – парчатса "если идет" (усл. накл. наст. вр.); тогынарға "работать" – тогынчадарға "пока работать"».

Поезд агырин **кил-чет-кен-че,**
ніс чирзер
 поезд медленно приходить-DUR-PAST-PROL
 мы земля-ALL
сегір-ібіс-ке-біс
 прыгать-PERF-PAST-1PL
 Пока поезд шел медленно, мы спрыгнули на землю.

кил-чет-пинеѳ, *нандыра*
айлана-быс-хан
 приходить-DUR-CONV.AVL обратно
 вернуться-PERF-PAST
 идя, вдруг вернулся обратно (фон основного действия).

В других источниках можно также найти употребление с формой будущего времени в финитном употреблении:

Аал-да-гы-лар, *мындаг тура-ны*
кѳр-іп, *андаг-ох*
 село-LOC-ATTR-PL такой дом-ACC видеть-CONV
 такой-ASS
иб-чурт тѳбстурге
кўстен-чет-пес-тербе.
 дом-жилище основывать-INF
 стараться-DUR-FUT-PL Q

Сельчане, увидев такой дом, стали стараться построить такой же дом. (Ус кизи чуртасты чазапча «Мастер украшает жизнь» // «Хакас чирі». 10.04.2009).

Худай ніс-ті хыри-быс-та чѳр-ген
ѳлім-неѳ ал хал-ган,
 бог мы-ACC рядом-1PLPOS-LOC ходить-PAST
 смерть-AVL избавлять-PAST
ал хал-ча, соонаѳ даа ал хал-чад-ар тіп
ізен-че-біс.
 избавлять-PRES после ADD и з б а в л я т ь - D U R - F U T
 COMPL надеяться-PRES-1PL

Бог избавил нас от столь близкой смерти, и избавляет, и надеемся, что и еще избавит. (2 Коринф 1:10) [6].

Очевидно, что семантика показателя *-чат* не темпоральная, а аспектуальная. В нефинитных формах его временная референция зависит от главной предикации, среди финитных он сочетается с настоящими, прошедшими и будущим временами. Во всех приведенных примерах *-чат* обозначает ситуацию, которая началась и не закончилась к моменту отсчета, т.е. имеет имперфективную семантику. Значение настоящего времени *-чат* привносит прежде всего в причастное употребление формы *-чатхан*, т.к. иных способов образовать причастие настоящего времени нет. Поскольку нейтральные формы прошедшего времени *-ган* и будущего времени *-ар* (*-бас*) могут употребляться как в финитных, так и в нефинитных контекстах, а нейтральная форма настоящего времени *-ча* – только в финитных, то *-чатхан* используется в качестве нейтрального показателя причастия настоящего времени. В сагайском и шорском диалектах это причастие имеет также и стяженную форму *-чан* (*-чын*), но в финитных контекстах стяженная форма не употребляется.

С временными формами, не предполагающими взгляд на ситуацию изнутри (форма неосуществленного действия (кунктатива) -галах, недавнопрошедшее -ды), показатель -чат не сочетается (о перфективной семантике формы -ды см. недавнюю статью О. Шамалай [7]). Однако с показателем перфектива он сочетается – так же, как и в настоящем времени, перфективный показатель обозначает завершенность каждого кванта действия:

Самолет-тар кбрин-зёк, нис чад-ыбыс-чат-ха-быс.

самолет-PL виднеться-COND.ASS мы лежать-PERF-DUR-PAST-1PL

Как только показывались самолеты, мы (в этот момент) ложились (каждый раз). (с.218)

Хамчызы от хазы-наң тычыла-зох, ол мал,

бич огонь край-POS3-ABL щелкать-сOND.ASS тот скот

нандыра пас кил-ип, чад-ыбыс-ча.

обратно шагать приходить-CONV лежать-PERF-PRES

Как только раздастся звук бича у костра, коровы возвращаются обратно и ложатся (Н. Доможаков). (с. 73)

На основании примеров, представленных в «Грамматике...», можно сделать вывод о том, что показатель -чат в хакасском языке имеет единую семантику во всех контекстах – это имперфектив, фазовый показатель серединной фазы действия.

Таким образом, мы видим, что хорошо написанная грамматика языка, в которой содержится большое количество примеров, может быть использована не только как теоретическое описание, но и в качестве источника, на основе которого данное описание можно уточнять. Представляется бесполезным включать подборки примеров из грамматик в корпуса текстов на малых языках.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Грамматика хакасского языка / Общ. ред. Баскакова Н. А. – М., 1975. – 420 с.

2. Anderson, G. Nakass. *Lincom Europa*, 1998. – P. 30–31; Дыренкова Н.П. Грамматика хакасского языка. – Абакан, 1948. – 164 с.

3. Дыренкова, Н.П. Грамматика хакасского языка. 1940. М. – Л., 1941; Nevskaya, Irina & Šalamaj, Olga. Renewal of focal intraterminal aspect-tense forms in Shor dialects. In: *Turkic languages*, Volume 13, 2009, N.1. P.64.

4. Карпов, В.Г. Система глагола в современном хакасском языке (структурный и функционально-семанти-

ческий аспекты) // Карпов В.Г. Хакасский язык: проблемы и перспективы развития. – Абакан, 2007. – С. 133.

5. Там же. – С. 135–136.

6. Новый Завет на хакасском языке с параллельным русским Синодальным переводом. – М. 2011.

7. Шамалай, О.А. О статусе формы на –Д в шорском языке // Наука современности – 2015. Сборник материалов международной научной конференции. – Киров. 2015. – С. 351–359.

А. В. Шеймович

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ СООТВЕТСТВИЯ МЕЖДУ «МОДЕЛЮ ИЗМЕНЯЕМОЙ ХАКАССКОЙ СЛОВОФОРМЫ» И ТРАДИЦИОННОЙ ХАКАССКОЙ ГРАММАТИКОЙ

Описывая хакасскую грамматику [1] для нужд автоматического морфологического анализа¹, мы основывались на «грамматике порядков», модели, давно применяющейся для агглютинативных языков на территории России, ср. также грамматику корейского языка [2]. В широкое употребление она введена американским дескриптивистом Г. Глисоном, применившим этот метод для анализа турецкой морфологии [3]. Использование порядковой модели (и автоматический анализ в принципе) задает жесткий порядок следования и однократность появления аффиксов внутри

словоформы², что диктует способы представления хакасской морфологии, не вполне согласующиеся с ее описанием, принятым в традиционных грамматиках хакасского языка. В окончательной версии морфологического анализа парсер будет предъявлять пользователю два варианта морфологического разбора, один из которых будет трактовать выделяемые показатели в терминах традиционной грамматики. В настоящей статье сопоставляется набор грамматических показателей и их обозначений, использующийся в нашей модели изменяемой хакасской словоформы, с теми, что применяются в традиционных грамматических описаниях хакасского языка [4].

¹ Работа велась на средства гранта РГНФ № 15–04–12030 «Система автоматического морфологического и синтаксического анализа для корпусов миноритарных тюркских языков России», в настоящее время продолжается при поддержке гранта РГНФ № 15–04–00370 «Разработка анкет для сбора материалов к интегральному описанию миноритарных тюркских языков и диалектов России» и Программы ОИФН РАН «Евразийское наследие и его современные смыслы», Направление 4. Мультимедийные технологии в филологических исследованиях. (Проекты «Развитие корпусов миноритарных тюркских языков России»).

² Принцип однократности выражения грамматической категории в словоформе не всегда соответствует устройству тюркской словоформы; в реальности это устройство циклично, и некоторые категории могут быть выражены в словоформе несколько раз, но с соблюдением определенного порядка. Поэтому сейчас описание хакасской словоформы содержит несколько пронумерованных слотов (позиций) для выражения числа, падежа и т. д.

Для называния грамем мы пользовались условными обозначениями, принятыми в международной лингвистической практике (т.н. Лейпцигская глоссировка: <https://www.eva.mpg.de/lingua/pdf/Glossing-Rules.pdf>), опираясь на классификацию грамматических значений, которая была предложена в курсах общей морфологии И. А. Мельчука [5] и В. А. Плунгяна [6].

Запись морфем – показателей грам. значений – произведена в морфонологической транскрипции на основе хакасской орфографии. Для обозначения морфем, которые выступают на месте фонем, чередующихся в зависимости от фонетических позиций, условно используются заглавные буквы. Такая запись позволяет не выписывать в каждом случае весь набор алломорфов того или иного аффикса.

Согласные морфемы

П: б/п/м

К: з/з/х/к

Г: з/з/0

Т: т/д

Д: т/д/н

Д: т/д (в Indir)

С: с/з

Л: л/н/т

Н: н/т

Ч: ч/ч

Л: л/н

Гласные морфемы

А: е, а

І: і, ы

О: о, ö

Гласный в скобках проясняется, если предыдущий морфм кончается на согласный, и опускается, если предыдущий морфм кончается на гласный.

Таблица 1

Терминологические соответствия между «Моделью изменяемой хакасской словоформы» и традиционной хакасской грамматикой

№	Условное обозначение хакасской грамемы; выражающий ее аффикс, записанный в морфонологической форме; расшифровка обозначения грамемы*	Название хакасской грамматической формы и ее употребление в классической хакасской грамматике (ГХЯ 1975).
0.	S – словоизменятельная основа из словаря. Было принято условное решение считать словообразовательными все употребления аффиксов, которые попали во входные статьи БХРС. Это залоговые формы глаголов, именные и отыменные формы комитатива первого порядка; застывшие падежные, посессивные, причастные и деепричастные формы как неизменяемые; супплетивные формы словоизменения местоимений.	ГХЯ рассматривает часть попавших в словарь случаев как словоизменение (напр., склонение местоимений: ГХЯ 145-146 и далее), часть – как словообразование: об афф. <i>-лыг</i> см. ГХЯ 89-90; об афф. <i>-гы/-гi</i> см. ГХЯ 91, о показателях наречия <i>-ли/-ни, -зын/-зiн, -дын/-дiн</i> , см. ГХЯ 100, 107-108; о показателе <i>-ни/-ти</i> см. Баскаков 1953, 408.
1.	Distr <i>Кла</i> – дистрибутив (множественность субъекта или объекта действия)	ГХЯ 186: «Каждый из трех видов [глагола] может осложняться афф. <i>гла/хла/гле/кле</i> , указывающими на многократность действия или действие, совершаемое многими субъектами: тургысхла (ставить-Distr) ‘ставить (многократно)’ – субъект один, объектов много, тургысхлабыс (ставить-Distr-Perf) ‘(многократно) поставить; расставить’ – субъект один, объектов много. Из этого описания неясно, может ли форма выступать в значении только дистрибутива, или еще и итератива. Работа над Корпусом должна помочь прояснить этот вопрос
2.	1) Convп (I)П деепричастие на <i>-ып</i> («последовательное») (поз. 2, 7) а) формообразующий аффикс-прокладка для ряда временных, акциональных и модальных форм; б) афф. деепричастия, выполняет синтаксическую функцию вторичной предикации. 2) Conv ^a А деепричастие на <i>-а</i> («параллельное») (поз. 2, 7) 3) Conv.Neg. Пин отрицательная форма деепричастия (поз. 2, 7)	ГХЯ 238: «соединительное деепричастие» на <i>-ып</i> . ГХЯ 240: «Слитное деепричастие на <i>-а/-е</i> » <i>чада</i> ‘лежа’, <i>көре</i> ‘смотря’. Отрицательное деепричастие на <i>-бин/-пин/-мин</i> (ГХЯ 241): турбин чоохтапча ‘говорить, не вставая’, <i>тайнап полбинчам</i> (быть-Conv.Neg.-Pres-1sg) ‘(я) не могу жевать’ (ГХЯ 201); <i>Олганнар ойнабинчатханнар</i> (играть-Conv.Neg.-Dur-Past-Pl) ‘Дети не играли (тогда)’ (216) (Conv1); <i>көр-бин-дiр</i> (видеть-Conv.Neg.-Indir) ‘(он) не видел (оказывается)’ (ГХЯ 218) (Conv2); <i>Кiзiлер пол-бин-дыр</i> (быть-Conv.Neg.-Indir) – <i>хара хустар</i> ‘Это не люди, оказывается, – коршуны’ (ГХЯ 219) (Conv2).

3.	Ptcl ₁ Add <i>TAA</i> аддитивная частица (включенная в состав глагольной словоформы).	Усилительная частица <i>maa/mee/daa/dee</i> ‘и, же, ведь’; ‘хотя’; ‘но’ (ГХЯ 248): <i>настаачалар</i> (писать-Add-Pres-PredPl), <i>хоостантаачалар</i> (рисовать-Conv-Add-Pres-PredPl) ‘и пишут, и рисуют’ – входит в состав глагольной словоформы. При постпозитивном употреблении частица <i>maa/mee/daa/dee</i> пишется отдельно от слова, значение которого усиливает (при этом также подчиняясь сингармонизму): <i>ол даа парар</i> ‘и он пойдёт’, <i>мин дее</i> ‘и я’, <i>сагынма даа</i> ‘даже не думай’, <i>килбе дее</i> ‘и не приходи’ (БХРС 2006); <i>Узирга сагынтып, хараан чапса даа...</i> ‘Хоть и [пыталась] закрыть глаза, желая заснуть...’ (ГХЯ 193)
	Ptcl ₁ Cont <i>LA</i> континуативная частица (включенная в состав глагольной словоформы)	Ограничительная частица <i>ла/ле, на/не</i> (ГХЯ 203): <i>Хайдар-да нимелер тартыплачалар, тартылачалар</i> (возить-Conv-Cont-Pres-PredPl) ‘Все что-то возят и возят (без конца, только этим и занимаются)’; При постпозитивном употреблении частица <i>ла/ле, на/не</i> пишется отдельно от слова, значение которого усиливает (при этом также подчиняясь сингармонизму): ограничительное значение: <i>Айас тигир паарында чалгыс хартыга ла айлахтанчатхан</i> ‘В ясном небе (букв. в поднебесье) кружил только один ястреб’ (ГХЯ 248); усилительное значение: <i>Ол прай ла хар пол паруан</i> ‘Он весь был в снегу’ (ГХЯ 249).
	Ptcl ₁ Ass <i>OK</i> ассертивная частица (поз. 3, 19, 22)	«Утвердительная» частица <i>ох/ок</i> (ГХЯ 249) ‘также, тоже’: <i>оолгым минок</i> (я-Ass) (поз. 22) <i>осхас сип кизи</i> ‘[мой] сын такой же худощавый, как и я’ (БХРС); <i>позох</i> (сам-Ass) сам же (поз. 22); <i>ол парыбысханох</i> ‘он тоже уехал’ (поз. 22); <i>парарохпын</i> (идти-Fut-Ass-1sg) ‘и я пойду’ (поз. 19), <i>сагынминохча</i> (думать-Conv.Neg-Ass-Pres) ‘он тоже не думает’ (поз. 3), <i>килбиноктир</i> ‘и он не пришел (говорят)’ (поз. 3), <i>чорибокчеткен</i> ‘и он ходил’ (поз. 3).
4.	Perf (I)б. IC перфектив (завершенность действия)	ГХЯ 183-184: афф. -(ы)быс – сочетание полной формы афф. деепричастия на -ып и вспомогательного глагола ыс- ‘посылать’ – является показателем «совершенного вида»: (9) <i>Суғ забойда улам кодірілібіскен</i> (подняться-Perf-Past) ‘Вода в забое поднялась еще выше’ (СЧ).
	Perf IC перфектив (завершенность действия), единичный пример в ГХЯ	ГХЯ 184: Вспомогательный глагол ыс- ‘посылать’, показатель «совершенного вида»: <i>Пасха соорлар аралары ачыхти тохтаглабогысханнар</i> (останавливаться-Distr-Conv-Ass-Perf0-Past-PredPl) ‘И другие сани также остановились на некотором расстоянии друг от друга’ (ГХЯ 249).
	Prosp (диал.) (А)К, проспектив (состояние, предшествующее действию); исключительно сагайский и шорский диалекты: машина турахча ‘машина сейчас остановится’ машина стоять-Prosp-Pres [7].	В ГХЯ не выделен.
5.	Dur чАТ дуратив (длительность действия) Dur1 и(р) (для пар- и кил) дуратив1	В ГХЯ Dur, кумулятивный показатель Dur.Iter и кластер Dur-Iter трактуются как показатели настоящего времени (с. 200–206), образованные из вспомогательного глагола <i>чат-</i> ‘лежать’ и афф. наст. времени <i>-дыр</i> (< вспом. гл. тур-) наряду с показателем <i>чададыр</i> (< <i>чат-</i> + <i>А.дыр</i>). Последний в нашей интерпретации выглядит как кластер Dur-Iter <i>чАТ-А.дыр</i> . В ГХЯ насчитывается шесть синтетических форм настоящего времени 1) форма настоящего на <i>-ча/-че</i> (с. 201–203); 2) форма настоящего на <i>-чадыр/-чедір</i> – действие, совершаемое в момент речи; повторяющееся действие, обычное действие-свойство (с. 201–203); 3) с помощью афф. <i>-ир, -и</i> образуют наст. время с теми же значениями глаголы <i>пар-</i> и <i>кил-</i> (с. 206); 4) форма «настоящего обычного» –

* Порядок следования показателей в настоящей таблице соответствует порядку их следования друг за другом в «Модели изменяемой хакасской словоформы» (см. Таблицу 0 на <http://khakas.altaica.ru/grammar/>). Для иллюстрации принятых нами решений мы используем примеры из ГХЯ, БХРС и отгlossированной к настоящему времени части Корпуса хакасского языка (<http://khakas.altaica.ru/corpus/>).

6.	<p>Dur.Iter <i>чАdIp</i> кумулятивный показатель (Мы объединяем эти форманты в один кластер, потому что если рассматривать форму на <i>-адыр</i> как состоящую из <i>Conp_a</i> (слот 2) и <i>-дыр</i> (слот 6), то невозможно будет порождение формы итеративного перфекта («настоящего обычного совершенного вида») <i>парыбызадырлар</i> [идти-Perf-Iter-PI]. Примеры из ГХЯ показывают, что следует разделять афф. <i>-чА</i> как показатель настоящего времени и афф. <i>чАТ</i> как показатель длительности действия: <i>Izig чайгы кўннерде суз амыр, эринчек ахчатча</i> (течь-Dur-Pres) 'В летние жаркие дни вода течет спокойно, лениво' (ГХЯ84). См. подробнее статью В.С.Мальцевой в наст. сб. [8]</p>	<p>постоянного, но прерывного – на <i>-дыр/-дip</i> (ср. Iтер в нашей модели): <i>Ол нисте хонадыр</i> (ночевать-Iтер) 'Он (обычно, чаще всего) ночует у нас' [иногда и не ночует] (с. 205); 5) Эта форма в сочетании с еще одним афф. <i>Pres -чат/-чет</i> (ср. Dur в нашей модели) дает редкоупотребимую, главным образом фольклорную форму настоящего времени «действия настоящего момента» на <i>-чададыр/-чедедip</i>: <i>От отахтың тебіне кіріп, чадыпчададыр</i> (лежать-Convp-Dur-Iтер) <i>хыс пала</i> 'Забравшись в глубину травяного шалаша, спит девочка' (ГХЯ 205). 6) ГХЯ 203, 226: «Настоящее время на <i>-чаттыр</i>» обозначает такое действие, о котором говорящий до момента речи ничего не знал и которое обнаружил только сейчас: <i>турчаттырбын</i> 'я) стою, оказывается' (ГХЯ 203); <i>чахсы ырлапчаттыр</i> (петь-Convp-Dur-Indir) '(он), оказывается, хорошо поет' (ГХЯ 226).</p>
	Кластер Dur-Iter (<i>чАТ-А.dIp</i>)	
	Кластер Dur-Indir (<i>чАТ-DIp</i>)	
	<i>Кластер Dur-Past (чАТ-ГAn)</i>	<p>ГХЯ 216: Афф. <i>-чат</i> в комбинации с афф. причастия на <i>-ган</i> образует форму «прошедшего определенного» на <i>-чатхан/-четкен</i>: кистеткем (резать-Dur-Past-1sg) 'я резал (тогда)'; <i>узу-н-чатха-м</i> (<<i>узу-н-чатхан-м</i>) (спать-Convp-Dur-Past-1sg) 'я спал (тогда)'; этот же показатель (<i>-чатхан/-четкен</i>) считается аффиксом причастия настоящего времени (ГХЯ 216, 232), когда оно выступает в атрибутивной функции: <i>ойна-н-чат-хан</i> (играть-Convp-Dur-Past) олганнар 'играющие дети' (ГХЯ 216).</p>
	<i>Neg ПА отрицание</i>	<p>В ГХЯ 190 выделяется категория «отрицательного аспекта»: <i>сат-</i> 'продавать', <i>сатпа</i> 'не продавать'.</p>
	Iter <i>А.dIp</i> итератив (повторяемость действия)	<p>В ГХЯ 204–205 Iter <i>А.dIp</i> трактуется как показатель «настоящего обычного» времени <i>-дыр</i>, присоединяющийся «к деепричастию на <i>-а/-е</i>»: <i>Ол нисте хонадыр</i> (ночевать-Iтер) 'Он (обычно, чаще всего) ночует у нас' [иногда и не ночует] (ГХЯ 205).</p>
	Кластер Iter-Past (<i>А.dIp-ГAn</i>)	<p>ГХЯ 232: «причастие настоящего времени» на <i>-дырган /-дipген</i>, образуемое показателем <i>-дыр</i> в сочетании с афф. прошедшего времени <i>ган</i>; причастный аффикс присоединяется к деепричастию на <i>-а/-е</i> и выражает обычность и повторяемость действия: <i>тоңадырган</i> (замерзать-Iтер-Past) <i>көл</i> '(обычно) замерзающее озеро'.</p>
7.	Pres <i>чА</i> настоящее время	ГХЯ 201: форма настоящего на <i>-ча/-че</i> .
	Past <i>ГA(n)</i> прошедшее время	<p>ГХЯ 210, 233 интерпретирует показатель <i>-ган/-хан/-ген/-кен</i> 1) как афф. «прошедшего неопределенного» времени (ГХЯ 210): <i>пасхазың</i> (< пас-хан-зың) (писать-Past-2sg) 'ты писал'; 2) как афф. причастия прошедшего времени (ГХЯ 233): <i>тўзеен</i> (< <i>тўзе-ген</i>) (видеть сон-Past) <i>тўс</i> 'виденный сон'.</p>
	Кластер Past-Prol (<i>ГAn-ЧА</i>): причастие прошедшего времени в продольном падеже.	<p>ГХЯ 237, 242: «деепричастие предела в будущем» на <i>-ганча</i>; обозначает «действие, совершение или несовершенство которого является пределом для совершения или несовершеня действия, выраженного главным глаголом» ('пока', 'до того, как'): <i>Аал хончыхтар чылысханча</i> (толпиться-Past-Prol), <i>агас тура кўй пар-ган</i> 'Пока собирались соседи, деревянный дом сгорел' (ГХЯ 242) или действие, противопоставляемое действию основного глагола ('вместо того, чтобы...', 'чем...'): <i>Улуғ пайга пазырганча</i> (молиться-Past-Prol), <i>аңнап таа мин азыранам</i> 'Чем кланяться большому баю, я буду кормиться охотой' (ГХЯ 242).</p>
	Fut <i>А(p)</i> будущее время	<p>ГХЯ 228, 236 интерпретирует показатель <i>-ар</i> как: 1) будущее время на <i>-ар</i>: <i>сомарбын</i> (купаться-Fut-1sg) 'я буду купаться' (ГХЯ 228); 2) причастие будущего времени: <i>тазар</i> (разливаться-Fut) <i>суғ</i> 'река, которая будет разливаться', <i>инер</i> (спускаться-Fut) <i>палых</i> 'рыба, которая будет спускаться вниз' (ГХЯ 236).</p>

Neg.Fut <i>ПАС</i> отрицательная форма будущего времени	ГХЯ 228: «Отрицательный аспект» будущего времени: <i>испеснин</i> (пить-Neg.Fut-1sg) ‘не буду пить’; причастия будущего времени: <i>маснас</i> (разливаться-Neg.Fut) <i>суз</i> ‘река, которая не будет разливаться’, <i>узубас</i> (спать-Neg.Fut) <i>палалар</i> ‘дети, которые не будут спать’ (ГХЯ 236).
Наб <i>ЧА(ң)</i> хабитуалис (обычное действие)	Согласно ГХЯ 212, 214, 235 формы на <i>-чаң/-чең/-чаң/-чең</i> выражают: 1) «Прошедшее обычное» время: ол <i>сырлачаң</i> (красить-Наб) ‘он (обычно) красил’ (ГХЯ 212), носящее «вневременной» характер: «этой формой можно выразить действие прошедшего, настоящего (точнее: вневременного) времени и действие, проектируемое в будущее» (ГХЯ 214); 2) ГХЯ 235: «Причастие настояще-будущего времени» со значением действия-постоянного признака в настоящем (<i>тогынчаң аттар</i> ‘рабочие лошади’) или действия будущего времени (<i>садылбачаң</i> (быть проданным-Neg-Наб) товарлар ‘товары, которые не будут продаваться’).
RPast <i>ТІ</i> недавнопрошедшее время	В ГХЯ 207–209 трактуется как показатель недавно-прошедшего времени на <i>-ды/-ді</i> , обозначающего действие, свершившееся непосредственно перед моментом речи: <i>Нога аңдарылыбыстың?</i> (падать-Perf-RPast-2sg) ‘Почему свалился?’ (ГХЯ 209);
Cond <i>СА</i> условное наклонение	ГХЯ 192–193: глагол в условном наклонении обозначает «действие=условие, связанное с настояще-будущим временем», от совершения которого зависит совершение / несвершение другого действия, выраженного глаголом в форме какого-либо другого наклонения: <i>Наңмыр чагза</i> (выпадать-Cond), <i>тынанарбыс</i> ‘Если пойдет дождь, будем отдыхать’ (ГХЯ 192); временная зависимость: <i>Саричах тасхар сыхса</i> (выходить-Cond), <i>хап-харасхы</i> ‘Когда Саричек вышла на улицу, там уже стемнело’ (ГХЯ 193).
Cunc <i>ГЛАК</i> кунктатив (еще не совершившееся действие)	В ГХЯ 220, 235 трактуется как 1) показатель «прошедшего неосуществленного» на <i>-галах/-гелек</i> , выражающего еще не совершившееся, но ожидаемое действие: <i>Суз тоңалах</i> (замерзать-Cunc) ‘Река еще не замерзла’ (ГХЯ 220); 2) показатель причастия «прошедшего неосуществленного» <i>тйккелек</i> (шить-Cunc) <i>көгенек</i> ‘еще не сшитое платье’, <i>төреелек</i> (< <i>төре-гелек</i>) алып ‘еще не родившийся богатырь’, <i>тоңалах суз</i> ‘еще не замерзшая речка’ (ГХЯ 235).
Opt <i>ГАй</i> оптатив (желательное наклонение)	ГХЯ 196: желательное наклонение; образуется с помощью афф. <i>-гай/-гей</i> . Выражает желание (намерение, надежду) совершить действие: <i>Піске дее пірее хақан үлүс читкейөк</i> (достигать-Opt-Ass) се ‘И нам когда-нибудь, надеюсь, тоже выпадет доля’.
Assum <i>ГАДАГ</i> ассумптив (предположительное наклонение)	ГХЯ 198, 237: 1) Предположительное наклонение: <i>салгадаг</i> ‘похоже на то, что будет (можно) класть’, <i>пиргедег</i> (давать-Assum) ‘похоже, что будут давать’, <i>сыйлаадаг</i> (< <i>сыйла-гадаг</i> ‘похоже, что будет дарить (угощать)’), <i>кйлеедег</i> (< <i>кйле-гедег</i>) ‘похоже, что будет просить’ (ГХЯ 198); 2) Причастие «будущего предположительного» времени на <i>-гадаг/-гедег</i> ; обозначает действие, которое по предположению говорящего может или не может иметь место в будущем: <i>чагадаг</i> (выпадать-Assum) <i>наңмыр</i> ‘дождь, который, похоже, будет’ (ГХЯ 237).

* В нашей модели не различаются одинаковые по форме и стоящие в одной и той же позиции временные показатели финитных форм и показатели причастий, как это сделано в ГХЯ (ср. отдельные параграфы: §213 «Прошедшее неопределенное на *-ган*» и § 243 «Причастие прошедшего времени на *-ган* и т.д.), поскольку различия между личной формой глагола и причастием являются чисто функциональными.

	Lim ГАли лимитатив (предел действия в прошлом)	ГХЯ 237: «деепричастие предела в прошлом». ГХЯ 242-243: «действие, со времени совершения которого начинается действие основного глагола»: <i>Піди сыххан ни мені көрдің ме ни син, ну поэң полгали</i> (быть-Lim) даа 'Достигнув такого возраста, едва ли ты видела когда-нибудь такой урожай' (ГХЯ 243).
	Conv _{пас} А.бас (диал.) кумулятивная диалектная качинская форма, аналогичная деепричастию на -ып литературного языка	ГХЯ 243: «По значению деепричастие на -абас синонимично соединительному деепричастию на -ып, поэтому иногда оно называется «деепричастием соединительным 2-м»: <i>Иди сагынабас</i> (думать-Convпас), <i>сүрееліг өрінче</i> 'Думая так, очень радуется' (одновременное действие).
	Neg.Conv. Abl Пин.Аң аблатив отрицательного деепричастия (деепричастие мгновенного следования)	ГХЯ 241: «отрицательное деепричастие на -бин» «в форме исходного падежа» на аң обозначает действие, после совершения которого тут же начинает совершаться основное действие: <i>Натка, ізік аспинаң, ах састыг палацахты көрче</i> Натка дверь открыть-Neg.Conv.Abl белый волосы-Comit дитя=Dimin-Асс видеть-Pres 'Как только Натка открыла дверь, тут же увидела белоголового ребенка'; несмотря на показатель отрицания -Пин, деепричастие всегда употребляется в положительном значении (ср. рус. не успев открыть дверь...).
8.	Indir DIp индиректив (косвенная эвиденциальность (заглазность) действия)	ГХЯ 218-219: показатель «прошедшего заглазного» на -тыр/-тір. Обозначает действие, совершившееся в неопределенном прошлом вне наблюдения говорящего, о чем он узнает с чужих слов: <i>Пір аалда ікі харындас чуртаптырлар</i> (жить-Convп-Indir-PredPl) 'В одном улусе жили, говорят, два брата'; либо подчеркивает момент следствия: <i>Усхуна чачырап парзам, чидер чирібіске чит килтірбіс</i> (приходить-Indir-2pl) 'Когда я проснулся, то оказывается, мы уже доехали до места'; либо сообщает о своем умозаключении: <i>Чылтыстар оңдайынаң көрзе, орты хараа тузы хыйызыбыстыр</i> (искривиться-Perf-Indir) 'Если определять по звездам, то оказывается, время перевалило уже за полночь' (ГХЯ 219)
	Кластер Conv _п -Indir (I)II-DIp	ГХЯ 218: «Прошедшее заглазное» образуется посредством присоединения аффиксов -тыр/-тір (<тур- 'стоять') к полной или усеченной форме деепричастия на -ып: <i>узуптыр</i> '(он) спал (оказывается)', <i>көртір</i> '(он) видел (оказывается, говорят)', <i>чыыптыр</i> '(он) собирал (оказывается)', <i>аттыр</i> (стрелять-Convп-Indir) '(он) стрелял (оказывается, говорят)'. <i>ат-тыг</i> 'имеющий лошадь', <i>машиналыг</i> 'имеющий машину'. Иногда в процессе развития (или в определенных словосочетаниях) имя на -лыг приобретает относительное или качественное значение: <i>тағлыг</i> 'имеющий горы' > 'гористый', <i>устыг</i> 'имеющий конец' > 'острый'; <i>сүттіг</i> (молоко-Comit) 'имеющий молоко', <i>інек сүттіг</i> 'корова молочная'. О возможности его употребления после словоизменяемых показателей не упоминается.
9.	Comit ЛПГ комитатив (совместность: «с ...», «вместе с ...»); присоединяется только к именным основам	В ГХЯ 89-90 афф. -лыг с фонетическими вариантами рассматривается как показатель прежде всего притяжательных прилагательных («прилагательных обладания»): <i>ат-тыг</i> 'имеющий лошадь', <i>машиналыг</i> 'имеющий машину'. Иногда в процессе развития (или в определенных словосочетаниях) имя на -лыг приобретает относительное или качественное значение: <i>тағлыг</i> 'имеющий горы' > 'гористый', <i>устыг</i> 'имеющий конец' > 'острый'; <i>сүттіг</i> (молоко-Comit) 'имеющий молоко', <i>інек сүттіг</i> 'корова молочная'. О возможности его употребления после словоизменяемых показателей не упоминается.

10.	<p>Affirm <i>ЧК</i> аффирматив (утвердительность) Примеры из ГХЯ, свидетельствующие о том, что <i>-чых/-чiк/-чых/-чiк</i> – это показатель утвердительности, оформляющий не только глагольные формы: 1) <i>Хайди сарнадычыхсар</i> (петь-RPast-Affirm-2pl), пу суулахта ундуп салтырбын ‘Как же, вы (недавно) пели, забыл, оказывается, в этом шуме’ (сочетание с недавно прошедшим) (ГХЯ 221); 2) <i>Ады наза позы прай хыролап парганчых</i> (идти-Past-Affirm) ‘И лошадь, и сам – все покрылись инеем’ (сочетание с неопред. прошедшим) (ГХЯ 221); 3) <i>Олар аалга иурде читтирчiктер</i> (достигать-Indig-Affirm-Pl) ‘До селения они добрались (оказывается) вечером’ (сочетание с «заглазным» прошедшим) (ГХЯ 221); 4) <i>Ол сынныг постыг, сoдк ах сырайлыг, кoгiлбей харахтыг, устыг нурунныгчых</i> (нос-Com-it-Affirm), <i>орыс кибiрiнең тонан салганчых</i> ‘У нее привлекательная фигура, белое худощавое лицо, голубые глаза, острый нос, и одета на русский манер’ (сочетание с показателем комитатива <i>-лыг</i>) (ГХЯ 381).</p>	<p>В ГХЯ 195, 221 трактуется как 1) Афф. сослагательного наклонения <i>-чых/-чiк/-чых/-чiк</i> (ГХЯ 195), присоединяющийся к причастию будущего времени на <i>-ар</i> или к афф. желательного наклонения на <i>-гай</i> (пазарчыхпын (писать-Fut-Affirm-1sg) ‘я писал бы’, <i>иттесчiкiс</i> (делать-Neg.Fut-Affirm-1pl) ‘мы не делали бы’) и имеющий значение предполагаемого действия, которое могло бы быть или не быть совершенным в прошлом при наличии определенных условий; 2) Афф. прошедшего времени «с оттенком некоторой категоричности»: <i>Кичее бе, нурнукун ме килчiк</i> (приходить-Affirm) ‘Он приходил сюда вчера и позавчера’ (ГХЯ 221). Там же об этой форме сказано, что «точно указать на ее отличия от значений форм прошедшего времени на <i>-ды</i> и <i>-ган</i> трудно».</p>
11.	<p>Attr <i>КI</i> атрибутивный показатель В БХРС есть примеры употребления <i>-гы</i> с Loc: <i>аалдагы</i> (село-Loc-Attr) ‘сельский’, <i>Ал алтынзархы</i> (верх-Attr) ‘верхний/ северный’) и Pl: <i>чоллардагы</i> (дорогаPl-Loc-Attr) <i>оймах-осхыллар</i> ‘ухабы на дорогах’; 20 <i>чыллардагы халыхчылар</i> ‘просветители 20-х годов’.</p>	<p>В ГХЯ 91 описывается как словообразовательный аффикс прилагательного с признаком времени (<i>нылтыргы</i> ‘прошлогодний’), в Баскаков 1953, 408: как словообразовательный афф. прилагательного со значением отношения, местонахождения и принадлежности: <i>нүүнги</i> ‘сегодняшний’; <i>мындагы</i> ‘здешний’; о возможности его употребления после словоизменительных показателей не упоминается.</p>
	<p>Кластер Loc-Attr <i>ТА-КI</i> после Past: <i>Пичем, чочаандагы</i> (пугаться-Past-Loc-Attr) <i>чили...</i> ‘Сестра моя как будто испугалась...’ (ГХЯ 117)</p>	<p>ГХЯ 49-50, Баскаков 1953, 408: отыменной аффикс <i>-дагы/-деги</i>, образующий относительные прилагательные: <i>тагдагы</i> ‘находящийся на горе’; <i>ибдеги</i> ‘домашний’</p>
12.	<p>Pl <i>Лар</i> множественное число (поз. 11, 15, 21). NB: В нашей трактовке формы без показ. Pl считаются не формами Sg, а формами, немаркированными по числу.</p>	
13.	<p>Poss принадлежность (поз. 12, 16) 1pos.sg (<i>I</i>)м 2pos.sg (<i>I</i>)ң 3pos (<i>э</i>)I 1pos.pl (<i>I</i>)бIC 2 pos. pl (<i>I</i>)ңAr</p>	<p>ГХЯ 62: принадлежность</p>
14.	<p>Case1, Case2 падеж (поз. 13, 18) В нашей модели хакасской словоформы предусмотрены две позиции для показателей падежа и посессивности и три – для числа. Это обусловлено тем, что показатель Attr (атрибутив) может стоять после показателей некоторых падежей (есть примеры с Loc <i>аал-да-гы</i> ‘сельский’, Dat <i>хараа-гы</i> ‘ночной’, Алл <i>алтын-зар-хы</i> ‘верхний/ северный’) и после показателя посессивности (1pos.sg: <i>алт-ым-зар-хы</i> ‘тот, что сверху/к северу от меня’) и множественного числа (<i>чоллардагы оймах-осхыллар</i> – ‘ухабы на дорогах’; 20 <i>чыллардагы халыхчылар</i> – ‘просветители 20-х годов’). Эти показатели входят в сферу действия Attr и должны присутствовать в словоформе для того чтобы он считался словоизменительным (при присоединении к чистой основе Attr считается словообразовательным). Но падежно-посессивные показатели могут следовать и за Attr: <i>ибдегилерин</i> (домашний-Pl-3pos-Асс) <i>кoрген</i> ‘домашних (т. е.</p>	<p>Падежные аффиксы по (Баскаков 1953, 442, 444) делятся на «аффиксы простого склонения» и «аффиксы притяжательного склонения» (следующие в словоформе после аффикса принадлежности) ГХЯ 66: «В современном хакасском языке восемь падежей: именительный, или основной (<i>адалгы</i>), притяжательный, или родительный (<i>тартылгы</i>), дательный (<i>пирiлги</i>), винительный (<i>кoрiмги</i>), местный (<i>орынгы</i>), исходный (<i>сыгынгы</i>), направительный (ызылгы) и орудийный, или творительный (<i>нүдiргi</i>).</p>

	<p>семью) увидел'. В этом случае сам Attr входит в их сферу действия. Этим Attr отличается от адвербиальных показателей, после которых падеж и др. актантные показатели невозможны. Поэтому необходимы два набора актантных показателей, один из которых обусловлен только показателем Attr.</p> <p>Simple declension, Possessive declension Gen HИң Dat ГА, (н)А Acc HИ, H(I) Loc ТА, (н)ТА Abl ДАң, нАң All САр, (н)САр Instr нАң Prol ЧА, (н)ЧА</p>	
	<p>Abl2 <i>mIn</i> (занимает поз. 18, Case2) второй исходный падеж, употребляющийся только после направительного (All, занимающего поз. 13, Case1): столзартын (стол-All-Abl2) 'со стороны стола'</p>	<p>В ГХЯ 107 трактуется как словообразовательный аффикс <i>-дын/-дін, -тын/-тін</i>, посредством которого образуются наречия места от имен в форме направительного падежа: ибзертін (юрта-All-Abl2) 'со стороны юрты'.</p>
	<p>Delib <i>ДАңАр, нАңАр</i> – делибератив (объект речи или мысли, также выражает причинно-следственные отношения): <i>Семен, син талайдаңар</i> (море-Delib) <i>книга хыгырзазың ма?</i> 'Семен, ты читал книгу о море?' (ГХЯ 341); <i>Наңмырдаңар</i> (дождь-Delib) <i>паза харасхыдаңар</i> (темнота-Delib) <i>чол табарга сидік полган</i> 'Оттого, что лил дождь и было темно (=из-за дождя и темноты), трудно было найти дорогу' (ГХЯ 382).</p>	<p>ГХЯ 67 не считает падежным афф. <i>-даңар/-деңер, -наңар/-неңер, -таңар/-теңер</i>, но называет его «именной формой с падежным значением, обозначающей косвенный объект»: <i>кізідеңер</i> 'о человеке', <i>книгаданар</i> 'о книге', <i>күрестеңер</i> 'о борьбе'.</p>
<p>15.</p>	<p>Comp <i>ТАГ, (н)ТАГ</i> – компаратив (сравнительный падеж). С этим показателем регулярно образуются имена со сравнительным и уподобительным значением: <i>Алтын Арыгдаг</i> (Арыг-Comp) 'подобный Алтын-Арыг', <i>миндег</i> (я-Comp) 'как я'. Показатель <i>-даг</i> ведет себя как падеж, присоединяясь к косвенной основе существительного с посессивными маркерами: <i>Тізі – хозан тіз-і-ндег...</i> зуб-Зрос заяц зуб-Зрос-comp его зубы – как зубы у зайца (АЧА, 115)</p>	<p>В ГХЯ 198 афф. <i>-даг/-дег</i> трактуется не как падежный, а как «общеизвестный тюркский аффикс уподобления».</p>
	<p>Gen.Зрос <i>Ни</i> кумулятивный показатель субстантивированного посессивного прилагательного (или причастия), объединяющий показатели родительного падежа и 3 л. принадлежности (поз. 16). Показатель Gen.Зрос может присоединяться к словоформе после словоизменительных показателей – числа и принадлежности – и после этого оформляется падежными аффиксами из посессивного склонения. Может выступать как в качестве предиката, так и в качестве актанта и сирконстанта. <i>Пілчем, полган на кізінің чуртазы нос оңдайлы салылча, пасхазынина</i> (другой-Зрос-Gen.Зрос-Dat) <i>төбй полбинча</i> 'Знаю, жизнь каждого человека складывается по своему, не бывает похожа на другие' (Хакас Чирі, № 5,19.02.04); <i>Милеттернің тілі пір саринаң пістің хызылларнина</i> (кызылец-Pl-Gen.Зрос-Dat) <i>төбй, паза пір саринаң – бараба татарларнина</i> (татар-Pl-Gen.Зрос-Dat) 'Язык милеттов с одной стороны похож на [язык] наших кызыльцев и с другой стороны – на [язык] барабинских татар' (Хакас чирі, № 78, 22 май 2003).</p>	<p>Показатель <i>-ни, -ти</i> трактуется как словообразовательный аффикс «имени принадлежности»: <i>атти</i> 'лошадный', <i>колхозти</i> 'колхозный' (Баскаков 1953, 408). В ГХЯ 300, 301, 304 выделяется притяжательно-предикативная форма имени и местоимения на <i>-и, -ти, -ни</i>: <i>Пу книга сини бе? – Чох мини нимес, Харолни</i> (харол-Gen.Зрос) 'Эта книга твоя? – Нет, не моя, Харола' (ГХЯ 301); <i>Хураганнар колхозти</i> (колхоз-Gen.Зрос) 'Ягнята колхозные' (ГХЯ 304). В ГХЯ 154 в разделе о лично-притяжательных местоимениях утверждается, что показатель <i>-ни/-ти</i> является результатом стяжения «притяжательного падежа» и «аффиксов отношения» <i>-хы/-кі, -гы/-гі</i>: «Притяжательно-предикативные местоимения состоят из основы личного местоимения в притяжательном падеже и аффиксов отношения <i>-хы/-кі, -гы/-гі</i>: <i>мини</i> (< <i>минің-гі</i>) 'мой'.</p>

16.	<p>PredPl <i>ЛАр</i> предикативная множественность (фокусировка на мн. числе предиката). Этот показатель может присутствовать как в глагольном, так и в именном сказуемом.</p> <p>PredPl в глагольном сказуемом:</p> <p>(1) <i>Чиилттерни үгредерге кирек андаг ызык чирлерзер чөрерге, пілзіннер</i> (знать-Impr.3-PredPl). ‘Надо молодых учить ездить на святые места, пусть знают.’ (Л. И. Чебодаева);</p> <p>PredPl в именном сказуемом:</p> <p>(2) <i>Хай пірее одыртхан агастар парохтар</i> (есть-Ass-PredPl) мында ‘Здесь имеется и несколько посаженных деревьев’ (ГХЯ 272).</p> <p>(3) <i>Колхозниктер от тогызиндалар</i> (работа-3pros-Лос-PredPl) ‘Колхозники находятся на сеноуборке’ (ГХЯ 81).</p> <p>(4) <i>Часкалыглар Хан Худайны киректепчеткеннер, олар Тугір хан-чиринилер</i> (земля-3pros-Gen.3pros-PredPl)! ‘Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное’ (Новый Завет).</p> <p>(5) <i>Чир-чалбахтагы нимелер... Пабадаң ниместер, че чир-чалбахтилар</i> (ширина-Gen.3pros-PredPl). ‘Ибо всё, что в мире... не есть от Отца, но от мира сего.’ (Новый завет)</p>	<p>ГХЯ 304 утверждает: «Сказуемое не согласуется с подлежащим во множественном числе, если оно выражено – словом пар ‘есть’, – а также словами в форме дательного падежа или в притяжательно-предикативной форме на <i>-и, -ти, -ни</i>, выступающими в роли сказуемого, как правило, при подлежащих, обозначающих 3-е лицо:</p> <p><i>Синде хыныг книгалар пар ба?</i> ‘У тебя есть интересные книги?’; <i>Пу пічік сагаа, газета, тізең, агаа</i> ‘Это письмо тебе, а газета ему’; <i>Хураганнар колхозти</i> ‘Ягнята колхозные’.</p> <p>Ср. контрпримеры 2, 4, 5 в левой части таблицы ГХЯ 202: «Дополнительный оттенок» множественности: «В 1-м лице множественного числа к аффиксу <i>-быс</i> иногда присоединяется аффикс множественного числа <i>-тар/-тер</i>, который вносит дополнительный оттенок: <i>тогынчабыс</i> (работать-Pras-Ipl) ‘(мы) работаем’ – <i>тогынчабыстар</i> (работать-Pras-Ipl-PredPl) ‘(мы и вы) все вместе работаем’; <i>Піс, МТС-тың тогысчылары, сірер дее, колхозниктер, ол чолча хол тудыныс салып, хада парчабыстар</i> (идти-Pras-Ipl-PredPl) (ГТ) ‘Мы, работники МТС, вы, колхозники, идем по той дороге вместе, взявшись за руки’.</p> <p>Из формулировки ГХЯ можно вывести, что форма на <i>-быстар</i> имеет значение инклюзива; всегда ли это так, станет понятнее из анализа корпуса.</p>
17.	<p>Adv <i>Ли</i> адвербиализатор: <i>Пірее чирге пас өткенни</i> (лезть-Past-Adv) <i>парыбысчаң ма, Якынның малын тасти</i>. ‘Уйти бы куда-нибудь бесследно (досл.: куда голова бы пролезла), бросив скот Якына’ (ВК, А 258);</p> <p><i>Сөлебести</i> (сказать-Neg.Fut-Adv) <i>сөлебіскен, Ирсек хуртыгын халдырбиныбысхан</i>. ‘Непотребные слова сказал, [сказал так, как запрещено говорить] / Даже развратной ее назвал’ (АА 15)</p>	<p>В ГХЯ 108 трактуется как словообразовательный аффикс <i>-ли/-ни/-ти</i>, образующий отыменные наречия, обозначающие время (<i>хысти</i> ‘всю зиму’) и признак (<i>игірли</i> ‘криво’); о возможности его употребления после словоизменительных показателей не упоминается.</p>
18.	<p>Person – показатели лица</p> <p>Полные</p> <p>1.sg <i>Пін</i>, 1.sg <i>СІм</i> (диал.)</p> <p>2.sg <i>СІң</i></p> <p>1.pl <i>ПІС</i></p> <p>1.pl <i>СІПІС</i> (диал.)</p> <p>2.pl <i>САр</i></p> <p>2.pl <i>СІң.Ар</i> (диал.)</p> <p>Смешанные (mіx)</p> <p>1.sg.mіx <i>м</i></p> <p>2.sg.mіx <i>СІң</i></p> <p>1.pl.mіx <i>ПІС</i></p> <p>2.pl.mіx <i>САр</i></p> <p>Краткие (br)</p> <p>1.sg.br <i>м</i></p> <p>2.sg.br <i>ң</i></p> <p>1.pl.br <i>ПІС</i></p> <p>2.pl.br <i>(І)ңАр</i></p>	<p>ГХЯ 187: «Аффиксы лица 1-й категории (полные)» (<i>-мын/бын/пын, -зың/-сың, -мыс/-быс/-пыс/, -зар/-сар</i>).</p> <p>ГХЯ 188: «в 1-м лице ед. ч. при выпадении конечного согласного аффикса, предшествующего аффиксу лица, афф. 1-й категории <i>-бын</i> уступает место афф. 2-й категории <i>-м</i>: <i>парчадыр-бын</i> // <i>парча-м</i> ‘(я) иду’, <i>сатха-бын</i> // <i>сатха-м</i> (< <i>сатханмын</i>) ‘я продавал’, <i>парир-бын</i> // <i>пари-м</i> ‘(я) иду (туда)’, <i>атчаңмын</i> // <i>атча-м</i> ‘я обычно стрелял’ и т. д.»</p> <p>ГХЯ 187: «Сокращенные личные аффиксы», или афффиксы 2-й категории (<i>-(ы)м, -(ы)ң, -быс/-пыс, -(ы)ңар</i>).</p>
	<p>Кумулятивные показатели Impr.Person (показатель для 3 л. есть только у императивных аффиксов)</p> <p>Impr.1.sg <i>им</i></p> <p>Impr.1.pl и <i>бІС</i></p> <p>Impr.1.Incl <i>Аң</i></p> <p>Impr.1.pl. Incl <i>АңАр</i></p> <p>Impr.1.Incl.pl <i>АлАр</i> (диал.)</p> <p>Impr.2.pl <i>(І)ңАр</i></p> <p>Impr.3 <i>СІн</i></p>	<p>ГХЯ 187: «Аффиксы лица повелительного наклонения»</p>

* «Основной падеж» морфологически не выражен, поэтому не рассматривается в «Модели изменяемой хакасской словоформы».

<p>Ptc13 Foc T1p фокусная частица – модификатор модального значения сказуемого, как глагольного, так и именного: <i>Пирдеези хабынмаан суарга: а хайдадыр</i> (где-Foc) ол – <i>Чир аарлачаң чир</i> ‘Никто не спохватился спросить: а где оно – Место очищения земли’; <i>О-ой, хайдаг хыныгдыр</i> (интересный-Foc)! ‘Ой, как интересно!’; <i>Агаң, агаң, адыңар кемдiр</i> (кто-Foc), <i>ноо родтаңзар?..</i> ‘Дедушка, дедушка, как вас зовут, из какого вы рода?..’ (Л. И. Чебодаева)</p>	<p>В ГХЯ этот показатель упомянут 1) в §196 о личностных числовых показателях: «В 3-м лице единственного числа некоторые глагольные формы принимают иногда аффиксы <i>-дыр/-дiр</i>: <i>Хадарчы, айна, хайдаң учурап паргандыр</i> (идти-Past-Foc)! (М К) ‘Откуда появился этот чертов пастух!’; <i>Хайди ырлабин-сарнабин паргаңдыр</i> (идти-Past-Foc) <i>кiзи мындагда?</i> ‘Как можно уехать, не спев при таком народе?’» (ГХЯ 187); 2) в § 328 о безличных предложениях: «Главный член предложений, выражающих реакцию человека на то или иное явление, может принимать аффикс <i>-тыр/-тiр, -дыр/-дiр</i> для усиления значения, выражаемого главным членом: <i>Хайдаг маңаттыр</i> (хороший-Foc)! ‘Как прекрасно!’; <i>Хайдаг сидiктiр</i> (трудности-Foc)! ‘Как тяжело (трудно)!’; <i>Хайдаг чаксыдыр</i> (добро-Foc) <i>чазыда!</i> ‘Как хорошо в степи!’ (ГХЯ 312).</p>
<p>Preс <i>ТАК</i> прекативная частица (поз. 22)</p>	<p>ГХЯ 191: «Частица для смягчения повеления». Для смягчения повеления к глаголам повелительного наклонения после аффикса лица присоединяются частицы <i>-дах/-дек, -тах/-тек</i>: <i>пиримдек</i> ‘дам-ка’, <i>пирдек</i> ‘дай-ка’, <i>пирзiндек</i> ‘пусть-ка дает’; <i>тудыңардах</i> (держать-Impr.2pl-Perf) <i>тiгi кiнеткени</i> ‘задержите-ка этого дьявола’, <i>адайаам, килдек</i> (приходить-Perf) <i>неер</i> ‘дита моё, подойди ко мне’ (примеры из БХРС 2006).</p>

Существующие описания морфологии тюркских языков страдают некоторым «европоцентризмом», исходя из привычного для флективных языков представления о наборе частей речи, грамматичности, словоизменении и словообразовании. Отсюда возникают проблемы с количеством и составом частей речи и их синтаксических функций, сложности в разграничении времен, видов и наклонений, падежных аффиксов и частиц и т. п.

Наша попытка описания хакасской грамматики является чисто прикладной и страдает неполнотой в силу того, что предназначена для обслуживания нужд автоматического анализа. Из морфологического анализа исключены словообразовательные показатели (словообразовательный анализ проведен в словаре, поскольку касается не словоформы, а лексемы; при этом многие аффиксы работают и как словоизменительные, и как словообразовательные, сло-

вообразовательными они становятся, попав в состав лексемы входной статьи словаря). Более существенным упрощением является исключение из описания аналитических грамматических форм: для автоматического морфологического анализа словоформа – это цепочка букв между двумя пробелами. По-видимому, формально выделить инвентарь аналитических грамматических форм можно будет с помощью анализа частотности некоторых типов словосочетаний в корпусе текстов. Вообще в дальнейшем корпусной материал, вместе с возможностями автоматического анализа, сможет служить для проверки явлений, как уже описанных, так и ускользнувших из традиционных грамматик. Тогда мы получим возможность создать новые, усовершенствованные грамматические описания как для хакасского, так и для других миноритарных тюркских языков, корпуса которых сейчас находятся в стадии разработки.

ПРИМЕЧАНИЕ

1. <http://khakas.altai.ru/grammar/> – Электронный корпус хакасского языка. Грамматика. (дата обращения: 25.03.2017.)
2. *Martin, G.* A Reference Grammar of Korean. Chicago, 1992.
3. Gleason H. Introduction to descriptive linguistics. New York, 1955: Holt, Rinehart and Winston.
4. Грамматика хакасского языка (ГХЯ) / Под ред. Н. А. Баскакова. – М., 1975. – 420 с.; Хакасско-русский словарь (ХРС) / Под ред. Н. А. Баскакова, с приложением грамматического очерка хакасского языка Н. А. Баскакова. – М., 1953. – 487 с.; *Карпов, В. Г.* Система глагола в современном хакасском языке (структурный и функционально-семанти-

- ческий аспекты) // Карпов В. Г. Хакасский язык: проблемы и перспективы развития. – Абакан, 2007. – С. 105–161.
5. *Мельчук, И. А.* Курс общей морфологии [Т. 1–3, DjVu, RUS] Год выпуска: 1997 (Том 1), 1998 (Том 2), 2000 (Том 3). – М. – Вена, 1997–2000.
 6. *Плунгян, В. А.* Общая морфология: Введение в проблематику: Учебное пособие. Изд. 2-е, исправленное. – М., 2003. – 384 с.
 7. *Мальцева, В. С.* Структура глагольной словоформы в сагайском диалекте хакасского языка (говор с. Казановка). – М., 2004.
 8. Там же.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БХРС – Большой хакасско-русский словарь
 ГХЯ – Грамматика хакасского языка
 ХРС – Хакасско-русский словарь

СЛОЖНЫЕ СЛОВА С КОМПОНЕНТАМИ ХАРАХ И КӖС ‘ГЛАЗ’ В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ

В единицах лексических и словообразовательных систем языков отражаются предметы и явления действительности, сам человек как объект этой же действительности, эмоции, чувства, мировоззрение, мировосприятие, мироощущения носителей языка, иначе говоря, сфера человеческого «я», или человеческий фактор [1]. С помощью языка выражаются также представления говорящих о самом языке, их интуитивные, наивные знания языковых фактов, связей, отношений между языковыми единицами, умение интерпретировать их и использовать в нужных ситуациях [2]. В настоящей статье рассматриваются сложные слова в хакасском языке, имеющие одним из компонентов слова, называющие орган зрительного восприятия глаза. Сложные слова являются продуктом аналитического словообразования, они обладают такими признаками, как номинативность (способность называть), двуформленность (раздельноформленность), непроницаемость (невозможность включения между компонентами других слов), воспроизводимость, непредикативность. С точки зрения диахронии, «всякое сложное слово либо представляло в прошлом словосочетание, либо было построено по модели словосочетания прошлого времени» [3]. Е.С. Кубрякова предполагает, что словосложение является «истокком» словообразовательной системы: «Примыкание двух слов или их основ, постепенное переосмысление первого или второго компонента такого комплекса за счет появления у него более обобщенных и более абстрактных значений и постепенное превращение таких компонентов в аффиксы – таков был, по-видимому, долгий и длившийся тысячелетия путь развития системы, главной целью которой становилось обеспечение говорящего новыми средствами номинации» [4]. Существование в языке аналитических производных объясняется тем, что «сложные слова разных типов моделируются как семантические структуры, служащие расчлененному описанию обозначаемого предмета, процесса или явления, поскольку они эксплицитно указывают на класс предметов и его признак по отдельности», но «указание на характер соотношения ономаσιологического базиса и ономаσιологического признака может остаться невыраженным. Ср. также англ. *grass-green* ‘зеленый как трава’, букв. ‘траво-зеленый’ или *ice-cold* ‘холодный как лед’, ‘ледяно-холодный» [5].

Слово *харах* в хакасском языке обозначает как орган зрения, так и способность видеть, что отражено в словарной статье «Хакасско-русского словаря», посвященной этому слову. Следует отметить, что у рассматриваемого слова развилась богатая система значений, что говорит о значимости слова для языковой картины мира хакасского народа: «**ХАРАХ** (-ғы, -аа) 1) глаз // глазной; зрение, взор; **хара харах** чёрные глаза; **хоор харах** серые глаза; **сығыт харах** слезящиеся глаза; **тошпах харах** глаза навыкате, выпуклые глаза; **майың харах** слабые глаза;

чiтiг харах зоркие глаза; **харах чох** (**харах кӖрбес**) слепой; **харах учунда** в поле зрения; **ах тастаан харах** бельмо на глазу; **харах талча** глаза устают; ... 2) зерно, зёрнышко, крупинка; **улуғ харахтығ пуғдай** крупные зёрна пшеницы; **пiр харах тамах чоғыл** ни зёрнышка [хлеба] нет; 3) ягодка; **чистектi пiр харахтаң теергебiс** клубнику по одной яголке собирали; **улуғ харахтығ нир** крупная брусника; 4) глазок (*картофельного клубня, перстня и т. п.*); **яблах харағы** глазок картофеля; 5) диск солнца, луны; **кӖн харағында** на солнце; **кӖн харағы пулутха кӖлен парған** солнце скрылось за облаками; **ай харағы** луна; **ай харағы сыххалах** луна ещё не взошла; **арығ кӖн харағы сыхча фольк.** восходит ясное солнышко; 6) фара (*автомобилей и т. п.*); **машина харағы** фары машины; 7) очко (*на игральных картах*); **алты харах** шестёрка (карта с шестью очками); 8) звено (*окна*); **кӖзенек харағы** звено рамы; **улуғ харахтығ кӖзенек ӧтире кӖн сустары сусталча** через большие стёкла окна пробиваются солнечные лучи; 9) ячея, ячейка (*сети или сотов*); **сӖзiрбе харахтары** ячейки сети; **улуғ харахтығ сӖзiрбе** сети с большими ячейками» [6]. Понятие ‘зрение’ связывалось у хакасов с представлением о нахождении в глазах огня: *харах оды* ‘зрение’ (букв. ‘глаз огонь=его’), *харах оды ус парған* ‘глаза помутнели’ (букв. ‘огонь глаз=его потух’); *харах одым чiтче* ‘мое зрение портится’ (букв. ‘огонь моих глаз теряется’), *хараа чарыттыр* – эвфемизм, обозначает рождение ребенка [7] (букв. ‘его глаза засветились, оказывается’). Представление об огне глаз является, по мнению А.В. Дыбо, исконно тюркским [8]. Немного отвлекаясь от темы статьи, отметим, что согласно традиционным представлениям хакасов, отраженным в языке, в глазах человека мог помещаться не только огонь, но и ребенок, ср. наименование зрачка – *олганах*. Наименование зрачка является типологической закономерностью, «во многих языках, в том числе в 20 очень далеких неиндоевропейских (например, в суахили, саами, китайском, японском, коми, самоанском, древнеегипетском, древнееврейском), а также во многих индоевропейских обозначение зрачка восходит к слову со значением ‘человечек’ или ‘женщина, девочка’, ср.: слов. *punčica* ‘девочка, зрачок’; англ. *pupil* ‘ученик, воспитанник, малолетний; зрачок’ и т. д.)» [9]. Авторы «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков. Лексика» характеризуют как широко распространенную в тюркских языках модель с компонентом ‘ребенок’: «тур. *gözbebeği*, аз. *väbäk* ... хака. *olganax*, тув. *qaraq oyu*, як. *xarax iččite* (букв. ‘зародыш’)» [10]. Поясним: турецкое и тувинское слова *gözbebeği* и *qaraq oyu* переводятся как ‘ребенок глаза’, азербайджанское *väbäk* – ‘ребенок’. Слово *харах*, предположительно, восходит к глаголу *хара*= ‘смотреть’ [11].

В хакасском языке есть также слово *кӖс*, которое в словаре дается с пометой ‘устаревшее»: «**КӖС** (-зи) I уст. 1) глаз; см. *харах*; **кӖс тартыл парған** глаз

затянут (пеленой); **тöрт көстiг адай** четырёхглазая собака (собака, у которой над глазами имеются точечки); 2) зрение; **кöзи чiтiгi** [у него] хорошее зрение; **кöзим хомайланча** [у меня] зрение ухудшается; 3) ушко [иголки]; 4) петля [при вязании]; 5) ячейка [в сети]; 6) глазок чего-л.; **тогыс көстiг тынныг хостоо** фольк. с девятью глазками огненная стрела; **көбстен көске** с глазу на глаз (наедине); **харах көзiне** на глазах **□ сырай сiлии көс, тiл сiлии сiс** посл. лицо красно глазами, речь красна словами; **кiзи көзiне столга чарбыхпачан** (поговорка) в присутствии гостей нельзя лезть к столу (нравоучение детям)» [12]. В словообразовательном отношении производящая основа *көс* в сравнении с основой *харах* менее активна. Следует отметить, что слово *көс* дало жизнь служебному слову, послелогу *көзи*, имеющему значение 'в присутствии' (осложнено аффиксом принадлежности третьего лица =*i*), благодаря чему возможно сочетание навроде *харах көзiме* 'в моем присутствии', в котором второй компонент является грамматикализованным элементом с исходным значением 'глаз'. В «Грамматике хакасского языка» подобные единицы названы изафетными послелогам [13]. Вяч. Вс. Иванов, исследуя процессы грамматикализации и лексикализации в языках разных типов, отмечает, что «существительные, которые могли обозначать части тела и иметь потому показатели неотчуждаемой принадлежности, становятся отвлеченными релятивными именами (в смысле работы Филмора о падежах). Потом они превращаются в наречия с пространственным значением и в предлоги или послелоги в зависимости, главным образом, от намеченной Гринбергом специфической для каждого конкретного языка типологической склонности к препозиции или постпозиции основных элементов предложения по отношению друг к другу» [14].

Рассмотрим сложные слова с компонентом *харах* с целью установления особенностей связи между частями расчлененных наименований реалий и объектов действительности. В. Е. Егоров писал о сложных словах, образованных на основе второго изафета, следующее: «Предмет, выраженный первым компонентом, выступает как бы обладателем предмета, выраженного вторым компонентом, тур. *göz yaşı* 'слеза' (букв. 'глаз+влага его')» [15]. При участии компонента *харах* были построены сложные слова с подчинительным отношением компонентов на основе изафетных связей, связанные с тематической группой «Болезнь»: *харах агырии* 'глазная болезнь' (букв. 'глаз болезнь=его'), *харах имчiзи* 'глазной врач, окулист' (букв. 'глаз врач=его'), *харах имi* 'капли (лекарство) для глаз' (букв. 'глаз лекарство=его'). Также при его участии были произведены слова, характеризующие жидкость, выделяемую слезными железами, подвижные кожные складки вокруг глаз, части глаза: *харах чазы* 'слеза' (букв. 'глаз влага=его'), *харах үстү* (букв. 'глаз верх=его') // *харах хахпагы* (букв. 'глаз крышка=его') 'веко', *харах агы* (букв. 'глаз белое=его') 'глазной белок', *харах ныңмагы* (букв. 'глаз круглое=его') 'глазное яблоко', *харах күреези* (букв. 'глаз кромка=его') 'верхняя складка века', *харах харазы*

(видимо, 'глаз черное=его') дается с пометой бельт. (бельтырское) 'зрачок'. К сложным словам этого структурного типа следует отнести слова *күн харагы* (букв. 'солнце глаз=его') 'диск солнца', *ай харагы* (букв. 'луна глаз=ее') 'диск луны'. Отличие их от вышеприведенных состоит в том, что слово *харах* является конечным компонентом сложных слов, образованных на основе метафорического переноса, уподобления на основе метафорического переноса, уподобления светящихся небесных тел глазу. Примеры можно охарактеризовать как дериваты, созданные на основе номинативного принципа антропоморфизма. Первичным считается следующее значение данного термина: вид, уподобление человеку, наделение человеческими психическими свойствами предметов и явлений неживой природы, небесных тел, животных, мифических существ [16]. На основе этого значения развились остальные: 1. мировоззренческий принцип, выражаемый номинативными средствами языка; 2. прием поэтической речи, когда предмет изображения уподобляется человеку; 3. прием включения в дискурс вымышленных или неодоушевленных сущностей и предметов; 4. единицы языка, образованные путем вышперечисленных приемов [17]. Привлекают внимание сложные глаголы фразеологизированного типа с компонентом *харах*: *харах таста*= 'приглядывать за кем-л., чем-л.' (букв. 'глаз бросать'), *харах сал*= а) 'обращать внимание'; б) 'присматривать за кем-л., ухаживать, заботиться' (букв. 'глаз класть'), *харах альндыр*= а) 'одурачивать', б) 'гипнотизировать' (букв. 'глаз дурачить'), *харах чап*= 'умирать' (букв. 'глаз закрывать'). На примере глаголов *харах таста*= 'приглядывать за кем-л., чем-л.' (букв. 'глаз бросать') и *харах сал*= а) 'обращать внимание'; б) 'присматривать за кем-л., ухаживать, заботиться' (букв. 'глаз класть') прослеживается связь между понятием 'заботиться' и глазами. Есть композитный глагол *харахсын*= 'смотреть', который возводится к сочетанию *харах+сун*= букв. 'глаз протягивать' [18], т. е. в нем отражена орудийная функция глаз.

Исследователями доказано, что единицы словообразовательных систем тех или иных языков, как и единицы лексических систем, в явном и свернутом виде содержат в себе информацию о результатах осмысления народом окружающего мира, предметов, процессов, явлений, событий, отношении к ним людей. Словообразование «эксплицирует свойства и качества денотатов, их связи и отношения, функциональную нагрузку, а главное – их значимость для носителей языка. Именно словообразование позволяет выявить способы оценки внеязыковой действительности, рассмотреть ее сквозь призму шкалы соответствий системе ценностей, определить, какие ее элементы словообразовательно маркируются и почему, и тем самым выяснить, что в языковом сознании того или иного народа является жизненно и социально важным» [19]. Анализ сложных слов, образованных при участии компонента *харах* и *көс* 'глаз', показал, что данный орган воспринимался хакасским народом как один из самых важных органов человека, как показатель его жизненной силы, что отразилось в созданных путем метафорических переносов наимено-

ваниях. Судя по развитости системы значений слова *харах* и большем количестве производных единиц по сравнению с *кѳс*, можно сделать вывод об активности основы *харах*. Участие этого компонента в качестве первого компонента сложных слов дало возможность

создать наименования, обозначающие болезнь глаз в общем смысле, специалиста в глазных болезнях и непосредственно связанные с глазами анатомические обозначения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Серебренников, Б. А.* Роль человеческого фактора в языке: Язык и мышление. – М., 1988. – С. 8.
2. *Кубрякова, Е. С.* Размышления о судьбах когнитивной лингвистики // Вопросы филологии. – 2001. – № 1. – С. 7.
3. *Жирмунский, В. М.* О границах слова // Морфологическая структура слова в языках различных типов. – М.-Л., 1963. – С. 29.
4. *Кубрякова, Е. С.* Типы языковых значений. Семантика производного слова. – М., 1981. – С. 34.
5. Там же. – С. 66.
6. Хакасско-русский словарь. – Новосибирск, 2006. – С. 810.
7. Там же.
8. *Дыбо, А. В.* Этимологический словарь тюркских языков. Том 9. – Астана, 2013. – С. 241.
9. *Мечковская, Н. Б.* Общее языкознание. Структурная и социальная типология языков. – М., 2002. – С. 44–45.
10. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. – М., 2001. – С. 211.
11. *Дыбо, А. В.* Этимологический словарь... – С. 240.
12. Хакасско-русский словарь... – С. 207.
13. Грамматика хакасского языка. Под ред. Н. А. Баскакова. – М., 1975.
14. *Иванов, Вяч. Вс.* Лингвистика третьего тысячелетия. Вопросы к будущему. – М., 2004. – С. 262.
15. *Егоров, В. Е.* Сложные слова в тюркских языках // Структура и история тюркских языков. – М., 1971. – С. 103.
16. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 103.
17. Большой энциклопедический словарь. Языкознание. – М., 2000. – С. 34.
18. Грамматика хакасского языка. – С. 173.
19. Вендина, Т. И. Русская языковая картина мира сквозь призму словообразования (макрокосм). – М., 1998. – С. 10.

3. Е. Каскаракова

ФЛОРОНИМЫ С КОМПОНЕНТАМИ-ЗООНИМАМИ В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ

Лексика флоры относится к древнейшим пластам лексического фонда любого языка. В ней отражается степень практического и культурного освоения человеком окружающей природы. Более того, фитонимическая лексика дает благодатный материал для изучения исторических, географических, бытовых условий жизни конкретного народа.

Следует отметить, что для обозначения номинации растений в составе ботанических терминов в современном хакасском языке широко употребляются следующие лексемы: *от* «трава, зелень», *порчо* «цветок», *чахайах* «цветок», *чистек* «ягода», *хат* «ягода», *нир* диал. «ягода» и т. д. Они являются базовыми компонентами для обозначения названий растений.

Целью данной статьи является рассмотрение мотивирующих признаков, в соответствии с которыми в создании хакасских названий растений используются зоонимы (названия животных). Материалом для исследования послужили словари различных типов [1].

Как известно, флористическая лексика отличается разнообразием мотивов и способов номинации растений, ориентированных на определение свойства самого объекта: лечебные, вкусовые, цветочные и т. д. Кроме того, человек издавна наблюдая за окружающим миром, распознавал в растениях признаки, связанных с ассоциацией с тем или иным конкретным животным. Так, наименование растений осуществляется на основе обобщения мотивировочных признаков, связанных с формой и величиной растений, а также со сходством растений с какими-либо предметами, на основе этого сформировался принцип номинации по форме и т. д.

Эти признаки объективны, конкретны и могут служить основанием номинации тех или иных растений. «Первый импульс к возникновению нового имени дает не язык, а сам предмет», – отмечает М. М. Гинатулин [2]. Выявлением признаков мотивации, положенных в основу создания слова, номинативных средств и способов номинации занимается такая дисциплина, как ономаσιология [3]. Ономаσιологический подход, предполагающий выявление связи сущности явление действительности «Номинация есть закрепление за словом понятия, отражающего определенные признаки предмета» [4], иначе говоря, номинация – свойство словесного знака называть что-либо.

Одной из характерных черт номинации является мотивация. «Мотивация, – пишет А. И. Моисеев, – свойственна только словам, образованным от других слов, и возникает как следствие наименования предмета по какому-либо признаку – свойству, качеству, действию и отношению к другим явлениям» [5].

В результате в различных языках появились названия растений, содержащие в себе указание на внешнее сходство, функции и т. д. с животным миром. Так например, в русском языке имеются фитонимы – *заячья капуста*, *львиный зев*, *волчья ягода*, *мышинный хвост*; в хакасском языке – *пѳѳур оды* ‘бессмертник’ (букв. ‘волчья трава’), *адай агазы* ‘бузина’ (букв. ‘собачье дерево’), *адай хады*// *адай чистегі* ‘крушина’ (букв. ‘собачья ягода’), *киик хулагы* ‘трава с широкими листьями’ (букв. ‘ухо косули’), *адай тунчугы* саг. ‘шиповник’ (букв. ‘собачий нос’), *хой чахайагы* ‘подснежник’ (букв. ‘овечий цветок’).

Г.Н. Ягафарова в своей статье пишет: «Многочисленность номинаций фитонимов, содержащих в своем составе зоонимы, объясняется нерасторжимой связью жизни человека с животным миром с древнейших времен» [6].

В народной номенклатуре хакасского языка в составе названий растений с компонентами – зоонимами выделяются такие семантические модели: 1) зооним + фитоним; 2) зооним+соматизм.

Хакасские фитонимы чаще всего образуются по семантической модели «**зооним + фитоним**» и в результате анализа выделено нами 4 мотивационных подгрупп.

1) Растение служит **пищей** животному.

а) К этой группе можно отнести следующие названия растений: *сосха оды* ‘мокрица’ (букв. ‘трава свиный’), *аба чистегі* ‘малина’ (букв. ‘медвежья ягода’), *сыын оды* ‘маралий корень’ (букв. трава марала), *киик чистегі* ‘земляника’ (букв. ‘ягода косули’), *киик палтырганы* ‘козий дягиль’ возникли благодаря тому, что указанные растения используются как корм свиньям, медведям, маралам.

б) птиц, например: *таңах оды* ‘горец птичий, спорыш’ (букв. ‘кураиная трава’), *турна азы* ‘клюква’ (букв. ‘корм журавля’), *хусхацах чистегі* ‘костяника’ (букв. ‘птичья ягода’);

в) насекомых и пресмыкающихся, например: *аар оды* ‘клевер луговой, красный’ (букв. ‘пчелиная трава’).

2) **Поверхность** растения. В хакасском языке имеются такие растения, у которых плоды в силу строения поверхности обладают способностью цепляться к одежде, шерсти животных, носят соответствующие образные названия, например: *собаки* ‘адай’ – *адай інгезі* «ковыль» (букв. ‘собачья игла’) или *адай тігенегі* (букв. ‘собачий шиповник’). К этой же группе можно отнести название растения *ат сырылчагы* «лопух, репейник» (букв. ‘липушка лошадиная’).

«Народные названия многих растений с плодами, снабженными цепкими щетинками, крючками и т.п., а также название плодов этих растений обладают свойством цепляться за человека и животных и колоть их, подобно насекомым» [7].

3. Интерес вызывает номинация, связанная с особыми свойствами растений – **цвет** растения совпадает с **цветом** органа животного. Например, ‘одуванчик’ и ‘молочай’ имеют общее свойство – вытекающий из цветоножки сок, напоминающий молоко. Эта особенность и послужила базой для создания схожих наименований: *сүт от* ‘одуванчик’ (букв. ‘молочная трава’), *сүттіг от* ‘молочай’ (букв. ‘трава с молоком’). По сходству цвета сока *одуванчика* и *молочая* с цветом молока в хакасском языке возникла целая группа названий, связанных с коровами и доением.

3а) **Цвет + время**. Особенно интересны случаи двойной мотивации, когда название растения обусловлено двумя его признаками одновременно. Примером может служить название составного фитонима *көдк чахайагы* «медуница» (букв. цветок кукушки). Как отмечает С. Ю. Дубровина, «большинство названий растений орнитологической лексико-семантиче-

ской подгруппы «кукушка» принадлежит травам семейства орхидных или близких орхидным семейств, например семейству касатиковых. Внешние особенности растений, время цветения, употребление мифологизированы и ставятся в зависимость от оперения и условий жизни птицы. Самым распространенным и мифологически значимым является термин «кукушкины слезки» [8]. На мотивацию названия фитонима *көдк чахайагы* «медуница» повлияла ассоциативная связь т.е. совпадение времени цветения растения с временем кокования кукушки.

4) Территория произрастания растения совпадает с **местом обитания животного**, при этом названия растений могут опосредованно отражать место их произрастания. Например, для всех славянских языков, в том числе и для хакасского языка, типично образование названий водных, болотных растений от слов со значением «лягушка» или «жаба». Приведем примеры: в русском – *лягушатник*, *лягушачий цветок*, *лягушачье мыло* «калужница болотная», а в хакасском – *пага* «лягушка»; «жаба» – *пага чахайагы* «кураиная слепота» (букв. «цветок лягушки»), *пага оды* «калужница болотная» (букв. «трава лягушки»), *пага төзегі* «тина» (букв. «постель лягушки»), *пага агырыг кыз*. жаба (болезнь).

В русском языке модель «**зооним+фитоним**» встречается в словах *щавель конский*, *гусиный цвет*, *подорожник блошиный*, *птичий спорыш* и т.д. Итак, в целом ряде названий используется семантическая модель «**зооним+фитоним**». В одних случаях она указывает, что растение служит пищей животному, в других – на цвет + время, в третьих – на место произрастания растений, совпадающих с местом обитания животного.

2. По второй модели «**зооним+соматизм**» также образовано большое количество флоронимов, что отражает наблюдательность носителей языка, их ассоциативные связи, т.к. в основе наименования положено сравнение, уподобление какой-либо части тела животного или птицы.

В хакасском языке широко представлены названия трав и цветов, характеризующие **форму** растения или его отдельных частей. Продуктивность образования названий растений по сходству с чем-либо объясняется, видимо, тем, что носителю языка легко выделить у растения какие-то внешние особенности.

Более того, растения, имеющие вытянутые, удлиненные органы очень часто получают названия типа «название животного + хвост». Например, мотивированное название растения *өрке хузуругы* ‘осот, соболек’ образовано путем сложения слов *өрке* ‘суслик’ и *хузурух* ‘хвост’. По тому же принципу образованы фитонимы, мотивированные с формой растений: *какүк өдигі* ‘кукушкины сапожки’ (букв. ‘кукушкина обувь’); *адай ызыргазы* ‘жимолость’ (букв. ‘собачьи серьги’), *Ітіген 1* ‘плоды шиповника’ (букв. *ыт + тіген* ‘собачья колочка’), *ит нурун 1* ‘плоды шиповника’ (букв. ‘собачий нос’); 2) ‘куст шиповника’, *пүүр тілі* «волдушка золотистая» (букв. ‘волчий язык’), *хозан эмчегі* кыз. «малина» (букв. заячья грудь), *киик хулагы* «трава с широкими листьями» (букв. ‘ухо ко-

сули'), *адай тунчугы* саг. «шиповник» (букв. 'собачий нос').

Следует отметить, что форма – один из ведущих мотивов в именовании объектов окружающей действительности. Все окружающие нас предметы имеют какую-либо форму и их внешние признаки, свойства находят отражение в языке при именовании. Приведенные примеры подтверждают, что растения и цветы имеют схожие формы и по форме напоминают те или иные части тела животных.

С точки зрения словообразовательной структуры следует выделить образование названий растений в русском языке преимущественно по типу «прилагательное + существительное». В хакасском языке преобладают флоронимы, образованные способом тюркского изафета, построенные по модели «существительное + существительное». В этих фитонимах первый член употребляется в именительном падеже,

а второй компонент оформляется с аффиксом принадлежности 3 л. ед. ч.

В результате анализа флоронимов с компонентами зоонимов хакасского языка нами выделены следующие семантические модели: 1) зооним + фитоним; 2) зооним + соматизм и мотивационные подгруппы. Кроме того, в основе создания флоронимов с компонентами – зоонимами лежат следующие мотивировочные признаки: сходство растений по форме с различными частями тела животных, цвет, растение служит пищей животным, место произрастания растения совпадает с местом обитания животного и т. д.

Таким образом, собранный материал свидетельствует о богатстве и обширности хакасской флористической лексики, относящейся главным образом к фитонимам, в составе которых используются названия животных. Они обогащают лексическое богатство, определяют его самобытность, придают им национальный колорит.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Хакасско-русский словарь. – Новосибирск, 2006. – 1115 с.; *Баскаков, Н.А., Инкижекова-Грекул, А.И.* Хакасско-русский словарь. – М., 1953. – 487 с.; *Бутанаев, В.Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. – Абакан, 1999. – 240 с.

2. *Гинатулин, М.М.* К исследованию мотивации лексических единиц (на материале наименований птиц): автореф. дисс. канд. филол. наук. – Алма-Ата, 1973. – С. 10.

3. *Янценецкая, М.Н.* Семантические вопросы теории словообразования. – Томск, 1979. – С. 16–17.

4. Языковая номинация (Общие вопросы). – М., 1977. – С. 101.

5. *Мусеев, А.И.* Мотивированность слов // Исследования по грамматике русского языка. Ученые записки ЛГУ. Серия филол. наук. вып. – № 68. 1963. – С. 322.

6. *Ягафарова, Г.Н.* Фитонимы с компонентами-зоонимами в башкирском языке // Вестник ЧитГУ. № 1 (58) – 2010. – С. 18.

7. *Колосова, В.Б.* Мотивация славянских названий растений, образованных от зоонимов // Традиционная культура. – № 3. 2014. – С. 793.

8. *Дубровина, С.Ю.* Русская ботаническая терминология в этнолингвистическом освещении (на материале названий растений, образованных от названий животных и птиц): автореф. дисс. канд. филол. наук. – М., 1991.

З. И. Султрекова

ОБРАЗОВАНИЕ И СПРЯЖЕНИЕ ГЛАГОЛА ПРОСТОЙ ФОРМЫ УСЛОВНОГО НАКЛОНЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ В СРАВНЕНИИ С ТЮРКСКИМИ ЯЗЫКАМИ ЮЖНОЙ СИБИРИ (алтайским, тувинским, шорским)

Условное наклонение с условной, условно-уступительной и условно-согласительной модальностями образуется в большинстве тюркских языков посредством аффикса *-ca/-ce*, *-za/-ze* (с вариантами). Исключения составляют древнетюркский язык и якутский язык, которые имеют исторически более полные варианты аффиксов *-сар/-сер* в древнетюркском и *-тар/-тер* (с вариантами *-дар/-дер*, *-лар/-лер*, *-нар/-нер*) в якутском языках [1].

Цель данной статьи заключается в выявлении особенностей образования и спряжения простой формы глагола условного наклонения в современном хакасском языке в сравнении с тюркскими языками Южной Сибири (алтайским, тувинским, шорским.)

Простая форма условного наклонения в хакасском языке образуется при помощи общетюркского аффикса *-ca/-ce*, *-za/-ze*, присоединенного к положительной или отрицательной основе глагола [2].

При основе на гласный или звонкий согласный прибавляется аффикс *-za/-ze*.

Примеры: *одалаза* (если будет полоть), *ойназа* (если будет играть), *чоохтаза* (если скажет), *чөрзе* (если будет ходить), *өрінзе* (если будет радоваться), *сірензе* (если будет стараться), *пілзе* (если будет знать) и т. д.

При основе на глухой согласный прибавляется аффикс *-ca/-ce*: *санса* (если ударит), *хасса* (если будет копать), *чатса* (если будет лежать), *киссе* (если будет резать), *читсе* (если дойдет), *итсе* (если будет делать) и т. д.

Отрицательная форма образуется путём прибавления аффикса условного наклонения к отрицательной основе глагола: *наспаза* (если не будет писать), *чуртабаза* (если не будет жить), *үгрэнмезе* (если не будет учиться), *испезе* (если не услышит) и т. д.

По такой же схеме образуется простая форма условного наклонения в алтайском и шорском языках:
Алтайский:

-*ca/-ce* после основ на согласный: *кессе, тутса, ессе, кечсе, атса*;

-*за-зе* – после основ на гласные и на звонкие согласные л, р, м, нь, н, й: *барза, келзе, аудаза, бичизе, сакыза*;

зо/-зё, со/-сё, после основ с губным широким гласным: *ойнозо, ёлзё, ёссё, оотсо, тоолозо* [3].

Шорский:

-*за-зе* – после гласных и звонких согласных, – *ca/-ce* – после глухих согласных: *парза, келзе, нанза, алтаза, тилезе, айтса, тезе, чатса, атса, тепсе, кессе, сарназа, шитезе* [4].

В хакасском языке глагол условного наклонения изменяется по числам и лицам:

Мин сарназам *если я буду петь*

ед. ч.	мн. ч.
1-е л. Мин сарназам	Піс сарназабыс
2-е л. Син сарназаң	Сіпер сарназар
3-е л. Ол сарназа	Олар сарназалар

Отрицательная форма:

Мин сарнабазам *если я не буду петь*

ед. ч.	мн. ч.
1-е л. Мин сарнабазам	Піс сарнабазабыс
2-е л. Син сарнабазань	Сіпер сарнабазар
3-е л. Ол сарнабаза	Олар сарнабазалар

3-е лицо единственного числа условного наклонения в хакасском языке, как и в других тюркских языках, личного аффикса не имеет: *ол сарназа, олар сарназалар*. (См. пр.) 3-е лицо множественного числа образуется по образцу множественного числа имен, т. е. с аффиксом *-лар* (и его вариантами). 2-е лицо множественного числа *-сар/-сер, – зар/-зер* в хакасском языке образовалось в результате слияния трех аффиксов *-за* – условное наклонение, *-ң* – второе лицо, *-лар* – множественное число: *-за-ң-лар (парзаңлар) > (парза + ң+ар (парзаңар) > заар (парзаар)*. В орфографии современного хакасского языка аффикс *-заар/-зеер* обозначается одной буквой [5].

Сравним материалы других языков.

Алтайский язык.

Утвердительная форма:

Мен барзам *если я пойду*

ед. ч.	мн. ч.
1-е л. Мен бар-за-м	Бис бар-за-быс
2-е л. Сен бар-за-нь	Слер бар-за-гар
3-е л. Ол бар-за	Олар бар-за – бар-за-лар (реже)

Мен ойнозом *если буду играть*

ед. ч.	мн. ч.
1-е л. Мен ойно-зо-м	Бис ойно-зо-быс
2-е л. Сен ойно-зо-нь	Слер ойно-зо-гор
3-е л. Ол ойно-зо	Олар ойно-зо=ойно-золар

Отрицательная форма:

Мен барбазам *если не пойду*

ед. ч.	мн. ч.
1-е л. Мен бар-ба-зам	Бис бар-ба-за-быс
2-е л. Сен бар-ба-зань	Слер бар-ба-за-гар

3-е л. Ол бар-ба-за Олар бар-ба-за = бар-ба-за-лар

Мен ойнобозом *если не буду играть*

ед. ч.	мн. ч.
1-е л. Мен ойно-бо-зо-м	Бис ойно-бо-зо-быс
2-е л. Сен ойно-бо-зо-нь	Слер ойно-бо-зо-гор
3-е л. Ол ойно-бо-зо	Олар ойно-бо-зо= ойно-бо-зо-лар [6]

Шорский язык.

Утвердительная форма:

Мен суразам *если спрошу*

ед. ч.	мн. ч.
1-л. Мен сура-за-м	Пис сура-за-быс
2-е л. Сен сура-за-нь	Силер (слер) сура-заар (зар)
3-е л. Ол сура-за	Ылар (лар) сура-за-лар.

Отрицательная форма:

Мен чөрбезем *если я не буду ходить*

ед. ч.	мн. ч.
1-е л. Мен чөр-бе-зе-м	Пис чөр-бе-зе-бис
2-е л. чөр-бе-зе-нь	Силер (слер) чөр-бе-заар (зар)
3-е л. чөр-бе-зе	Ылар чөр-бе-зе-лер [7]

Тувинский язык.

Утвердительная форма:

Мен алзымза *если получу*

ед. ч.	мн. ч.
1-е л. Мен ал-зым-за	Бис ал-зы-выс-са
2-е л. Сен ал-зың-за	Силер ал-зы-ңар-за
3-е л. Ол ал-за	Олар ал-за

Отрицательная форма:

Мен баспазымза *если не буду давить*

ед. ч.	мн. ч.
1-е л. Мен бас-па-зым-за	Бис бас-па-зы-выс-са
2-е л. Сен бас-па-зың-за	Силер бас-па-зы-ңар-за
3-е л. Ол бас-па-за	Олар бас-па-за

Как видно из приведенных примеров, в алтайском и шорском языках при спряжении глаголов простой формы условного наклонения аффикс условного наклонения, так же, как в хакасском языке, присоединяется непосредственно к основе и предшествует личным аффиксам. В тувинском языке путем прибавления к основе глагола окончаний условного наклонения образуется только третье лицо: *алза, баспаза*. Причем 3-е лицо единственного и множественного числа имеют одинаковые окончания: *ол алза, олар алза* [8]. В первых двух лицах наблюдается иная последовательность: аффикс условного наклонения *-за* стоит после личных показателей (основа глагола + *зы* + личный+ за (*барзымза*) [9].

Эта особенность глагола условного наклонения в тувинском языке привлекла внимание многих исследователей. Были выдвинуты разные суждения и предположения, но «тувинский феномен до сих пор не получил в тюркологии какого-либо объяснения...» [10].

Приведенный выше материал показывает: образование простой формы условного наклонения в современном хакасском языке такое же, как в алтайском и шорском языках, т. е. аффиксы *-ca/-ce*, *-za/-ze* (с ва-

риантом *-co/-cö* в алтайском языке) присоединяются к основе глагола, нет особых отличий и в спряжении. Выделяется некоторыми особенностями от других тувинский литературный язык.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Баскаков, Н.А. Система спряжения или изменения слов по лицам в языках тюркской группы // Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. Ч. 2. Морфология. – М., 1956. – С. 297.
2. Карпов, В.Г. Система глагола в современном хакасском языке (структурный и функционально-семантические аспекты). Научный доклад по опубликованным трудам, представленный к защите на соискание ученой степени д-ра филол. наук. – М., 1996. – С. 55.
3. Дыренкова, Н.П. Грамматика ойротского языка. – М., 1941. – С. 167.
4. Дыренкова, Н.П. Грамматика шорского языка. – М.-Л., 1941. – С. 176.

5. Грамматика хакасского языка. – М., 1975. – С. 192.
6. Дыренкова, Н.П. Грамматика ойротского языка. – С. 167.
7. Дыренкова, Н.П. Грамматика шорского языка. – С. 177–178.
8. Бичелдей, К.А. Поговорим по-тувински. – Кызыл. 2012. – С. 57.
9. Исхаков, Ф.Г., Пальмбах А.А. Грамматика тувинского языка. Фонетика и морфология. – М., 1961. – С. 402–404.
10. Кормушин, И.В. Система времен глагола в алтайских языках. – М., 1984 – С. 34.

Б. Д. Цыбенев

К ИЗУЧЕНИЮ ЛЕКСИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ ДАУРСКОГО ЯЗЫКА

В настоящей работе мы решили провести предварительный анализ лексики даурского языка, условно разделив его на три семантические группы. Основными источниками послужили работы Н.Н. Поппе, В.И. Рассадина, В.И. Цинциус, Б.И. Панкратова и других исследователей, а также авторские материалы. При анализе лексики мы использовали следующий простой способ: сначала обозначили монгольскую основу, а затем рассмотрели заимствования из тунгусо-маньчжурских языков, китайского языка. В монгольской основе также выделили древний тюрко-монгольский пласт.

Первая семантическая группа – лексика, относящаяся к человеку. Здесь общемонгольскими словами являются нид «глаза», шид «зубы», качир «щеки», хамэр «нос», хус «волосы», бэи «тело», хороо «палец», куль «нога», ваач «поясница», хабьрэг «ребро», жургу «сердце», хэлэг «печень», гужээ «живот» и др. К тунгусо-маньчжурским заимствованиям, очевидно, относится слово дарам «спина» – в языке эвенков-солонгов и нанайцев слово «дарам» также обозначает спину; в других диалектах эвенкийского языка «дарам» – 1) поясница; 2) филейная часть; 3) спина; 4) спинной хребет; 5) почки; 6) почетное блюдо (для гостей у охотников), свадебное угощение. В негидальском и ульчском языках «дарам» имеет два значения: 1) поясница; 2) спина; в языке ороков «дарам» имеет следующие значения: 1) поясница; 2) поясничные позвонки; 3) спина; 4) спинной хребет [1]. К числу заимствований из тунгусо-маньчжурских языков относится и даурское обозначение пищевода – «билгар» [2]. В эвенкийском языке слово «билга» означает 1) горло, гортань, глотка, пищевод; 2) передняя часть шеи; 3) жерло. С такими же значениями слово «билга» встречается в языках негидальцев, орочей, ороков, нанайцев. В маньчжурском языке «билха» означает 1) горло, глотка, пищевод; 2) узкий проход [3]. Другим заимствованием, по всей видимости, из эвенкийского

языка является басэрт «почка, почки». У эвенков почка обозначается словом «босокто», негидальцев – бохокто; у нанайцев – босокто, маньчжуров – босхо [4]. Остальные монгольские народы сохранили исконное обозначение почки – бөөр. По мнению В.И. Рассадина, монг. бөөр относится к числу явных тюркизмов, поскольку восходит к др. – тюрк. «bogu» почки [5]. Таким образом, к древним тюркизмам, возможно, относятся и другие обозначения, такие как даур. колчь «ушная сера» – монг. хулхи «ушная сера, внутреннее ухо» // др. – тюрк. qulqaq, qulyaq, qulaq «ухо»; даур. сагэл «усы, борода» – монг. сахал «борода, усы» // др. – тюрк. saqal «борода»; даур. гарь «рука» – монг. «гар» // др. – тюрк. qar «верхняя часть руки», qarǵı «локтевая часть руки» [6].

Вторая семантическая группа – лексика, относящаяся к родству и свойству. Даурское слово «отец» – 1. ача (-а) (цицикар. диал. хача (-а) – в значении «мой отец», это слово употреблялось только в семейном кругу; 2. эчиг – слово, обозначающее отцов в целом, использовалось в разговорной речи. Мать – 1. эвэ (-э) – «моя мать», это слово употреблялось в узком семейном кругу; 2. эг – слово, обозначающее матерей в целом, использовалось в разговорной речи. Здесь мы видим, что слова эчиг и эг являются общемонгольскими. Что касается слов ача и эвэ, то можно отметить интересный факт близости даурских ача (отец) и эвэ (мать) к терминам свойства в тюркских языках. Например, в тувинском языке слова ача и ие, употребляются в том же значении. Близи к ним также и тофаларские ача (ласковое обращение к отцу), ихе (мама) [7]. В то же время близкие аналоги обнаруживаются и в западных диалектах бурятского языка – иибии – 1) мать; 2) бабушка, мамаша (обращение к пожилой женщине) [8]; в монгольском языке – ажаа – отец, батюшка; эмээ – бабушка. В даурском языке старшего брата называют акаа, аг, // монг. ах «старший брат, старший; др. – тюрк. ақа «старший

брат»; мужчину – *эр* // монг. *эр* «мужчина»; др. – тюрк. *ег* «мужчина; муж, супруг» [9]. В целом эти факты, на наш взгляд, заслуживают сравнительно-сопоставительного изучения. К монгольской основе относятся следующие термины: родители – *эг эчиг*; старший брат отца – *хигачаа* (сокр. *хиг чаа*; др. назв. *икачаа*; дословно словосочетание переводится как «старший отец»); жена старшего брата отца – *хигэвээ* (досл. «старшая мать»); младший брат отца – *учикчаа* (досл. «младший отец»); жена младшего брата отца – *учиквээ* (др. назв. *увумээ*, досл. «младшая жена»); младший брат матери – *наочоо* (др. назв. *нагучоо*); дети сестер матери – *були*; жена старшего брата – *бэр-гэн*; младший брат – *дэу*; жена младшего брата – *дэу бэри*; родные братья – *турсэн аг дэу* родственники жены (отец и мать) – *худаалии* [10]. К заимствованию из маньчжурского языка можно отнести обозначение отцовства большой патриархальной семьи – *бойгон* (*бэйгон*) // сол. бойго «поместье»; маньчж. бойгон 1) поместье имение; 2) недвижимая наследственная собственность (земля); 3) дом; юрта, кибитка; 4) семья; 5) слуги; рабы [11]. Обозначение деда по отцовской линии – *утаач* также, вероятно, восходит к эвенкийскому слову «утакан» (старость) [12]. Эвенкийским, возможно, является и обозначение мужа старшей сестры – 1. *аоши*; 2. *аошээ* – употребляется младшими по возрасту родственниками жены. Большое количество терминов родства отнесено нами к разряду смешанных, поскольку в них встречаются различные даурско-китайские, даурско-эвенкийские, и возможно, маньчжуро-китайские вариации. К таковым мы предварительно относим: родственники по материнской линии – *ходжоор таар* (др. назв. *ноин таар, наажил*); дед по отцовской линии – *тай-яа* (др. назв. *утаач; еэ-еэ*; последнее название является заимствованием из кит. яз. 爷爷 *yéyе* дедушка со стороны отца); бабушка по отцовской линии – *этээву* (др. назв. – *тайтши, тайтээ, наанай*; ср. на кит. яз. 奶奶 *nǎinai* бабушка, бабка со стороны отца); прадед по отцовской линии – *ходжоор утаач* (др. назв. – *лао еэ-еэ*; ср. на кит. яз. 姥爷 *lǎo yéyе* прадедушка); прабабушка по отцовской линии – *ходжоор этээву* (др. назв. *лао тайтши*); прапрабабушка по отцовской линии – *да этээву* (др. назв. *лао лао тайтши*); дед по материнской линии – *наажил еэ-еэ*; бабушка по материнской линии – *наажил тайтээ*; младший брат отца – *шуушуу* (ср. на кит. яз. 叔叔 *shūshu* дядя; младший брат отца; др. назв. *учикчаа, эхкээ, эчикээ, хуухуу*); старшая сестра отца – *найнивээ* (другие названия – *найникээ, найнугоо, да гуу*; ср. на кит. яз. 大姑 *dàgū*); младшая сестра отца – *гуувуу* (другое название – *гуугуу*; ср. на кит. яз. 姑姑 *gūgū* тетка по отцу); муж младшей сестры отца – *гууез* (ср. на кит. яз. 姑爷 *gūyе* зять) и др.

Следующая семантическая группа, посвященная терминам скотоводства, изучена нами кратко и в дальнейшем, вероятно, будет переработана. Как показывают данные, термины, использовавшиеся даурами в скотоводстве, были близки к монгольским. К примеру, термины для половозрастного обозначения лошадей: *артэ* – холощенный жеребец, *даа-*

гэ – 1-летний жеребенок, *гуанэ* – 3 лет, *дунэ* – 4 лет, *таула* – 5 лет, *джиргот* – 6 лет, *долот* – 7 лет. За исключением слова *черпел* – 2-летний жеребенок, все имеются в монгольских языках. Слово *черпел* имеет место в даурском и тунгусо-маньчжурских языках и, по данным Б.И. Панкратова, связано с глаголом *черпубэй* – подрезать, подстригать. Появление данного термина связано с тем, что на втором году жеребенку подстригали хвост и гриву [13]. Для обозначения самок употреблялась приставка *гэу*, например, *гэу дааг, гэу черпел*. Выше 5 лет употреблялись общие названия, без различий пола. Говоря об обозначении 2-летнего жеребенка в даурском языке, заметим, что в монгольских языках, в том числе и средневековом монгольском, для обозначения жеребенка двух лет употребляется термин *дааган*. По мнению Н.Н. Поппе, *дааган* восходит к форме *dawaqan < darakan* двухлетний жеребенок, которая стоит близко к османскому (или староанатолийско-тюркскому) *jaraq* жеребенок [14]. В этой связи интерес представляет сближение значений даурского и османского терминов. Аналоги в монгольских языках находят и даурские термины конской сбруи: *эмээл* – седло, *хадаал* – узда, *мори жебжи* – удила, *дэбэсэг* – подушка на седле, *ходругу* – подхвостник, *дуренги* – стремяна, *оло* – подпруга, *токо* – подушка под седло. Например, термин *эмээл*, ср.: монг. *eme'el*, ср. – монг. *emegel*, сол. *emegel*, эвенк. *etegen* [15]; термин *долоо*, ср. общемонг. *жолоо*, ср. – монг. *zilo'a < zilugā >* сол. *diluya* [16]. К древним словам тюркского генезиса, вероятно, восходит даурское слово *ходругу* шлея, подхвостный ремень, ср.: монг. *qudurga*, др. – тюрк. *qudrug*, якут. *kuturuk*, алт. *quiruq* [17].

Тема изучения семантических групп даурского языка, как мы видим, обширна и интересна. Нами кратко рассмотрены лишь три группы. Имеется также публикация, посвященная даурским терминам земледелия [18]. Предстоит дальнейшая работа по выявлению и анализу новых семантических групп даурского языка. Завершая наш доклад, хотелось бы обратиться к двум словам даурского языка со значениями «читать» и «хлеб», вызвавшим наш интерес, поскольку они так или иначе связаны и с бурятским языком.

Как писал Н.Н. Поппе, «дагурское наречие в отношении одних своих черт стоит очень близко к наиболее древним из доступных исследованию монгольских наречий, в отношении некоторых имеет много общего даже с письменно-монгольским языком, далее оно имеет ряд общих черт с южно-монгольскими говорами, ойратскими, бурятскими и могольским наречием» [19]. Подтверждая сведения Поппе, бурятские филологи В.И. Рассадин, Л.Б. Бадмаева, Ж.Б. Бадагаров приводят многие лексические параллели между языком дауров и бурят-эхиритов, унгинских бурят [20]. В материалах отечественных исследователей XVIII–XIX вв., использованных в монографии Ц.Б. Будаева, нами обнаружены новые данные, свидетельствующие о наличии общих слов со значениями «читать» и «хлеб». Например, во второй половине XIX в. И. Родионовым был записан язы-

ковой материал в улусе Бохан Идинского ведомства Балаганского округа. В составленном автором «Сборнике грамматических правил и переводных статей, также разговора и примеров для практических уроков по монголо-бурятскому языку» (Иркутск, 1875) записано слово «дуудха» со значением «читать»; «ном дуудха» – читать книгу; «дуудана» – читает. Однако, в другом месте, в словах, начинающихся на букву «у», встречается слово «уншиха» – читать [21]. Вероятно, бурятское население Балаганского округа использовало в своей речи оба слова, причем первое слово, очевидно, было более ранним, а слово «уншиха» стало проникать позднее, с развитием более тесного взаимодействия с забайкальскими бурятами. В диалектах западных бурят слово «дуудха» продолжает бытовать в значении «громко читать» [22].

Слово «даудгу» в даурском языке имеет четыре значения: 1) читать (*книгу*); 2) учиться говорить (*о маленьких детях*); 3) щебетать, чирикать (*о птицах*); 4) учить, поучать. На даурском языке словосочетание «читать книгу» будет звучать как «битэг даудгу». Слово «ном» в значении «книга», используемое бурятами и монголами, не встречается в языке дауров. В даурском языке слово «оншгу» имеет два значения: 1) читать; 2) читать молитву, читать сутру. Последнее значение, по нашему предположению, более позднее и связано с контактами с монгольскими этническими группами (хорчинами, новыми баргутами, олетами), исповедующими буддизм. Эти контакты могли иметь место после прихода части дауров в Хулун-Буир в 1732 г. Позже они стали известны как хайларские дауры. Для уточнения значения слова «оншгу» необходимо продолжить изучение остальных диалектов даурского языка (наши языковые данные основаны на хайларском диалекте – Ц.Б.).

Другое слово, схожее с даурским, встречается в сочинении Г. Ф. Миллера «Лексикон братский». Как известно, Миллер занимался исследованием Сибири

в 1733–1743 гг. в составе научной экспедиции, организованной Российской Академией Наук. Еще в то время им было записано у бурят слово «үтүмүк» со значением «хлеб» [23]. В современном даурском языке имеется слово «утум», означающее вид печенья; пирожное, печенье. У Н. Н. Поппе записано «утум» со значением «хлеб, печенье» [24]. Заметим, что слово мягкорядное и произносится как «үтүм». В других монгольских языках данное слово, насколько нам известно, отсутствует. Похожее слово «отмак» со значением «хлеб», бытовавшее у средневековых монголов, имеется в источнике XIII в. «История Армении» Киракоса Гандзакеци. По мнению А. А. Бурыкина и Э. У. Омакаевой, отмеченное в армянском источнике слово «отмак» является тюркским заимствованием [25]. Как показывают исследования И. М. Отарова, слово «ётмэк» со значением «хлеб, лепешка» действительно имеет место в древнетюркском словаре Названия хлеба в ряда современных тюркских языков также совпадают. Например, карачаевцы и балкарцы называли хлеб словом «ётмек», башкиры и татары – «икмэк», турки – «экмек», хакасы – «илек», ногайцы – «оьтпек» [26]. В этой связи, можно согласиться, что вышеотмеченные слова со значением «хлеб» в языках западных бурят и дауров являются тюркскими заимствованиями. Вероятно, данное слово попало к монголызычным племенам во времена господства Тюркского и Уйгурского каганатов в VI–IX вв. Со временем в языке собственно монголов это слово было утрачено и сохранилось лишь на окраинах монголызычного мира, т. е. у дауров и западных бурят. Таким образом, эти и другие слова, имеющие схожие моменты в языках алтайской языковой семьи, требуют пристального внимания и дальнейшего кропотливого исследования.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 15–21–03004 «Монголызычные этносы северо-востока Китая: история, культура, язык»

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / отв. ред. В. И. Цинциус. Т. 1. Л., 1975. – С. 198.
2. Тумурдэй, Г., Цыбенков, Б. Д. Краткий дагурско-русский словарь. – Улан-Удэ, 2014. – С. 24.
3. Сравнительный словарь ... – С. 82.
4. Там же.
5. Рассадин, В. И. Тюрко-монгольские соответствия в области лексики, относящейся к человеку и человеческому обществу // Великие евразийские миграции: материалы междунауч. конф. – Элиста, 2016. – С. 406.
6. Там же.
7. Рассадин, И. В. Хозяйство, быт и культура тофаларов. – Улан-Удэ, 2005. – С. 80.
8. Бадмаева, Л. Б. Сравнительно-сопоставительное рассмотрение языка унгинских бурят и дагуров (на материалах экспедиционных исследований) // Мир Центральной Азии – 2: Сб. науч. ст. – Улан-Удэ, 2008. – С. 370–376.
9. Рассадин, В. И. Указ. соч. – С. 406.
10. Namčarai. Mongγol, daγur, qitad töröl sadun-u daγudalya-yün toli [Словарь терминов родства и свойства у монголов, китайцев, дауров] – Kükeqota: Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1992. С. 1–3; 72–73; Архив восто-

- коведов СПбФ ИВ РАН. Ф. 145. Оп. 1. № 11 (фонд востоковеда Б. И. Панкратова); Тодаева Б. Х. Дагурский язык. – М., 1986. – С. 184.
11. Сравнительный словарь ... СПб, 1875. – С. 506.
12. Там же. – С. 293.
13. Архив востоковедов СПбФ ИВ РАН. Ф. 145. Оп. 1, № 12. Л. 6. (фонд востоковеда Б. И. Панкратова);
14. Poppe N. Vergleichende Grammatik der Altaischen Sprachen. – Wiesbaden, 1960. – P. 47
15. Там же. – P. 60
16. Там же.
17. Там же. – P. 52.
18. Цыбенков, Б. Д. Земледельческая терминология дауров как источник по изучению этногенеза // Вестник Бурятского государственного университета. Серия: Филология. 2015. № 10. – С. 162–168.
19. Понне, Н. Н. Дагурское наречие. Материалы комиссии по исследованию монгольской и тану-тувинской народных республик и бурят-монгольской АССР. Вып. 6. – М., 1930. – С. 4.
20. Рассадин, В. И. Особенности дагурского языка в сопоставлении с бурятским и монгольским языками //

История и внешние связи бурятского языка. – Улан-Удэ, 2004. – С. 13–17; *Бадмаева, Л. Б.* Сравнительно-сопоставительное рассмотрение языка унгинских бурят и дагуров (на материалах экспедиционных исследований) // Мир Центральной Азии – 2: Сб. науч. ст. – Улан-Удэ., 2008. – С. 370–376; *Бадагаров, Ж. Б.* Дагурско-бурятские языковые связи // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Языки. Фольклор. Литература. – Улан-Удэ, 2000. – С. 11–15.

21. *Будаев, Ц. Б.* Бурятские диалекты (опыт диахронического исследования). – Новосибирск., 1992. – С. 141, 150.

22. Бурятско-русский словарь / Составил К. М. Черемисов. – М., 1973. – С. 205.

23. *Будаев, Ц. Б.* Указ. соч. – С. 141, 151.

24. *Ponne, H. H.* Дагурское наречие. Материалы комиссии по исследованию монгольской и тану-тувинской народных республик и бурят-монгольской АССР. Вып. 6. – М., 1930. – С. 95.

25. *Бурыкин, А. А., Омакаева, Э. У.* Монгольский язык и монголо-тюркские лексические связи в первой половине XIII в. (по языковым материалам Киракоса Гандзакеци) // Монголоведение. – 2013. – № 6. – С. 20.

26. *Отаров, И. М.* Основные проблемы лексикологии карачаево-балкарского языка: автореф. дисс. д-ра. филол. наук. Нальчик, 1997. URL: heloveknauka.com/osnovnyye-problemy_leksikologii_karachaevo_balkarskogo_yazyka (дата обращения: 06.11.2014).

С. Н. Абдуллаев, Ч. А. Ногоева

ТРАНСКУЛЬТУРАЛИЗМ И ВОПРОСЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ТЮРКОЛОГИИ

Адекватность и актуальность проблематики той или иной отрасли нынешней науки детерминированы тем, вписываются они или нет в архитектуру современного транскультурного мира. Другими словами, динамичность изменяющихся реалий сегодняшней действительности во многом обуславливают вызовы современной науке, гуманитарное измерение которой отнюдь не теряет своей значимости. Место тюркологии в системе отраслей современной науки также определяется релевантностью указанных факторов.

Тюркология изначально позиционировала себя в качестве комплексной отрасли науки о многочисленных тюркоязычных народах. В уютной научной квартире под названием «тюркология» как у себя дома чувствовали себя и продолжают чувствовать языковеды, литературоведы, историки, археологи, искусствоведы и другие специалисты-тюркологи. С точки зрения современной науки, отдающей предпочтение интердисциплинарности в противовес монодисциплинарности, данное обстоятельство можно расценивать как несомненный плюс и явное преимущество тюркологии как отрасли науки.

Современная тюркология в большей мере является преемницей советской тюркологии, своеобразным рупором которой был одноименный журнал, много лет издававшийся в Баку. Для советской тюркологии была характерна горизонтально-вертикальная направленность и характер научно-исследовательских изысканий и их эмпирической базы. К анализу привлекался материал из целого ряда тюркских языков, народов и культур, а сами исследования могли проводиться как в плане синхронии, так и в плане диахронии [1]. После 1990-х гг. такой подход, к сожалению, поэтапно стал утрачиваться, а для тюркологических исследований постепенно стал становиться характерным принцип моноэтнической ограниченности формата научных подходов.

Главной целью проводимых исследований в области тюркологии по сути является выявление закономерностей формирования и бытования общетюркской картины мира. Такая исследовательская перспектива является сегодня как никогда актуальной и отвечающей требованиям дня.

Исторический опыт развития тюркологической науки свидетельствует о наличии вполне сложившейся традиции проведения в рамках тюркологической научной традиции исследований, для которых характерен интегративный характер научных интересов. Они восходят к работам Махмуда Кашгари, а в более позднее время активизации тюркологических изысканий в этом ключе можно сослаться на работы С. Е. Малова, Г. Ярринга, Э. Р. Тенишева и др. [2]. По сути, те «тексты», которые являются своеобразным результатом подобного рода исследований, служат объектом для исследования тюркских этнокультурных концептов.

Вновь и вновь обращаясь к истории развертывания разносторонних исследований в области тюркологии как комплексной отрасли генерирования и трансляции научных знаний, нельзя не заметить, что на протяжении этого эволюционного процесса сформировались целые коллективы единомышленников и научные школы, давшие науке новые доктрины и работающие в общем генеральном направлении. В числе таких крупных научных коллективов можно, в частности, назвать Казанскую тюркологическую школу, представленную такими именами известных и маститых ученых, как М. А. Казем-бек, В. В. Радлов, С. Е. Малов. Как научное направление Казанская тюркологическая школа 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. Кукляшев, Каюм Насыри, Н. Ф. Катанов, В. В. Радлов и др. Заложенные ими традиции продолжают развиваться до сих пор.

Со второй половины XX столетия активно развивается масштабные исследования Новосибирская школа тюркологов, в своих работах охватившая широкий спектр тюркоязычных народов Сибири и сопредельных регионов (А. П. Окладников, В. А. Аврорин, Е. И. Убрятова, М. И. Черемисина, В. М. Надеяев, Е. И. Коркина, А. Т. Тыбыкова, И. А. Невская и др.). Наиболее крупными достижениями являются разработки в области синтаксиса. Е. И. Убрятова

и М.И. Черемисина практически создали самостоятельную сибирскую синтаксическую школу. В рамках теоретических положений этой школы описан синтаксис сложного и простого предложения ряда языков алтайской, финно-угорской и палеоазиатской языковых семей.

В настоящее время в исследованиях сибирских тюркологов сформировалось три направления:

1) синтаксическое описание простого и сложного предложения в алтайских, уральских и палеоазиатских языках;

2) экспериментально-фонетическое исследование языков народов Сибири;

3) изучение истории, лексики и диалектологии тюркских языков Сибири.

Каждое из этих направлений сформировалось на основе новых теоретических концепций. М.И. Черемисина наметила концепцию сопоставительно-типологического исследования сложного предложения в языках народов Сибири и разработала методику. Результаты исследований подтвердили выдвинутую ранее гипотезу о том, что синтаксические механизмы полипредикации в тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языках, расходясь в деталях, глубоко сходны. В настоящее время синтаксическая группа продолжает работать над выявлением базовых моделей простого предложения в тюркских, финно-угорских и чукотско-камчатских языках.

В основе работы лаборатории экспериментально-фонетических исследований лежит теория артикуляционно-акустической базы, выдвинутая В.М. Надеяевым. Сотрудниками уже обследовано около 30 языков народов Сибири, сейчас продолжается работа по обобщению полученного экспериментального материала.

Третье направление объединяет два подхода к проблеме формирования тюркских языков Сибири: 1) изучение истории отдельного языка; 2) история формирования языкового ландшафта Сибири (диалектологическое и сопоставительно-историческое исследование). В основе этих работ лежит гипотеза о распространении древних тюркских языков (орхонско-тюркского, древнеуйгурского и древнекыргызского) в иноязычной среде.

Сегодня тюркский мир в крупном плане можно условно разделить на две крупные субзоны. Первая относится к территории распространения Ислама

и мусульманской культуры, а вторая выходит за пределы этой территории. Эти две субзоны представляют значительный интерес в плане проблем этнокультурного взаимодействия на современном этапе.

В XXI столетии наряду с центрами тюркологических исследований в Германии, Турции, странах Центральной Азии, Азербайджане, КНР созрели предпосылки к формированию межгосударственного коллектива единомышленников в рамках концепции современного транскультурализма. В настоящее время ощущается актуальность усилий по сохранению, возрождению, и качественной трансформации гуманитарного измерения в науке, системе образования и в обществе в целом. Дальнейшее сохранение монодисциплинарности и прежней модели генерирования, трансляции и передачи знания в рамках науки, социума и образования нового столетия постепенно становится невозможным потому, что оно не вписывается в новую архитектуру транскультурного мира. Мы становимся свидетелями динамичности процессов исследования окружающей действительности и их гносеологических оснований. В меняющемся мире и глобальной взаимозависимости возникают новые вызовы и условия, на данный момент далеко недостаточно осмысляемых в рамках существующих принципов и подходов гуманитарных дисциплин, которые, по большей части, остаются на периферии актуальных социальных дебатов. Перед гуманитариями, в частности – тюркологами, стоит задача активной трансформации и приближения гуманитарных наук к нуждам современного человека и мира [3].

В ноябре 2016 г. в Москве прошел Международный научный форум «Современные проблемы тюркологии: язык-литература-культура», ориентированный на новую изменяющуюся парадигму научных изысканий в сфере тюркологической науки. В числе компонентов-направлений этой парадигмы высветились проблемы общетюркского языка как средства межнационального общения, трансформации монодисциплинарности в сторону мультидисциплинарности, проблемы преодоления этноцентрической замкнутости, вопросы тюркского лингва-туризма и мн. др. Участники конференции сошлись во мнении о том, что пришло время для интеграции исследовательской деятельности тюркологов из разных стран в рамках новой мультидисциплинарной парадигмы современной тюркологической науки.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Тенишев, Э.Р. Советскому комитету тюркологов – пятнадцать лет // Советская тюркология. – Баку, 1989. – № 5. – С. 3–12.

2. Малов, С.Е. Уйгурский язык. Хаййское наречие. М.–Л., 1954. – 204 с.; Малов, С.Е. Уйгурские наречия Синьцзяна. – М., 1961. – 183 с.; Малов, С.Е. Язык желтых

уйгуров. – М., 1967. – 173 с.; Тенишев, Э.Р. Уйгурские тексты. – М.: Наука, 1984; Yarring G. Gustaf Raquette and Qasim Akhun's letters to Kamil Efendi. – Lund, 1975.

3. Абдуллаева, Г. Модельно-правовые вопросы этнокультурализма. – Саарбрюккен, 2016. – С. 38.

ТЕМАТИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ СЛОЖНЫХ СЛОВ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Словосложение бурно развивается в современную эпоху, характеризующуюся быстрым ростом сложных понятий в разных областях человеческой жизни. Необходимость точнее и полнее назвать новые явления в науке, технике, производстве, общественной и профессиональной деятельности человека и отразить их наиболее существенные признаки вызывает появление большого количества сложных слов. На это явление указывают многие лингвисты, так, например, В.Д. Надмидон пишет: «Сложные слова составляют существенную часть лексики языков мира, в них сочетаются краткость, точность и семантическая насыщенность, они дают возможность полнее и более емко выразить новые понятия» [1].

В настоящее время изданы словари, которые фиксируют значительное количество сложных слов, появившихся сравнительно недавно в русском языке, например, такие как «Самый новейший толковый словарь русского языка XXI века» [2], «Словарь композитов русского языка новейшего периода» [3]. В данной работе будут описаны тематические группы композитов, извлеченных методом избирательной выборки из «Словаря композитов русского языка новейшего периода» (объем исследовательской карточки составил 400 слов).

В данной работе под тематической группой вслед за Ф.П. Филиным будем понимать «объединения слов, основывающиеся не на лексико-семантических связях, а на классификации самих предметов и явлений» [4].

Анализируемые лексемы мы разделили на следующие тематические группы: «Экономика», «Компьютерная сфера», «Наука», «Образование», «Искусство», «Развлечения», «Профессиональная сфера», «Спорт», «Медицина», «Городские объекты», «Быт».

По нашим наблюдениям, самой многочисленной является тематическая группа «Профессиональная сфера». См., например: *бильдредактор* – ‘фоторедактор, заведующий отделом иллюстраций в редакции’, *букинг-лист* – ‘документ, в который вносят данные о грузе, подлежащем погрузке на судно’, *промоушен-директор* – ‘лицо, отвечающее за промоушн в фирме, компании, организации’, *саунд-инженер* – ‘инженер по звуку’ и т.п. Данная группа включает 100 лексем, что составляет 25% от всех слов.

Следующая тематическая группа «Экономика» объединяет экономическую, финансовую и связанную с предпринимательской деятельностью лексику и включает 84 языковые единицы, что составляет 21% от всего объема исследуемых слов. См., например, *авиаипотека* – ‘экон. ипотечный залог, при котором в качестве гарантии погашения кредита выступает самолёт или иной летательный аппарат’, *гарант-элемент* – ‘экон. интегральный показатель, используемый в статистике для сопоставления условий представления различных кредитов и займов’, *капитал-морковка* – ‘совокупность акций компании,

которыми наделяются менеджеры или служащие для повышения их материальной заинтересованности’, *лонг-срок* – ‘экон. долгосрочная финансовая операция, рассчитанная на несколько лет и др.

К следующей тематической группе по частотности относится группа «Компьютерная сфера», см., например, такие номинативные единицы как *био-компьютер* – ‘компьютер, основными компонентами которого являются биомолекулы’, *веб-дизайн* – ‘создание веб-сайтов, их художественное конструирование’, *вики-технологии* – ‘технологии, позволяющие пользователям непосредственно создавать и редактировать веб-страницы без помощи постороннего веб-мастера или администратора’, *демо-версия* – ‘инф. демонстрационная версия программы, игры, имеющая ряд ограничений’ и др. Эта группа состоит из 45 лексем, что составляет 11,25% от всего объема исследуемых слов.

Поскольку компьютерная сфера деятельности относится к наиболее активно развивающимся, то словарь здесь постоянно пополняется новыми лексическими единицами, причем из-за быстрого устаревания компьютерных программ и самого оборудования многие слова так же быстро исчезают.

Также мы выделили тематическую группу «Спорт», включающую в себя спортивную лексику и лексику, относящуюся к сфере фитнеса. В нее входят следующие лексемы: *баланс-платформа* – ‘вид тренажёра, специально предназначенного для формирования красивой фигуры’, *роллерспорт* – ‘катание на роликовых коньках’, *индор-хоккей* – ‘спорт. разновидность хоккея на траве, в который играют на гандбольной площадке’, *фарм-клуб* – ‘спорт. клуб, создаваемый при команде высшей лиги в целях подготовки молодых игроков – будущих членов команды’ и др. Эта группа состоит из 35 номинативных единиц, что составляет 8,75% от объема всех анализируемых сложных слов.

К следующей тематической группе по частотности относится группа «Развлечения», состоящая из 34 лексем (8,5%), например: *найт-клуб* – ‘заведение, работающее в вечернее и ночное время и предлагающее посетителям развлекательную программу; ночной клуб’, *скетч-шоу* – ‘небольшая эстрадная пьеса шуточного содержания’, *манга-сериал* – ‘сериал, снятый по японским комиксам’, *фэт-шоу* – ‘представление, участниками которого являются люди полной комплекции’ и др.

Тематическая группа «Наука» представлена 29 языковыми единицами, что составляет 7,25% от всех слов. См., например: *биоэтика* – ‘наука о нравственной стороне жизнедеятельности, которая изучает проблемы морали, прежде всего относительно человека и всего живого, определяет, какие действия по отношению к живому с моральной точки зрения допустимы, а какие недопустимы’, *бозе-газ* – ‘хим. газ из невзаимодействующих частиц с нулевым или

целочисленным спином, подчиняющийся Бозе-Эйнштейна статистике», *инцухт-линия* – ‘линия, полученная в результате размножения растений’ и др.

Следующая группа «Искусство» состоит из таких слов, как *кавер-версия* – ‘новое исполнение записанного ранее музыкального произведения (песни, арии из оперы и т. п.)’, *рондо-соната* – ‘музыкальная форма, в которой сочетаются признаки рондо и сонатной формы’, *ритм-группа* – ‘профессиональное музыкальное понятие, обозначающее секцию в составе оркестров и ансамблей, функция которой заключается в исполнении базовой ритмической фактуры музыкального произведения’ и др. Данная тематическая группа включает 22 номинативных единицы, что составляет 5,5% от всего объема анализируемых слов.

Следующие четыре тематические группы сложных слов являются наименьшими в количественном отношении. Это группа «Медицина», см., например: *талассотерапия* – ‘раздел клинической медицины, изучающий свойства приморского климата, морской воды, водорослей, морских грязей и других продуктов моря и механизмы их действия на организм человека при лечебно-профилактическом применении’, *хиропрактика* – ‘мед. способ исправления дефекта позвоночника руками’; «Быт», см, например: *бомж-пакет* – ‘разг., ирон. вид еды фаст-фуд’, *бьюти-кейс* – ‘миниатюрная сумочка для хранения туалетных и косметических принадлежностей’, *люкс-гранулы* – ‘добавка в стиральный порошок для повышения эффективности результата’; «Городские объекты», см, например: *пилон-фонтан* – ‘фонтан в виде колонны, столба, обычно со скульптурными украшениями’, *сити-формат* – ‘рекламная поверхность, располага-

емая на отдельно стоящих конструкциях, павильонах ожидания транспорта и других уличных объектах’; а также самая многочисленная группа «Образование», см, например: *аудиокурс* – ‘записанные на аудионосители уроки, предназначенные для изучения языка с помощью прослушивания и запоминания материала’, *экспресс-курс* – ‘сокращённый вариант какого-либо образовательного курса, дающий базовый минимум знаний, навыков, умений’. Тематическая группа «Медицина» состоит из 19 лексем (4,75%), «Быт» – 15 лексем (3,75%), «Городские объекты» – 11 лексем (2,75%), «Образование» – 2 лексем (0,5%).

Кроме того следует отметить, что некоторые слова не включены ни в одну из указанных тематических групп. Мы отнесли их к группе «Прочие сферы». Данная группа составляет 1% от всего объема анализируемых слов и представлена следующими языковыми единицами: *автоцерковь*, *даунклуб*, *драп-марш*, *Хиллари-эффект*.

Таким образом, рассмотрев языковые единицы, представленные в исследовательской картотеке, мы распределили их на 11 тематических групп: «Экономика», «Компьютерная сфера», «Наука», «Образование», «Искусство», «Развлечения», «Профессиональная сфера», «Спорт», «Медицина», «Городские объекты», «Быт». Самыми многочисленными группами лексики являются «Профессиональная сфера», «Экономика». Это объясняется тем, что в настоящее время в России расширяются международные контакты, а также наблюдаются явления специализации профессиональной производственной деятельности, идут изменения в экономической, политической жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Надмидон, В.Д.* К вопросу о классификации сложных слов в разносистемных языках [Электронный ресурс] // Вестник Бурятского государственного университета. 2014. Вып. 10, Ч. 1: Филология. – С. 69–73. – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-klassifikatsii-slozhnyh-slov-v-raznosistemnyh-yazykah> (дата обращения: 28.05.2015).

2. *Шагалова, Е.Н.* Самый новейший толковый словарь русского языка XXI века: ок. 1500 слов. – М., 2011. – 416 с.

3. *Габдреева, Н.В.* Словарь композитов русского языка новейшего периода. – М., 2012. – 280 с.

4. *Филин, Ф.П.* Очерки по теории языкознания. – М., 1982. – С. 231.

Ж. Дуйшеев

ТУВИНСКО-КЫРГЫЗСКИЕ ЯЗЫКОВЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Кыргызская письменность на заре своего формирования была основана на арабском алфавите, затем на латинском. В связи с тем, что оба эти алфавита не отражали полностью фонетические особенности кыргызского языка, то было принято решение о переходе на кириллицу. Такой же процесс пережил и тувинский язык.

В связи с тем, что орфография старописьменного тувинского языка отражала устаревшие фонетические нормы, а знаки старого алфавита были весьма сложными для запоминания, что вызывало дополнительные сложности в ликвидации неграмотности населения, начались поиски более совершенного алфавита. Новый алфавит должен был прежде всего легко запоминаемым, а также способствовать устранению

противоречия между письмом и живой речью. Вначале была предпринята попытка ввести новую письменность на основе латинского алфавита. Но латиница в Туве не прижилась и в начале 40-х годов была заменена на кириллицу. Новый алфавит на кириллической основе позволил разработать орфографию, приблизившую литературную форму современного тувинского языка к нормам живой речи, значительно облегчил изучение письменности и тем самым ускорил процесс ликвидации неграмотности.

Кыргызский язык имеет много общего с алтайскими языками, возможно являясь по происхождению восточнотюркским языком; но в современном состоянии всё же ближе к кыпчакским языкам.

Тувинский (урянхайский) язык один из тюркских языков. В различных классификациях тюркских языков место его определяется по-разному: н-р, у Н. А. Баскакова, он относится к уйгуро-тукуйской подгруппе уйгуро-огузской группы.

Типологически тюркские языки относятся к агглютинативным языкам. Корень (основа) слова, не будучи отягощен классными показателями (классного деления имен существительных в тюркских языках нет), в именительном падеже может выступать в чистом виде, благодаря чему становится организующим центром всей парадигмы склонения. Аксиальная структура парадигмы, т.е. такая, в основе которой лежит один структурный стержень, оказала влияние на характер фонетических процессов (тенденция к сохранению четких границ между морфемами, препятствие к деформации самой оси парадигмы, деформации самой основы слова и т.д.). Спутником агглютинации в тюркских языках является сингармонизм. Например, и в тувинском, и в киргизском языке *сары-желтый, сарала-желтоватый, саргарар-желтеет; сан-число, санаар (сана) -считать, санакчы-счетовод* и т. п.

По мнению некоторых ученых в тувинской фонетике наблюдается смешение кратких, долгих и фарингализованных гласных. Наиболее распространенный пример *ат-имя, аат-качать, аът- конь*. Или ещё, *от-огонь, от-трава* и т. п.

Говоря о параллелях в киргизском и тувинском языках, можно отметить следующие явления. Многие слова в обоих языках сохранили одинаковое произношение и написание, а также один и тот же смысл. Например, *агым-течение, бөрү-волк, аяк-чашка, сепкил-веснушка* и т. д.

Есть группа слов, смысл которых один и тот же, но написание имеет различие:

Кыргызский язык	Тувинский язык	Русский язык
боор	Баар	Печень
бүгүн	Бөгүн	Сегодня

бытпылдык, бөдөнө	матпадак, бөдене	Перепел
тоочу	Дагжы	Горняк
тырмооч	Дырбааш	Грабли
боорсок	Боорзак	жареные в масле кусочки теста
ит	Ыт	Собака

Очень часто можно встретить случаи употребления в одних и тех же словах звонких согласных в тувинском языке и глухих согласных в киргизском языке.

Кыргызский язык	Тувинский язык	Русский язык
ата	Ада	Отец
бука	Буга	Бык
түш	Дүш	Сон
үнкүр	Үнгүр	Нора
тил	Дыл	язык

аркар	Аргар	Архар
эшик	Эжик	Дверь

Но случаи употребления в одних и тех же словах звонких согласных в киргизском языке и глухих согласных в тувинском языке.

Кыргызский язык	Тувинский язык	Русский язык
кыз	Кыс	Девушка
кымыз	Хымыс	Кумыс
кундуз	Кундус	Выдра
жем	Чем	пища, корм
жыт	Чыт	Запах
жылдыз	Сылдыс	Звезда
жазгы	Часкы	Весенний

Каждый из этих языков развиваясь, что-то утратили, что-то приобрели. Некоторые слова, когда-то общие для них, сейчас употребляются в разных стилях. Например, слова өл (мокрый), сарыг (желтый), куруг (сухой), көвүк (литературное көбүк) сохранились в южных говорах киргизского языка.

(FOOTNOTES)

1. Порядок следования показателей в настоящей таблице соответствует порядку их следования друг за другом в «Модели изменяемой хакасской словоформы» (см. Таблицу 0 на <http://khakas.altai.ru/grammar/>). Для иллюстрации принятых нами решений мы используем примеры из ГХЯ, БХРС и отгlossированной к настоящему времени части Корпуса хакасского языка (<http://khakas.altai.ru/corpus/>).

2. В нашей модели не различаются одинаковые по форме и стоящие в одной и той же позиции временные

показатели финитных форм и показатели причастий, как это сделано в ГХЯ (ср. отдельные параграфы: § 213 «Прошедшее неопределенное на -ган» и § 243 «Причастие прошедшего времени на -ган и т.д.), поскольку различия между личной формой глагола и причастием являются чисто функциональными.

3. «Основной падеж» морфологически не выражен поэтому не рассматривается в «Модели изменяемой хакасской словоформы». ?????? Е.Е. килісче бе?

ОБРАЗ КОНЯ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХОВ

Казахский народ более за двадцать столетий своего бытия накопил богатейшую духовную сокровищницу, в которой вобран и сохранен весь комплекс его традиционной жизнедеятельности. Это – мифы, легенды, сказы, эпос, песенное и инструментальное, устно-поэтическое, прозаическое, профессиональное, акыновское и композиторское творчество. В них отражена совокупность национального менталитета, сложившееся веками мировоззрение, обычаи, нравы, поверья, особенности характера, мышления, поведения и т. п.

Черты национального менталитета, этого довольно сложного понятия, в музыке проявляются во многих его выражениях. К ним прежде всего относятся тема любви и преданности к родной земле (Жер-Ана), Великой Степи – очевидцу многострадальной истории и символу свободы, состояния умиротворения и восхищения по бескрайним просторам и его красотам, единение внутреннего мира степняка с окружающей природой, – воспевание бессмертных подвигов батыров, защищавших Родину от иноземцев, ностальгия по жайлау (по летней кочевке), уважение и почитание родного языка, соблюдение добрых традиций, составляющих многовековую духовную ценность народа, его менталитета. Формирование и функционирование национального менталитета (как коллективного, так и индивидуального) – процесс в историческом плане многоступенчатый и продолжительный. С течением времени, с изменением общественных формаций, политических и социальных ситуаций, как само понятие, так и его отдельные проявления, сохраняя стабильные черты, подвергаются трансформации, обновляя свою сущность. Приоритетной идеей в национальном менталитете казахов во все времена выдвигалось воспевание образа коня – боевого друга, незаменимого спутника джигита в степи, быстрого и грациозного скакуна, единомышленника в битве, скачках и т. п.

У казахов издревле есть выражение – «Ат – жігіттің қанаты», т. е. «Конь – крылья джигита». И это мнение подтверждалось самим укладом жизни степного народа на протяжении столетий. Известный польский художник Бронислав Залесский (1820–1880), сосланный в ссылку в казахские степи, за участие в восстании против царизма, пробывший здесь 9 лет, издавший в 1857 г. в Париже альбом «Жизнь казахский степей», писал: «Казаха можно узнать сидящего на коне. Казах, не уставая, терпеливо может преодолевать на коне невероятные расстояния, он мастерски управляет своим конем и в этом плане смело можно утверждать, что казах и вправду родился в седле» [1] (перевод смысловой – С.К.). Так же примечательно,

Б. Залесский, живя среди казахов, проникся глубоким уважением к ним, с интересом слушал дастаны, сказки, народные песни и кюи. В вышеназванной книге есть работа «В казахской юрте», в которой нарисован кобызист и жырау.

Кульг коня в казахском менталитете присутствует во всех сферах духовного бытия. Так, в древних мифах существует легенда о том, как кони взлетев на небо, превратились в звезд – Ақбозат, Көкбозат [2]. Конь воспет в эпических сказаниях, в исполнительном искусстве жырау, образ коня воплощен в инструментальном и песенном фольклоре, в устной и письменной поэзии, в творчестве народно-профессиональных композиторов и в народно-прикладном искусстве и т. п.

С конями связаны судьбы исторических личностей. Так, например у Абылая было два знаменитых коня – один из них Қара жорға, у Исатая – Ақтабан, у Курмангазы – Құлақасқа, у Кеңесары – Көкбалақ. Как было отмечено ранее, конь является после эпического героя вторым главным действующим лицом в богатырских сказаниях.

Для сопоставительного исследования фольклорных источников по обозначенной научной проблеме мы обратились к эпическому наследию якутов, в прошлом имеющих древнетюркские корни и считающие себя выходцами из Алтая. Как пишет фольклорист-якутовед В. Л. Сергиевский «Кульг коня во всех якутских олонхо присутствует непременно и конь в них играет немаловажную роль» [3]. Так, в казахском героическом эпосе, в эпических сказаниях якутов (олонхо) «Строптивый Кулун Куллустуур», «Нюргун Боотур Стремительный», «Кыыс Дэбилійэ» и др. имеются такие сведения о коне, как о добыче боевого коня, его внешнее описание, боевой конь в критический момент дает своему хозяину совет, спасает его из плена, превосходство коня при боевых сражениях, а на праздничных скачках его победа означает победу хозяина и т. п.

Показателен в этом плане и другой пример: в якутском эпосе «Иркисмондья-сонинг» есть строки традиционного идеализированного описания коня – «конь с природным золотым седлом и звенящей золотой уздой» (молодой богатырь собирается в поход за невестой). Конь был красив собой: голени его (были) как лиственницы без коры, икры ног – как ели с ободранной (корой), бедренные кости (были ладны), как вырезанные, хвост его был высоко поднят, как при галопе от испуга – он был ладным, статным конем.

Выдающийся ученый-эпосовед, знаток фольклора тюркских народов, профессор В. М. Жирмунский,

констатируя феномен коня в эпосе многих этносов пишет: «С наречением имени с первой богатырской поездкой связана добыча коня, совершение богатырского подвига, в частности, героическое сватовство. В героическом эпосе богатырский конь понимает человеческую речь, предупреждает витязя о грозящей опасности, дает ему мудрые советы, уносит раненого с поля боя..., в кратчайший срок приносит его к желанной цели» [4].

Подобными способностями обладал легендарный конь Алпамыса Байшұбар.

Из стотомного издания «Бабалар сөзі» мы остановились на 33 томе в записи известного фольклориста, Әбубакир Диваева (1855–1933), посвященного героическим свершениям народного батыра Алпамыса [5]. Здесь приведены поэтические строки, в которых помимо описания богатырских деяний Алпамыса, его смелости, силе и борьбы против иноземных захватчиков, есть строки, описывающие красоту его коня, Байшұбара, диалоги коня с Алпамысом, о верности коня своему хозяину. Так в трудных для Алпамыса ситуациях Байшұбар спасает его. Алпамыс говорит: «Астымдағы Шубарым, тар жерде жолдас, шырағым».

В другой части эпоса герой, так же обращаясь к своему другу-коню, произносит:

Мойныңда таққан алтың тұмарың,
Мінген елдің тарқатасын құмарын.
Егескенде жауға иеңді қор қыяма,
Гауһар көзді, айналайын, шұбарым!

В эпосе особо сказано, что уздечка коня была скована из чистого золота. Примечательны в эпосе строки, описывающие фантастическую силу, выносливость и скорость бега Байшұбара, его преданность хозяину:

Байшұбардай тұлпардың,
Мойынды еті бұлтылдап.
Төрт аяқтан шыққан от,

Шақпақ тастай жылтылдап.

Құлақ салсаң дыбысы,
Тау суындай сыңқылдап.

Қолтығынан аққан тер,
Тебіңгіде сылпылдап.

Шүу дегенде Шұбар ат
Ұшқан құстан озады.

Гулеп кетіп барады,
Заулап кетіп барады.

Томпақша жерден сырғытып,
Жарлау жерден ырғытып,

Көз үшінде көрген жер
Көзді жұмып, ашқанша,

Артта жатып қалады.

В богатейшем музыкальном фольклоре казахского народа воплощение образа коня образует весомый пласт. Из классических сборников Александра Викторовича Затаевича мы выявили множество примеров, посвященных вечному другу степного народа коню. Это – песни и кюйи Ақбоз ат, Қара жорға, Абай көк, Қос күрен, Құлагер, Менің атым, Телқоңыр, Бозайғыр и многие другие образцы народного творчества. Как следует из названий песен, в них определена многообразная цветовая символика коней – пегая, рыжая, саврасая, коричневая, пестрая и т. п. А также указаны повадки, походка, бег, привычки и характер коней, и данные хозяином ласковое прозвище, его спортивные и боевые способности и т. п. [6]

Как ранее было отмечено, феномен коня получает в казахском музыкальном фольклоре во всех его жанрах и формах. В этом ракурсе показателен образец из «500 песен и кюйев» А. В. Затаевича. О народной песне про коня «Арыған атым» Затаевич пишет: «Очень нежная и задумчивая песня, проникнутая поэзией степей и любовью к неразлучному с казахом жизненному спутнику и другу – к лошади».

АРЫҒАН АТЫМ

Уставшая лошадь

Ойлана, ақырын. Задумчиво и тихо. $\text{♩} = 108$

[Домбыра] *p* > *ei!* Ә - ри - дай, е - ей,

Тездете. Скорее. $\text{♩} = 176$ *pp* ау.

Жайбарақат. Медленно. $\text{♩} = 84$ *pf* Ат е - кен - сің көк - а - ла

ер - ге лай - ық, Жа - яң - жа - сұл жай - лау - ың, тө - сің қай - ық,

Тездете. Скорее.

Жайбарақат. Медленно. $\text{♩} = 84$ *pf* ау!

А - я - ғың - да а - қау жоқ,

ар - қаң - да дақ, А - я - ғың тас іл - мей - тін мүз - ға та - йып,

Тездете. Скорее.

Қыйрма. Припев. Шапшаң. Живо $\text{♩} = 176$ *pf* ау!

Та - ри - та - ри, тәй - тәй - тәй,

тәй - тәй - тәй, Да - ри - да - ри - да - ри, дәй - дәй - дәй.

Бақулата. Замедля.

Жайбарақат. Медленно. *f* Дәй - дәй, дәй - дәй - дәй, ай!

А - я - ғың тас іл - мей - тін

Тездете. Скорее. *mf* мүз - ға тәй - ып, ау!

В «500 казахских песен и кюйев» А. В. Затаевич приводит нотный образец, в котором воплощен облик легендарного коня Абылай-хана «Қара жорға». Это домбровое развернутое полотно образно воспроизводит боевого соратника хана Абылая. Изложен күй в стиле домбровых традиций Западного Казахстана.

В музыке кюйя охвачены все качества коня-друга – его верность хозяину, бойцовский характер, бег скакуна и т. п.

Интересен в плане очеловечивания коня пример из сборника фольклориста Талиғи Бекхожиной «Торы аттың зары» (Жалоба саврасого коня) [7].

ТОРЫ АТТЫҢ ЗАРЫ

Жалоба саврасого коня

Мұңмен. Печально. $\text{♩} = 66$

То - р(ы)е - дім түл - пар е - дім топ - тан ас - қан,
то - р(ы)е - дім жүй - рік е - дім ше - ки бас - қан Бай - мұ - қаш - қа
кел - дім - де бол - дым сор - лы, а - яқ ақ - сап, ар - қам - ды

Живее
жа - уыр бас - қан. Жүй - рік е - дім а - ғым - ды, Бә - кең жой - ды
ба - ғым - ды. Қай - ран са - ным қай - те - йін, қам - шы ме - нен

замедляя
қа - ғыл - ды, қай - ран са - ным қай - те - йін,
қам - шы ме - нен қа - ғыл - ды.

Старый конь жалуется на свою судьбу, говоря: «Когда я был молодым, был господином среди коней, в бегах всегда был первым, а когда моим хозяином стал богач Муқаш – теперь я несчастный, ноги хромают, а спина истерзана плетью богача» и т. д. Лад – мажорный, метр – переменный, диапазон – в пределах октавы, форма – запевно-припевная, изложение плача коня находится в припеве, и в нем кульминационная зона песни. Интонационный строй состоит из диатонических и пентатонных оборотов.

В повседневной жизни казахов конь всегда ценится выше других домашних животных. В народе существует много поговорок, подтверждающие это мнение. Так одна из них гласит: «Лев – царь зверей, а конь – царь домашнего скота». В менталитете народа существовал обычай, когда мальчику исполнялось три года, его сажали на коня и родители по этому поводу устраивали народный праздник. В казахской поэзии, как и в музыке, обращение к образу коня получило широкое место. Примером тому могут быть нижеприводимые строки талантливого поэта – просветителя и народного композитора Нуржана Наушабаева (1859–1919):

Ат – ердің қанаты
Ат дүр ердің жолдасы
Ол дүр дәулеттің басы.
Қыз һәм болса көңіл қошы,
Зәребат керек жігітке.

Ат дүр ердің қорғаны,
Мінсе бітер арманы.
Естен шығармағын алланы,
Кішілік керек жігітке.

Ат дүр ердің қанаты,
Сөзімнің жоқ-ты ағаты.
Малсыз болмас еш қуат,
Саясатлы мәрт жігітке.

Ат дүр ердің сәулеті,
Болса серік-дәулеті,
Артар көңіл қымбаты
Тәңірі берген жігітке.

Ат дүр ерге лайық,
Көре алмай күндер халайық.

Жаратпай мұрнын жиырап
Берекелі істерде.
Айтса-дағы тынарлық
Еңбегі зиғы жігітке.

Ер серігі ат болар,
Мінсе көңілі шат болар.
Жоқтығына қарамай,
Кейбір көкжал мәрт болар.
Шатылып дұшпан сөз етсе,
Лайық көрмей істерін,
Ғафілатпен дерт болар.
Бір алла, өзің жеткіз деп,
Бермек, алмақ шарт болар,
Біртүрлі сахи жігітке.

Атсыз еш ер жүре алмас,
Наз бедеуді майданда
Жалпы жігіт міне алмас.
Қанат-құйрық – сүйеніші,
Ағайын, дос-жар көп болса,
Маңына дұшпан келе алмас.

Өзінің данқы болмаса,
Алтыннан қылған тұғырға
Сауысқан, қарға қона алмас.
Ұқсағанмен жиғаны,
Мінез-құлық, істері
Муафиқ болып келе алмас.
Бағзы адамның қалыбы,
Күншілік айтып, көре алмай,
Жақсы атақ бере алмас.

Поэт мастерски повествует об архиважном значении коня в судьбе родного народа, об этом другой стих Нуржана:

Бес арман
Қаракөк жылқы ішінде құлын болсам.
Ішінде омыртқаның жұлын болсам.
Алыстан ат терлетіп келгенімде,
Алдана алып сүйер ұлың болсам.

Қаракөк жылқы ішінде тайың болсам.
Галменен араласқан қайың болсам,
Алыстан ат терлетіп келгенімде,
Жанында жататұғын жарың болсам.

Қаракөк жылқы ішінде құнан болсам,
Қараңғы, кісі адасар тұман болсам,
Алыстан ат терлетіп келгенімде,
Төс қағып көрісетін құдаң болсам.

Қаракөк жылқы ішінде дөнен болсам,
Жаз жайлап, күз жіберген көбең болсам,
Алыстан ат терлетіп келгенімде,
Құшақтап сүйетұғың бөлең болсам.
Қаракөк жылқы ішінде бесті болсам,

Құрбымнан өзім тендес есті болсам,
Алыстан ат терлетіп келгенімде,
Алдына алын тігер кестең болсам.

Возвеличивание и почетный статус коня воспевается в стихах великого поэта – воина Махамбета Утемисова (1804–1846). Его стих «Ақтабан – конь Исатая» посвящен коню Исатая Тайманова (1791–1838), предводителя народного восстания. В нем отражены ум, смелость, преданность коня Ақтабана своему хозяину. Их (стихов) несколько. Это – «Арғымақ теб-бя я холил», «Конь Ақтабан под его седлом», «Воин и Арғымақ» и «Ақтабан – конь Исатая». К примеру приведем последний из названных стихотворений:

Ақтабан – конь Исатая

Ақтабан под Исатаем –
благородный конь,
вспоен молоком он,
ячменем вскормлен.
Пушечные ядра
с ним взрывались рядом,
но остался конь
Богом сохранен.
Покровительствовать, видно,
Бог затем устал:
конь, выдавший виды,
все ж смертельно пал.
Пересев на сивого,
Исатай все силы,
хоть и запоздало,
бросил в битву лавой.
Жакия, сын Исатая,
гнев и удаль источая,
словно хищный леопард,
во врага свой вперил взгляд.
... Потерял я не ребенка,
а воинственного львенка...

Как известно, классическим образцом воспевавшим феномен коня в судьбе казаха, является знаменитая поэма «Құлагер» Ильяса Жансугурова (1894–1938). Сочинение создано в 1937 г на основе реальных событий из жизни народного композитора Ақан-серө Қорамсина. Поэма волнует своим романтическим пафосом, социально-психологической остротой и мастерством изложения.

Таким образом, в данной работе впервые в казахском музыковедении рассмотрен культ коня в контексте национального менталитета. Прослежена проблема воссоздания образа «царя домашнего животного» в мифе, эпосе, домбровом и песенном фольклоре, а так же приведены парадигмы из поэтического наследия казахских акынов, интересные высказывания о функционировании коней в жизнедеятельности казахского народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Түркістан. – 2015. – 4 июня.
2. Қазақтың мифтік әңгімелері. – Алматы, 2002. – 320 б., 18 б.
3. *Сергиевский, В.Л.* Якуты: Опыт этнографического исследования. – М., 1993. – С. 592.
4. *Жирмунский, В.М.* Тюркский героический эпос. – Л., 1974. – С. 249.
5. Бабалар сөзі. – Алматы, 2012. – Б. 258.
6. *Затаевич, А.В.* 500 казахских песен и кюйев. – Алматы, 2007. – № 68. – С. 323.
7. *Бекхожина, Т.* 200 казахских песен. – Алма-ата, 1972. – № 194. – 229 с.

Н. Н. Николаева

ПОРТРЕТ ЭПИЧЕСКОЙ ГЕРОИНИ В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ БУРЯТ И ХАКАСОВ (Традиционные формулы и типические места)

В эпосах тюркских и монгольских народов Сибири имеет изображение внешности свои особенности. В представлении древнего коллектива об идеале красоты, вне зависимости, женской или мужской, входили понятия крепкого здоровья, большой телесной силы, выносливости, физического совершенства. В эпосе к этому добавлялась гиперболизация богатырских черт, которая на раннем этапе придавала исключительность, избранность образу эпического героя и лишь в более позднем контексте стала одним из показателей «глупой силы», усиливая негативную характеристику отрицательных персонажей.

С развитием эстетической категории в системе эпической поэтики появляется другой, более поэтический и возвышенный портрет. Герой, но чаще всего героиня (сестра, невеста-суженая, жена, чудесная дева-воскресительница, небесная дева, шаманка, дева-враг) обладает невиданной красотой, сочетающей реальные и фантастические черты. В более ранних эпических текстах представления о внешней красоте персонажа и положительное восприятие его нравственно-этического облика чаще всего не отделены друг от друга. «Красивое» соотносится с понятиями «хорошее», «доброе», «светлое», «наше» и передает позитивное начало. Но эпос знает и иные (возможно, более поздние) оценочные суждения, передающие понятия «зло под личиной красоты», «красота как завлекающий в ловушку обман».

«У каждого народа в эпосе имеется своеобразная, самобытная поэтическая фактура, важными составляющими которой являются устойчивые формулы и стилистические клише со своими особенностями» [1]. Анализ эпических формул, при помощи которых в эпосах бурят и хакасов создается портрет эпической героини, играющей главную или второстепенную роль, выявляет некоторые общие черты, лежащие в основе сложившихся стереотипов поэтического мышления тюрков и монголов, хакасов и бурят. Существуют и характерные особенности, определяющие характер формирования поэтических образов у разных народов. Однако как общий момент можно отметить, что в бурятских улигерах и хакасских алаптых нымахах эпический портрет красавицы, выступающей в качестве положительного персонажа (невеста, жена, сестра, дева-воскресительница и т. д.), изображается при помощи тех же приемов и традиционных эпических формул, что применяются при

описании и отрицательного персонажа (мангадхайка, дева-богатырка, которая становятся врагом главных героев, и т. д.).

Описание женской красоты в героическом эпосе бурят и хакасов различается по количеству стихотворных строк. Встречаются минимизированные описания, состоящие из 1–4 строк, например:

Гэрэл хайхан шарайтай
Жена мудрая, по имени Дэрэ,
Дэрэ Сэсэн хатан
Как сиянье света, красивая [2]

Хоолзуураарань нара харама,
Под подбородком солнце было видно,
Хоолойгоориинь нара харама
через горло месяц просвечивал,
Хайхан абхай хуужа...
такая прекрасная девица сидела... [3]

Девушка с короткими сюрмесами стоит
[С лицом,] бледнее восходящего солнца [4]

Прекрасная девушка –
Шестьдесят косичек ее по спине рассыпались [5]

Подобные описания включают в себя одну или две распространенные эпические формулы, лаконично и вместе с тем образно и полно рисующие портрет эпической красавицы. В большей степени распространены описания среднего размера, на 5–13 стихотворных строк у хакасов и 5–19 стихотворных строк у бурят. Например:

Алтын-Арыг – [юная] дева,
Шестьдесят ее косичек
До спины не доросли, колышутся,
Дева Алтын-Арыг, словно луна, светится;
Пятьдесят ее косичек
До плеч не доросли, колышутся,
Могучая девочка
Сияет, словно солнце,
Дева лишь чуть-чуть бледнее
Восходящего солнца,
И вправду лучшая из дев –
Прекраснейшая из прекрасных [6]

Үзэлэнь хайхан абахай нууна
 Сидит девушка неопикуемой красоты,
 Баруун хасарайн толондо
 от света правой ее щеки
 Баруун ханан толтожо байна
 правая стена освещается,
 Зүүн хасарайн толондо
 от света левой ее щеки
 Зүүн ханан толтоно
 левая стена озаряется.
 Хоолойёороо нара харайн туяа буляаба
 Горлом своим лучи солнца и луны притягивает,
 Хоер хасарын толон
 сияние двух щек ее
 Хүүни ханаа буляама
 желание человека притягивает,
 Мяха ебтэ яһан гэрэлхэн
 сквозь мясо кости светлеют,
 Яһан ебтэ ойн гэрэлхэн
 сквозь кости ум ее светлеет [7]

Подобные описания обычно состоят из одной или двух-трех развернутых эпических формул, которые могут варьироваться, контаминироваться и в достаточной свободной порядке нанизываться друг за другом в общем контексте.

В бурятском эпосе редко, но встречаются еще более сложные описания, состоящие из 32–36 и более строк, включающие в свой состав 6–8 константных формул. Например:

Амаран Гоохон абхайн
 У Амаран Гохон девицы
 Хоолзуураарин хархада,
 под подбородком
 Нара харама шинги,
 словно месяц просвечивает,
 Хоолойгоорин хархада,
 сквозь горлышко
 Нара харама шинги
 словно солнышко просвечивает,
 Хайхан байба ла.
 такая она красавица.
 Баруун хасарин толондонь
 От света правой ее щеки
 Баруун тайга гэрэлтэбэ,
 западная тайга освещается,
 Зүүн хасарын толондонь
 от сияния ее левой щеки
 Зүүни тайга гэрэлтэбэ.
 восточная тайга озаряется.
 Ябахадань жалгайн гүрөөһэн
 Когда ступает она, олень из балки
 Жалгадаа дуурайтаба,
 томлением исходит,
 Бодоходонь болдогой буга
 когда встает она, изюбр на холме
 Болдогтоо дуурайтаба.
 томлением исходит.
 Зугаалхадань зуун гургалдайн
 Когда поет она, словно сто соловьев

Жирьёһэн шинги байба ла.
 щечечут.
 Хэлхэдэнь хорин гургалдайн
 Когда слово скажет, словно двадцать соловьев
 Жирьёһэн шинги байба ла.
 поют.
 Дурагар хара нюдээрээ харахадань
 Посмотрит прекрасными черными глазами,
 Огторгойн одон шинги
 словно звезды небесные
 Яларжа байба ла.
 засияют.
 Сахигар хара нюдээрээ хархадань
 Взглянет блестящими черными очами,
 Сахилгаан сагаан тэнгэри шинги
 словно белая небесная молния
 Сахилзаха байба ла.
 засверкает.
 Хотолзомо хулаһан шинги бэетэй,
 С телом она, словно качающийся камыш,
 Нахилзама нараһан шинги бэлгэтэй,
 со станом, словно гибкая сосна,
 Наян найман шаажатай,
 восемьдесят восемь кос у нее,
 Ерэн юһэн гэзэгтэй байба ла...
 девяносто девять косичек...
 Нахир-нахир гэшхэжэ
 Плавно-плавно она ступает,
 Нарин сээсэг ургуулажи байба ла,
 цветы изящные растит,
 Хотор-хотор гэшхэжэ
 тихо-мерно она ступает,
 Холбоо сээсэг ургуулажа байба ла.
 парные цветы растит [8].

Это протяженное и детализированное описание содержит 7 устойчивых и довольно распространенных формул, каждая из которых может употребляться и встречаться отдельно – как самостоятельно, так и в составе других описаний. Эпический портрет максимально подробен и представляет описание женской красоты по всем параметрам. Это и лицо, от которого исходит свет, сверкающий взгляд, прекрасный голос и пение, многочисленные косы, стройный стан, плавная походка. Используются параллелизм, фразовая синонимия, сравнения, гиперболы, метафоры, иносказания. В целом, подобные развернутые и насыщенные эпическими формулами типические места дают представление о сказителе, прекрасно знающем традицию и в полной мере владеющем импровизационным мастерством, умело использующем все богатство устойчивых эпических формул.

В описаниях обращает на себя внимание общие для хакасского и бурятского эпоса сравнения женской красоты с луной и солнцем, связанные, по всей видимости, с солярным и лунарным культами и представлениями о женщине – хранительнице жизненного начала, соотносящегося с теплом и светом небесных светил. Эпические формулы и приемы, при помощи которых строится описание, представляют

собой примеры различного мировоззрения тюркских и монгольских народов.

Представленная в бурятских примерах формула *Хоолзуураарань нара харама, / Хоолойгоориинь нара харама* 'Под подбородком солнце было видно, / через горло месяц просвечивал' чрезвычайно распространена, встречается в подобном или чуть синтаксически измененном виде как самостоятельно, отдельное описание, так и в составе более сложных, развернутых описаний. Так, по нашим подсчетам она встречается в 10 из 27 проанализированных нами типических описаний женского портрета в 15 улигерах:

Хоолойгоориин хархада
Если на горлышко посмотреть,
Нарнай толо буляама,
солнца лучи притягивала,
Хоолзуураариинь хархада
если под подбородком посмотреть,
Нарайн толо буляама
сияние луны притягивала [9]

Хоолойгоорон нара хараһан шиги,
Через горлышко словно солнышко видно,
Хоолзуурааран нара харама шиги
под подбородком словно месяц виден [10]

Формула чрезвычайно поэтична и интересна. В ней, в ее наиболее распространенной форме *Хоолзуураарань нара харама, / Хоолойгоориинь нара харама*, на наш взгляд, употребляется не столько метафора, т. е. выражение, употребляемое в переносном значении, в основе которого лежит неназванное сравнение предмета с каким-либо другим на основании их общего признака, сколько образное иносказание: эпическая героиня настолько прекрасна, чиста и светла, что лучи солнца и луны пронизывают ее, и она сияет.

В хакасском эпосе также часто употребляется сравнение прекрасной девы с солнцем и луной:

Она прекрасна, как восходящее солнце,
Она чиста, как убывающая луна [11]
Достойнейшая из дев Ай-Чарых
Лежала, светясь, как луна [12]

Дева лежит
Чуть бледнее восходящего солнца,
Старшая сестра лежит
Прекрасней, чем убывающая луна [13]

В этих описаниях идет прямое сравнение – красота девушки сравнивается с сиянием солнца и луны. Кроме того, в хакасских формулах солнце и луна упоминаются в связи с одеждой и украшениями, которые носит героиня:

Светится, как луна,
Платье из дорогого шелка надев,
Сияет, как солнце,
С серебряной [нитью] платье надев [14]

Хлопочет девушка, а ее нагрудник, сделанный из золота,

При лунном свете блестит, переливаясь,
Ее нагрудник, сделанный из серебра,
При солнечном свете сверкает [15]

В бурятском эпосе в портрете эпической героини нет упоминаний одежды и украшений, есть описание только физических характеристик, их гиперболизация и сравнение с природными объектами. Возможно, это говорит о более архаичном характере подобных типических мест.

В хакасских формулах есть указание на восходящее солнце, почитаемое тюркскими народами. В бурятских формулах сравнений с восходящим солнцем нет, хотя улигеры в большинстве своем были записаны у иркутских (западных) бурят-шаманистов, также почитавших солнце на восходе и вообще сторону, откуда встает солнце. Косвенным отзвуком этого почитания можно, на наш взгляд, рассматривать другую формулу, описывающую воздействие сияющей красоты героини на окружающую действительность. Здесь не упоминаются прямо ни солнце, ни его восход, но подразумевается ассоциация света/сияния, исходящего от героини, именно с утренним солнечным светом, рассветом:

Баруун хасарайн толондо
При свете правой ее щеки
Баруунай лэ амитан
люди правого края
Үүрэйн сайга үдэрийн гээгээ! – гэжэ
«Заря занялась, день засветлел!» – говоря,
Үнээ гүүгээ хаажа байгаа гэхэ юмэ лэ.
доили коров и кобылиц.
Зүүн хасарай толондо
При сиянии левой ее щеки
Зүүнээ лэ амитан
люди левого края
Үүрээн сайга, үдэрийн гэйгээ гэжэ
«Заря занялась, день засветлел!» – говоря,
Үнээ гүүгээ хаажа ла
доили коров и кобылиц
Байгаа гэхэ юмэл даа [16].

Эта формула чрезвычайно распространена, встречается в 9 из 27 описаний, и многовариантна:

Баруун хасариин толондонь
От света правой ее щеки
Баруун тайга гэрэлтэбэ,
западная тайга освещается,
Зүүн хасарын толондонь
от сияния ее левой щеки
Зүүни тайга гэрэлтэбэ.
восточная тайга озаряется [17].

Баруун хасриин толондо –
При свете правой ее щеки
Баруун тайгайн амитан
люди в западной тайге,

«Үүр сайгаа» гэжэ
говоря: «Заря занимается»,
Бодожо байжа
встают
Агналгаяа хэбэ,
и охотиться начинают,
Зүүн хасрин толондо –
при свете левой ее щеки
Зүлхэ ухани улад
люди на Лене-реке,
«Үүр сайгаа» гэжэ
говоря: «Заря занимается»,
Бодожо байжа
встают
Загаһаа шүүбэ!
и рыбу удить начинают! [18]

Зүүнхэн хасарын толондо
От блеска левых их щек
Зүүнхэн хада толтожи
Восточная гора, говорят,
Нуугаа гэхэн юүмэ-даа.
Ярким светом сияет.
Баруун хасарын толондо
От сиянья их правых щек
Баруун уула толтожи
Западная гора, говорят,
Нуугаа гэхэн юүмэ-даа!
Чудным светом светится [19]

Баруун хасариинь толондо
Сиянием правой щеки
Барууни тайга толотобо,
Западная тайга осветилась,
Барууни мангад
Западные русские,
Үглөө болобо гэлсэжэ
Говоря, что утро настало,
Бодон харайлдан байба,
Поднялись, вскочили.
Зүүни хасарын толондо
Сиянием левой щеки
Зүүни тайга толотобо,
Восточная тайга осветилась,
Зүүни хамнагашад
Восточные эвенки,
Үүр сайба гэлсэжэ
Говоря, что рассвет наступил,
Нуха харайлдан байба.
Вскочили [20].

В структуре формулы варьируются компоненты, представлено разное вербальное воплощение одних и тех же явлений и действий. Художественная вариативность, при помощи которой сказитель выражает мысль, позволяет, не допуская полного повтора одних и тех же предложений, с прибавлением новых мелких деталей и подробностей наиболее полно и выпукло нарисовать эпический портрет. В бурятских устойчивых выражениях упоминаются лес и тайга, горы, река Лена; повседневные дела – ловля рыбы, охота, доение

коров и кобылиц; эвенки и русские, соседствовавшие с бурятами. Четко определяется таежная и лесостепная зона Предбайкалья, определившая хозяйственный уклад и быт бурятских родов, издавна расселившихся на этой территории, поскольку, развитие и формирование традиционных формул и типических мест во многом обусловлены геоландшафтными особенностями территории проживания творцов и носителей эпоса, их хозяйственно-бытовым укладом и мировоззрением.

В хакасских формулах весьма распространенным и устойчивым является описание девичьей прически, кос-сюрмесов. 60 (или 50) сюрмесов-косичек, рассыпавшиеся по спине и закрывающие плечи [21], закрывающие полностью спину [22], не помещающиеся на плечах [23], встречаются, как минимум, в 13 описаниях из 20 в 2 алаптых ныхахах. В других случаях упоминаются сюрмесы, которые расплетают [24], короткие сюрмесы [25], сюрмесы, сплетенные в две косы [26], толстые извилистые косы, ниспадающие с плеч, не уместающиеся на груди [27]. Можно с полной уверенностью утверждать, что в портрете любого женского персонажа, будь это главная героиня богатырка, богатырка-враг, богатырка-суженая и т.д., имеется упоминание о волосах, косичках-сюрмесах, что передается через устоявшуюся традиционную формулу.

У бурят, безусловно, в понятие женской красоты входили длинные волосы, многочисленные девичьи косички и женские косы. Обряды, связанные с волосами, имели сакральное значение, сами волосы воспринимались как атрибут, наделяющий своего хозяина рядом жизненно важных качеств – здоровье, плодородие, сила, как физическая, так и в некотором роде магическая. Наличие длинных кос и вообще густых, блестящих волос в целом символизировало саму женскую сущность. В традиционных свадебных обрядах бурят важное место занимало причесывание невесты, которое происходило в специально отведенном для этого месте (в отдельной юрте, за занавеской), и причесывать невесту имели право «только родственницы со стороны жениха, причем эту роль могли исполнять только женщины счастливые в семейной жизни, живущие в первом браке и в достатке, чадородливые, лучше, если многодетные» [28]. В эпосе утрата девичьих кос воспринимается героиней как большое горе, в то же время, собираясь, например, в поход за девой-воскресительницей для погибшего брата, девушка-богатырка сама коротко остригает волосы. Однако в портрет эпической красавицы описание волос / кос входит достаточно редко, лишь в составе сложных описаний, и не передается через определенную устоявшуюся формулу.

Еще одним общим моментом в описании эпической красавицы у бурят и хакасов является сила и красота ее голоса.

Зугаалхадань зуун гургалдайн
Когда поет она, словно сто соловьев
Жирьехэн шинги байба ла.
поют.

Хэлхэдэн хорин гургалдайн
Когда слово скажет, словно
Жирьенэн шинги байба ла.
двадцать соловьев щебечут [29].

Хүүр юүмэ хэлхэдэн Когда слово говорит,
Хабгагай шулуун дээрэ
на плоском камне
Ногоо ургаһан шиги,
словно трава вырастает,
Хара уһан дээрэ
прозрачная вода
Үрмэ хатаһан шиги...
словно пенкой затягивается... [30]

Хүүр хэлэн
Когда она говорила
Аяглан байхадаа
И напевала,
Хабгагай шулуун дээрэ
На плоском камне
Ногоо ургажа байһан шинги,
Будто цветы растут,
Хара уһан дээрэ
На прозрачной воде
Үрмэ татажа байһан шинги
Будто пенка затягивается,
Байгаа юма ла.
Казалось [31].

Когда отвернется и запоет,
На шесть дней пути голос ее [слышен],
Когда, покачиваясь, [начнет] напевать,
На семь дней пути ее голос [слышен],
От пения ее, кажется, вырастет
На черной земле трава,
От пения ее, кажется, вырастет листва
На дереве с опавшей листвой [32]

Хакасская формула основана на «древнейшем народном представлении о животворном воздействии искусного пения на природу, которая, как и человек, слышит и воспринимает окружающую музыку» [33]. Кроме того, в ней, вероятно, содержатся и реминисценции представлений о женщине как порождающем начале, отождествлении ее с источником жизни – земля пробуждается и начинает покрываться травой, деревья – листвой. Подобные же представления содержатся и в бурятских формулах. Константное ‘На плоском камне/ словно трава вырастает,/ прозрачная вода / словно пенкой затягивается’ чаще всего встре-

чается в улигерах как определение долгой задушевной беседы персонажей, протяженной по времени. В описаниях женского портрета эта формула, по-видимому, приобретает несколько иное значение – ее голос, ее разговор можно слушать зачарованно и долго, и, кроме того, он имеет живительное и благословенное свойство, поскольку даже на камнях начинает расти трава и цветы.

Таким образом, при анализе бурятских и хакасских описаний красоты эпической героини можно выделить несколько моментов:

– в алыптых нымахах встречаются короткие и средние описания, состоящие из 1–4 или 5–13 стихотворных строк; в бурятских улигерах распространены средние, на 5–19 строк, кроме того, встречаются протяженные и детализированные описания на 32 и более строки;

– у бурят и хакасов поэтические приемы одинаковы при изображении и отрицательных, и положительных героинь, используются одни и те же эпические формулы;

– в хакасских портретах максимально часто встречается упоминание кос-сюрмесов, формула, описывающая их множество, слегка варьируясь, употребляется едва ли не в каждом эпизоде, где выступает эпическая героиня; кроме того, не менее частотна формула сравнения с солнцем и луной. В улигерах в большинстве описаний красота эпической героини связывается с представлениями о свете/сиянии, исходящем от нее, и эпические формулы встречаются в нескольких вариантах, также связанных с изображением солнечных и лунных лучей/света/сияния;

– в целом, хакасские типические формулы описания женского портрета лаконичны, менее детализированы, в основном в них используются гиперболы и сравнение; традиционные формульные выражения бурятского эпоса отличаются большей развернутостью, подробностью, описанием внешности на нескольких уровнях, в них также используются гиперболы и сравнения и, кроме того, образные иносказания, метафоры, параллельная синонимия.

Таким образом, алыптых нымахи хакасов и улигеры бурят отличаются присущим только им набором эпических формул, маркирующих этнокультурные особенности тюркских и монгольских народов, которые, различаясь по способам выражения, образности и поэтическим приемам, в целом отражают во многом архаичное мифологическое мировоззрение, сохранившееся в фольклоре тюркских и монгольских народов Сибири.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Чистобаева, Н.С. Своеобразие типических мест героического эпоса хакасов (на примере мотивировки выезда богатыря из дома) / Н.С. Чистобаева // Гуманитарные науки в Сибири. – 2006. – № 4. – С. 60.

2. Шаракишинова, Н.О. Улигеры бурят / Н.О. Шаракишинова. – Улан-Удэ, 2000. – С. 85,97.

3. Гунан зээрдэ моритой Гунхабай Мэргэн хүбүүн // Центр восточных рукописей и ксилографов Института

монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Ф. № 36 (Личный фонд С.П. Балдаева). Инв. № 149. Л. 35–36. Перевод наш.

4. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / Запись и подготовка текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В.Е. Майногашевой. – Новосибирск, 1997. – С. 396 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т 16).

5. Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. – М., 1988. – С. 424 (Эпос народов СССР).
6. Там же. – С. 307.
7. Шаракшинова, Н.О. Улигеры бурят. – Улан-Удэ, 2000. – С. 132, 142–143. Перевод наш.
8. Хан Сэгсээ Мэргэн // Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Ф. 36 (Личный фонд С.П. Балдаева). Инв. № 254. Л. 4–6. Перевод наш.
9. Там же. Л. 22. Перевод наш.
10. Балдаев, С.П. Бурят арадай аман зохоолой түүбэри. – Улан Удэ, 1960. – С. 96–97. Перевод наш.
11. Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. – М., 1988. – С. 268 (Эпос народов СССР).
12. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / Запись и подготовка текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В.Е. Майногашевой. – Новосибирск, 1997. – С. 191 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т 16).
13. Там же. – С. 329.
14. Там же. – С. 313.
15. Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. – М., 1988. – С. 448 (Эпос народов СССР).
16. Абай Гэсэр-хубун. Эпопея. (Эхирит-булагатский вариант). Подготовка текста, перевод и примечания М.П. Хоконова. Ч. I. – Улан-Удэ, 1961. – С. 101. Перевод наш.
17. Хан Сэгсээ Мэргэн // Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Ф. 36 (Личный фонд С.П. Балдаева). Инв. № 254. Л. 4–6. Перевод наш.
18. Алак Булак басаган / Унгинский эпос. Улигеры унгинских бурят в записи Г.Д. Санжеева // Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Общий ф., инв. № 2224. Л. 564–565. Перевод наш.
19. Кузьмина, Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): Эксп. изд. – Новосибирск, 2005. – С. 382–383.
20. Там же. – С. 386–387.
21. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / Запись и подготовка текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В.Е. Майногашевой. – Новосибирск, 1997. – С. 117 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т 16).
22. Там же. – С. 205.
23. Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. – М., 1988. – С. 330 (Эпос народов СССР).
24. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / Запись и подготовка текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В.Е. Майногашевой. – Новосибирск, 1997. – С. 301 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т 16).
25. Там же. – С. 369.
26. Там же. – С. 419.
27. Там же. – С. 161, 301.
28. Басаева, К.Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX – начало XX вв. – Улан-Удэ, 1991. – С. 147.
29. Хан Сэгсээ Мэргэн // Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Ф. 36 (Личный фонд С.П. Балдаева). Инв. № 254. Л. 4–6. Перевод наш.
30. Балдаев, С.П. Бурят арадай аман зохоолой түүбэри. – Улан Удэ, 1960. – С. 96–97. Перевод наш.
31. Кузьмина, Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): Эксп. изд. – Новосибирск, 2005. – С. 388–389.
32. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / Запись и подготовка текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В.Е. Майногашевой. – Новосибирск, 1997. – С. 301 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т 16).
33. Там же. – С. 445.

Л. К. Хертке

СРАВНЕНИЕ КАК ОТРАЖЕНИЕ ЭПИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА (на материале тувинских героических сказаний) *

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 16–14–17002 а (р) «Лексика тувинских героических сказаний»

Изучение языка эпоса является одной из актуальных проблем современной лингвофольклористики. Эпос создает идеальный мир, «в котором отражается народное сознание со всеми своими воспоминаниями и идеалами» [1]. Эпическая картина мира получает языковое воплощение в эпическом дискурсе.

Целью настоящей работы является изучение и описание сравнения в аспекте отражения в нем эпической картины мира. Говоря об эпической картине мира, необходимо отметить, что речь идет не об отражении действительности как таковой, а «реальности ментальной», создаваемой в эпическом дискурсе как результат художественного познания действительности [2].

Процесс сравнения является одним из древнейших форм мышления. Восприятие окружающего мира человеком обычно сопровождается сопоставлением, сравнением, уподоблением объектов и явлений действительности друг другу. «Сравнение одного

предмета с другим является одним из наиболее мощных средств познания окружающего мира. Весь прогресс теоретической половины человеческих знаний о внешней природе ... достигнут в сущности сравнением предметов и явлений по сходству» [3].

Рассмотрим как в эпическом дискурсе представлены сравнительные конструкции. Материалом для исследования послужили научные публикации тувинского героического эпоса, записанные в исполнении выдающихся тувинских сказителей, представленные в сериях «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [4], «Памятники тувинского фольклора» [5].

В тувинских героических сказаниях сравнение является одним из самых распространенных и излюбленных способов изображения. Сущность сравнения состоит в уподоблении одного предмета другому [6]. Значение сравнения передается в конструкциях, чаще всего называемых сравнительным оборотом.

В структуре сравнительного оборота выделяют компоненты, один из которых оценивается как выражение референта, или субъекта сравнения, второй – как выражение агента (эталона), или объекта сравнения, третий – показатель сравнения [7].

Субъектом сравнений в тувинских героических сказаниях в первую очередь выступает человек. Сравнения служат для характеристики и оценки главного героя. Например, богатырь Бокту-Кириш имеет величественный облик, явившийся отражением окружающей его природы. Так, разные части его тела сравниваются с природными объектами, сам он уподобляется огромной тайге: «Боргунун дошказы / Энгиргей тайганын бажы-биле деннежип турар, / Хаваан коорге, Кадыр тайга арны-биле домей, / Холчук дег ала карактыг, / Когей дег эр бооп / Коступ олуруп тур эвеспе» – «Кисть на его шапке – / Вровень с вершиной тайги Энгиргей. Посмотришь на лоб: / Наподобие чистого склона отвесной скалы. / С ясными, как озера глазами, / Как гора Когей, богатырь» [8].

Описание другого героя Кара-Когела, данное в динамике, так называемый «ситуативный портрет», выглядит следующим образом: «Чер, дээрни бир кылдыр эвип-девиц келгеш, / Дис кырынга олур дужерге, / Ийи донмээ ийи мажалыктыг тей дег, / Ийи ээн эьди ийи сарыг оорга дег, / Жежегези чуьктуг кара буура дег апарган. / Кезенип, белеткенип олуруп турар мындыг бооп тур эвеспе» – «Обойдя «танцем орла» землю и небо, / Когда упал на колени, / То два бедра его стали как два холма, / Два ребра как два желтых хребта, / Коса его как груженный черный верблюд. / Сидел он начеку, готовый») [9]. Перед нами богатырь, в облике которого подчеркиваются его исполинские размеры: бедра сравниваются с холмами, ребра с хребтами, коса с огромным верблюдом. Это герой, который может и землю, и небо охватить разом, исполняя ритуальный танец.

Следующая характеристика изобилует количественными сравнениями: «Тумен кижинин доозуну дег доозунуг, / Тумен кижинин быды дег быттыг, / Мун кижинин доозуну дег доозунуг, / Мун кижинин быды дег быттыг / Кара-Когел-дир. / Кончуг кижинер аал хомелеп кааптазын!» – «Поднимающий пыль, как десять тысяч человек, / Издающий звук, как десять тысяч человек, / Поднимающий пыль, как тысяча человек, / Издающий звук, как тысяча человек / Это Кара-Когел. / Как бы этот страшный человек аал наш не снес» [10].

Другим субъектом сравнения по частоте употребления выступает богатырский конь. Это конь-исполин огромных размеров, сравниваемый с природными объектами: «Тайга-танды ышкаш кара аът» – «Черный конь как высокая гора-тайга» [11]. После седлания он становится вровень с горой: «Даг дег улуг хурен аът болу берип-тир» – «Стал как гора огромным коричневым конем» [12]. «Облик-вид этого коня, как у льва» – «Бо аъттын дурзу-хевири / Арзылан хевирлиг аът-дыр» [13]; «Аът-даа коьш арга-ла» – «Там коней – густой лес» [14]. В описании снаряжения богатырского коня также присутствует сравнение: «Хол болган холбен кара чоная, ... / Арт

болган ангайган-кенгейген эзерин» – «Широкий как озеро, черный потник, ... / Седло с изгибом, подобный пади между перевалами» [15]. Бег коня: «Бежен аъттын доозунун доозуннап / Чоруп олуруп тур эвеспе аан. / Алдан кижинин ыры-хоомейин / Ырлап-хоомейлеп, / Алдан аъттын / Доозунун доозуннадып / Чоруп олурган иргин» – «Мчался конь – / Пыль поднималась / Как от пятидесяти коней. / (Хунан-Кара) хоомей пел – / Так шестьдесят человек поют хоомей. / Мчался конь – / Пыль поднималась / Как от шестидесяти коней» [16]. Изображение целиком построено на гиперболе и сравнении, которые служат средством показа силы и могущества богатырского коня.

Субъектом сравнения также могут выступать предметы и животные: «Хараган дег малын, / Хая дег эдин» – «Свой скот, словно заросли караганы, / Добра – со скалу» [17]; люди: «Кижиде даа кара сээк-ле болган» – «Людей как рой мух» [18].

Основанием сравнения чаще всего становится внешнее сходство субъекта и объекта. Сравнения в большинстве случаев создаются через зрительные ассоциации, т.е. в качестве показателя могут выступать разные внешние признаки, как-то: размер, форма, продолжительность и характер действия и др. Реже встречаются сопоставления по другим признакам, например: «Дага кылдыр соодуп кааш» – «Стал, как подкова» [19]. Наряду с ними имеют место и ассоциативные, абстрактные сравнения, порождаемые этическими и эстетическими представлениями народа: «Будулган бук дег» – «Как заблудившийся бук» [20] (Прим. Бук – злой дух); «Арын-Хирээти болган ала караан / Андара-дундере коргулеп» – «Ясными как у Хирээти глазами смотрит» [21] (Прим. Хирээти – мифическая птица).

В качестве агента (эталона) сравнения в большинстве случаев выступают названия природных объектов: «хол болган» – «широкий, как озеро»; «арт болган» – «с изгибом, подобным пади между перевалами» [22]; «танды дег сынныг» – «высокий как гора» [23]; «кадыр тайга арны-биле домей» – «наподобие чистого склона отвесной скалы»; «холчук дег» – «как озеро»; «Когей дег» – «как гора Когей» [24]; «коьш арга-ла» – «как густой лес» [25].

Встречаются в роли агента и названия животных: «кодан дег борбак» – «круглый, как заяц» [26]; «кара сээк-ле» – «как рой мух» [27]; «кымыскаяк-ла» [28]; «арзылан хевирлиг» – «как у льва» [29]; «кулуксаан буга дег» – «будто вырвавшийся бык» [30]; «хунан-кара инек дег» – «как корова-трехлетка» [31]; «бугалаштыр» – «как быки» [32]; «хой дег» – «с овцу» [33].

Нередки сравнения с конкретными предметами и реалиями, известными человеку из бытовой сферы: «кулбураан согун дег» – «будто выскользнувшая стрела» [34]; «кажык дег» – «наподобие бабки-кости» [35]; «аяк дег» – «наподобие пиалы» [36]; «уттуг-тевененин уду хире» – «дырка размером с ушко иглы» [37]; «дага кылдыр» – «как подкова» [38]; «хаш ышкаш ак» – «белыми, словно нефрит» [39]; «аът бажы дег» – «с конскую голову»; «бору бажы дег» – «с волчьей голову» [40].

Сравнения формируются через наименования движений, действий и событий: «Кулуксаан буга дег» – «Будто вырвавшийся бык» [41]; «Хат-салгын-биле домей» – «Как ветер-ветерок (вылетел)» [42]; «Арыкталы ага берген» – «Подобно арыку, потекли» [43].

По структуре сравнительные конструкции в большинстве случаев простые, отношение подобия, которое устанавливается между субъектом и агентом, формируется в них с помощью служебных слов-послогов «дег» – как, «ышкаш», «кылдыр» – подобно, «хевирлиг» – наподобие и др. Нередко сравнительный смысл передается в конструкциях, где эталон сравнения выражается с помощью аффиксов: – ла (арга-ла – *букв.* как лес); – ле (сээк-ле – *букв.* как мухи); – лаштыр (бугалаштыр – *букв.* как бык) и др. При этом сравнение в эпическом дискурсе образует грамматические и лексические параллельные конструкции. Например: «Далай дегни ижип алган бис, / Танды дегни чип алган бис» – «С море мы выпили, / С гору поели» [44].

Итак, сравнение является важным элементом и одним из способов формирования эпической картины мира. Сравнение носит конкретный характер, эпиче-

ский мир отражается прежде всего через зрительные ассоциации. Представленность образов сравнений той или иной группы наименований может дать представление о значении, которое имеют эти предметы и явления в эпической картине мира. В первую очередь образами сравнения становится то, что «перед глазами», т. е. человек, природные явления, предметы быта и животные. Масштаб сравнения – герой «вровень с вершиной тайги», его конь, «как гора-тайга» и конское снаряжение «широкое, как озеро, потник», «седла, подобного перевалу», также показателен. Мы полагаем, что характер создания эпических сравнений, выбор предметов и явлений для создания образов сравнения, постоянная апелляция при уподоблении к природным объектам не только позволяют получить представление о среде обитания, образе жизни, о материальной культуре, но и позволяют судить о системе ценностей, мировоззрении и мировосприятии носителей эпической традиции. Эпические сравнения были порождены окружающей действительностью человека, но при этом имели концептуальный характер и явились отражением эпической картины мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Радлов, В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. В 7 ч. Ч. 5. – СПб., 1885. – С. 25.

2. Неклюдов, С.Ю. Семантика фольклорного текста и «знание традиции» // Славянская традиционная культура и современный мир. Сборник материалов научной конференции. Вып. 8. – М., 2005. – С. 22–41.

3. Общее языкознание: Формы существования, функции, история языка / под ред. Б.А. Серебrenникова. – М., 1970. – С. 29.

4. Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С.М. Орус-оол. Новосибирск, 1997. – С. 298–527; Хунан-Кара: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 54–297.

5. Мого Шагаан-Тоолай: Тувинский героический эпос // Памятники тувинского фольклора: в 5-ти томах. Т. 1. / сост. С.М. Орус-оол. – Кызыл, 1990. – С. 13–100; Неклюдов, С.Ю. Семантика фольклорного текста и «знание традиции» // Славянская традиционная культура и современный мир. Сборник материалов научной конференции. Вып. 8. – М., 2005. – С. 22–41.

6. Ахманова, О.С. Словарь лингвистических терминов. – М., 1966. – С. 449–450.

7. Черемисина, М.И. Некоторые вопросы синтаксиса. Сравнительные конструкции современного русского языка. – Новосибирск, 1971. – С. 48–49.

8. Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 312–313.

9. Мого Шагаан-Тоолай: Тувинский героический эпос // Памятники тувинского фольклора: в 5-ти томах. Т. 1. / сост. С.М. Орус-оол. – Кызыл, 1990. – С. 62.

10. Там же. – С. 58.

11. Хунан-Кара: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока:

в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 106–107.

12. Танаа-Херел: Тувинский героический эпос // Памятники тувинского фольклора: в 5-ти томах. Т. 1. / сост. С.М. Орус-оол. – Кызыл, 1990. – С. 108.

13. Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 112–113.

14. Там же. – С. 358–359.

15. Там же. – С. 310–312.

16. Хунан-Кара: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 118–121.

17. Там же. – С. 292–293.

18. Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 338–339.

19. Там же. – С. 326–327.

20. Там же. – С. 316–317.

21. Там же. – С. 346–347.

22. Там же. – С. 310–312.

23. Там же. – С. 310–312.

24. Там же. – С. 312–313.

25. Там же. – С. 358–359.

26. Там же. – С. 322–323.

27. Там же. – С. 338–339.

28. Там же. – С. 358–359.

29. Там же. – С. 112–113.

30. Хунан-Кара: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 220–221.

31. Там же. – С. 269.

32. Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов

Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С. М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 366–367.

33. Там же. – С. 502–503.

34. Хунан-Кара: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С. М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 220–221.

35. Там же. – С. 220–221.

36. Там же. – С. 224–225.

37. Там же. – С. 270–271.

38. Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С. М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 3.

39. Хунан-Кара: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока:

в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С. М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 294–295.

40. Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С. М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 500–501.

41. Хунан-Кара: Тувинские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60-ти томах. Т. 12. / сост. С. М. Орус-оол. – Новосибирск, 1997. – С. 220–221.

42. Там же. – С. 228–229.

43. Там же. – С. 280–281.

44. Мого Шагаан-Тоолай: Тувинский героический эпос // Памятники туvinского фольклора: в 5-ти томах. Т. 1. / сост. С. М. Орус-оол. – Кызыл, 1990. – С. 110–111.

А. М. Захарова

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ СРАВНЕНИЯ В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ П. А. ОЙУНСКОГО «НЬУРГУН БООТУР СТРЕМИТЕЛЬНЫЙ» В СРАВНЕНИИ С АЛТАЙСКИМ ЭПОСОМ «МААДАЙ КАРА» А. Г. КАЛКИНА

Материалом для исследования послужили героические сказания тюркских народов: якутский эпос «Дьулуруйар Ньургун Боотур» («Ньургун Боотур Стремительный») П. А. Слепцова-Ойунского и алтайский эпос «Маадай-Кара» А. Г. Калкина.

Сравнение – не только способ представления эмоции и оценки говорящего (автора), но и сигнал для их обнаружения читателем. Оно создает особый экспрессивный подтекст.

Сравнения особенно характерны для описания внешности персонажей эпоса. Каждая сравнительная конструкция имеет такие обязательные компоненты, как «субъект» и «эталон» сравнения. Термин «эталон» применим для обозначения масштаба, величины, на которую ориентируется субъект, для любого семантико-стилистического вида сравнения. Морфологическими показателями якутских сравнений являются именные аффиксы (-тык, -ча, -тыгы, -тай), глагольные аффиксы (-рбаа, -мсий, -лаа, -

мый) и служебные слова: курдук ‘как’, саба ‘равный, подобный чему-л.’, тэнэ ‘подобно’, дылы ‘наподобие’, кэриэтэ ‘словно’.

В якутском героическом эпосе эталонами сравнения, описывающими внешность богатыря, выступают разнообразные тематические группы: бионимы (*харса* ‘бык’), фитонимы (*тиит* ‘лиственница’) и артефакты (*батас* ‘пальма’, *үгүү* ‘копье’, *күрдьэх* ‘лопатка’, *үүн* ‘узечка’, *ох* ‘стрела’). Наибольшее количество лексем, участвующих в составе сравнения богатыря, относится к артефактам. В сравнении богатыря артефакты имеют огромное значение – описание силы и мужественности.

В описании богатыря делается акцент на его внешний вид и силу. В этом случае объектом сравнения становятся голени, мышцы глаза, брови, ладони. Сначала описывается сила богатыря, потом внешний вид.

Баай тиитим бастын дүлүнүн
Балтаччы уран барыллаабыт курдук
Барылы ньыгыл быччыннаах эбит...
Уолах тиитим уһун дүлүнүн
Ууран-гутан усталаабыт курдук
Ньодо дьоробор сотолоох эбит,
Эриллэбэс тиитим орто дүлүнүн
Оломооттоон ылан олоппут курдук
Эриллэ дапсыл харылаах эбит

*Крепкие, мощные мышцы его,
Словно корни лиственниц вековых.
Голени прямые его,
Как два толстых длинных бревна
Из очищенных лиственниц молодых.
Локоть согнутый, как рычаг,
Как средний могучий сук
Изогнутой кедровой сосны [1].*

В приведенном отрывке мышцы богатыря уподобляются корням лиственницы, голени – толстому бревну, локоть – рычагу и могучему суку. В этом случае объектом являются мышцы, голени и локоть,

а эталоном сравнения выступают лиственница, бревно, суки и рычаг. Посредством таких конструкций репрезентируется сила и мощь богатыря олонхо.

Кумуулаах оѳуруктаах хоппо курдьэх саѳа
 Куораан далайы тыстаах эбит,
 Эридэһиннээх үүн тиэрбэһин курдук
 Энсиилээх эрилкэй турулук,
 Хатааһыннаах хара чаѳыл,
 Хаты-түтүү харахтаах эбит,
 Харса олорор курдук
 Хара субул хаастаах эбит

Широкие ладони его,
 Как две деревянных лопаты больших,
 Вытесанные из цельных колод.
 Остры, зорки его глаза,
 Черные неподвижны зрачки.
 А вокруг зрачков сверкают белки,
 Как в уздечке серебряных два кольца,
 Так они круглы и светлы.
 Черные длинные брови его
 У переносья сошлись,
 Будто сшиблись рогами
 Два черных быка [2].

Во втором отрывке описывается верхняя часть туловища богатыря. Ладони его сравниваются как две лопатки, зрачки – как два кольца в уздечке, брови – как рога двух черных быков. В описании якутского богатыря употреблены сравнительные конструкции только со служебными словами *курдук* ‘как’.

Морфологическими показателями алтайских сравнений являются аффикс =*дьий* (=дий, =тый, =тий), присоединяемый к имени и аналитические

показатели сравнительных отношений – служебные слова *кентү, кеберлү, бүүдүштү, чылап*, которые можно перевести «с лицом, обликом» [3].

В эпосе «Маадай-Кара» есть два описания богатыря: первое – старого богатыря Маадай-Кара, второе – его сына, юного богатыря Когюдей-Мерген.

Так выглядит некогда сильный, ныне уже немощный Маадай-Кара:

351 Кумудап та бу јүргезин,
 Баатыр кижн бу бүүдүжи:
 Килин кара бу кабакту,
 Кирбе [е] кара бу сагалду,
 355 Коо кырлан бу тумчукту,
 Кош агаштый бу кирбиктү.
 Көргөн көзи көк чолмондый,
 Көөркий бойы су алтындый.
 Јарым кайа бу лай јаакту,
 360 Бүүдүн кайа бу бүүдүштү,
 Кызыл-барал бу чырайлу
 Баатырым болбий кайтты.
 Бек тер бүүткен бу белине
 Бежен айгыр мал јүргедий,
 365 Ак јаландый арказына
 Алтай үүр кой тургадый,
 Эки јарын ортозына
 Јус байталым тебелеедий,
 Эки көстин ортозына

 370 Төртөн ирик тебелеедий.
 Кызарып агар каны да јок,
 Кыйылып өлөр тыны да јок,
 Өзөги онын болот бүүткен,
 Өөчи онын таш тар бүүткен.

*Хотя и сетовал он на себя,
 Но имел богатырский вид:
 Брови – как черный бархат,
 Густая черная борода,
 Нос, подобный прямому хребту горы,
 Ресницы, похожие на северный лес,
 Зоркие глаза, подобные синим звездам,
 Сам он, дорогой,
 чистому золоту подобен.
 Щеки его – с полскалы,
 360 Голова его – с целую скалу,
 Лицо его – как красный маральник –
 Таков был мой богатырь.
 На крепко сложенной его пояснице
 Пятьдесят табунов могут настись,
 На широкой, как луг, спине
 Шестьдесят отар могут стоять.
 Между двумя его лопатками
 Сто кобылиц могут укрыться,
 Между двумя его глазами
 370 Сорок баранов могут стоять.
 Нет у него крови, которая вытекла бы алая,
 Нет у него души, которая прервалась бы.
 Внутренности его словно из стали,
 Гортань его словно из камня [4].*

Сравним описание сына Маадай-Кара, богатыря Когюдей-Мерген, у которого глаза «подобно синим звездам» сияли, язык его «как огненное пламя»:

3870 Ай жалтагы бу чырайы
 Алтын кептү жалтырт этти,
 Күн жалтагы бу чырайы
 Кумуш кептү мызылт этти.
 Жалан кептү жал дар төжи
 3875 Жалтырашкан турбай кайтты.
 Айан кептү бу кабагы
 Мызылдаган турбай кайтты.
 Коо кыраган бу тумчукту,
 Кош аркадый бу кирбиктү,
 3880 Килин кара бу кабаку,
 Кирбее кара бу сагалду,
 Солоньдый бу качарлу,
 Толы айдый бу чырайлу.
 Көргөн көзи көк чолмондый
 3885 Суркурап туртан жанду болтыр.
 Айткан тили от жалбыштый,
 Айдып отурап жанду болтыр.
 Атту-чуулу баатыр болтыр,
 Алмын-чулмун кұлук болтыр.
 3890 Бек тер бұткен бу белине
 Бежен айгыр мал жүргедий,
 Ак жаландый бу жардына
 Алтан уур кой жүргедий.

3870 Светлолунное его лицо,
 Как золото, сверкало,
 Яркосолнечное его лицо,
 Как серебро, сияло.
 Широкая, как поле, грудь
 Сверкала – таким он стоял.
 Чистый, как луг, его лоб
 Блестел – таким он был.
 Нос его – как прямой хребет [горы],
 Ресницы – как северный лес,
 3880 Брови – как черный бархат,
 Борода – как черное урочище,
 Щеки – как радуга,
 Лицо – как полная луна,
 Глаза, подобно синим звездам,
 Сияли – таков его взгляд.
 Язык, как огненное пламя, –
 Красноречивым он был.
 Славный он был богатырь,
 Необыкновенный он был кюлюк.
 3890 На крепко сложенной пояснице
 Пятьдесят табунов могут пастись,
 На широких, как луг, лопатках
 Шестьдесят отар могут пастись [5].

Как видно, в описаниях богатырей – отца Маадай-Кара и сына Когюдей-Мерген – большая разница не выявляется, кроме как разницы в возрасте.

Алтайское сравнение «*Көргөн көзи көк чолмондый*» – ‘Зоркие глаза, подобные синим звездам’ переводится на якутский язык как «*көрбүт хараба күөх чолбон курдук*». Здесь показатель сравнения =дый алтайского языка присоединяется к слову *чолмон* (ср. як. *чолбон*, русск. звезда Венера)). А сравнение «*Күн жалтагы бу чырайы Кумуш кептү мызылт этти*» ‘Яркосолнечное его лицо, Как серебро, сияло’ можно перевести на якутский как «*күннүү сырдык сэбэрэтэ үрүн көмүстүү (курдук) сыдыаайар*». Здесь послелог

кептү алтайского языка походит на *курдук* в якутском языке.

В сравнительных конструкциях описание образа якутского богатыря в качестве эталона выступает лиственница (*Крепкие, мощные мышцы его, / Слово корни лиственниц вековых. / Голени прямые его, / Как два толстых длинных бревна / Из очищенных лиственниц молодых*), а в образе алтайского богатыря частым эталоном сравнения – скалы и горы (*Нос, подобный прямому хребту горы, / Щеки его – с полскалы, / Голова его – с целую скалу*). В этих сравнениях раскрываются архетипические образы-символы национальной культуры якутского и алтайского народов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ойуунускай, П.А. Дьулуруйар Ньургун Боотур. – Дьокуускай, 2003. – 544 с.
2. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – М., 1973. – 474 с.
3. Байжанова, Н.Р. Структурные и семантические особенности сравнений в типических местах алтайского

- героического эпоса // Гуманитарные науки в Сибири. – 2002. – № 3. – С. 44.
4. Маадай-Кара. Указ. соч.
5. Там же.

Р. Р. Бавдинов, А. А. Жапарова

ОБРЯДОВО-РИТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА УЙГУРОВ КАЗАХСТАНА: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

Обрядово-ритуальная техника маркирует национальную идентичность, то есть является одним из символов этнической самоидентификации наряду с языком, религией и т. д. Культура определяет и делимитирует этническое сознание. Культура – динамическая среда, этнический конструкт, который вбирает в себя традиционное (консервативное) и инновационное. Необходимо отметить, что традиционное и инновационное в обрядово-ритуальной технике постоянно взаимодействуют и вступают в противо-

борство. По этой причине, некоторые исследователи устанавливали предельные точки развития культуры. Так, М.Г. Завьялов вводит две предельные точки, между которыми осуществляется жизнь культуры: 1 – все наследие и только оно актуально, инновации «запрещены» (абсолютно консервативная культура), 0 – все ранее созданное не подлежит актуализации, господство инноваций (абсолютно новаторская культура) [1]. Стремление культуры к 1 усиливает и закрепляет в обществе статичные традиции, приближение

к 0, характерно для современной эпохи, усиливает динамику общественного развития, возрастает многообразие традиций, они не только подвергаются постоянной трансформации, но и исчезают, уступая место тому, что называется научным управлением социальными процессами в обществе.

Представление структуры традиции в виде взаимосвязи двух ее сторон – новаторства и консерватизма приводит к тому, что порождение традицией инноваций из себя самой ограничивает использование любых других категорий для характеристики культурно-исторического процесса. Все превращается в традицию.

Уйгуры Казахстана представляют собой миноритарное население и инновации в обрядах и ритуалах могут отрицательно сказаться на сохранении этнической культуры. Но необходимо отметить, что многие инновационные структурные элементы сознательно вводятся в обрядово-ритуальную технику. По нашим наблюдениям, инновации в обряде явление не новое, в каждую историческую эпоху традиционные элементы могут уступать место новым веяниям в культуре. Нововедения касаются различных структурных компонентов, народный обычай или ритуал значительно сокращен и нацелен на практическую значимость, что, в конце концов, нарушает традиционное в культуре. К примеру, по нашим наблюдениям, даже ключевые моменты важнейших двух обрядов – погребального и свадебного подвергаются трансформациям. Данные трансформации носят утилитарный характер и вряд ли в будущем смогут быть этническими маркерами, что по шкале Завьялова приближает уйгурскую культуру к полюсу 0. Социокультурные реалии последнего десятилетия обнаружили «неуютность» многих моделей традиции, их идеологическую неспособность стать методологической базой исследования прошлого, фиксации таких существенных характеристик традиции как устойчивость, сохранение, преемственность, повторяемость и т.д. уже недостаточно для того, чтобы теоретическая система оставалась жизнеспособной и продуктивной для познания изменившегося общества, где властвует стихия интересов [2].

Именно стихия интересов становится господствующей в жизнеспособности уйгурской культуры. Например, регламентация ритуала или обычая – символическое действие, церемония, имеющее освященную традицией порядок и связанное с наиболее значимыми событиями социальной, религиозной, производственной, семейной жизни подвергается деформациям. К примеру, традиционные поминки – **йәтгиси** («семь дней») проводятся не на седьмой день, а на третий после погребения, а иногда, и на второй. Данная новая регламентация связана, прежде всего, с изменением социально-экономических условий жизни населения. По сведениям наших информантов, главными причинами подобной унификации являются экономические и бытовые факторы. К экономическим факторам можно отнести, например, подорожание продуктов, что разрешает значительно сократить затраты на организацию послепогребальных обрядов. К быто-

вым – динамичность современной жизни, занятость людей, что не позволяет гостям долго находиться в доме умершего человека. Приведем другой пример. Во многих уйгурских семьях стало «модным» проводить обрядовые мероприятия вне дома. Так, **назир** («поминки»), **сүннәт-той** («пир в честь обрезания») уйгуры в последнее время проводят в ресторанах и кафе. Казалось бы, что рост материального благосостояния населения позволяет проводить семейные праздники вне дома, что должно, несомненно, радовать нас, но в то же самое время перед нами предстает явная модернизация культуры. Яркими примерами модернизации культуры могут служить следующие иллюстрации. Постепенно уходят в прошлое дарение различных подарков на свадьбе со стороны приглашенных гостей жениху и невесте, модным «трендом» становится преподнесение в качестве подарков молодой паре ценных подарков, таких как, туристическая путевка на двоих за границу, компьютер, ноутбук, мебель и прочее. По нашим наблюдениям, самым ценным подарком для молодых становятся денежные конверты от гостей на свадебном торжестве. В данном случае, модернизация продиктована утилитарными целями, традиция отстраняется немного в сторону, уступая место здравому смыслу и социальным условиям. На наш взгляд, модернизация культуры есть потеря смысла культурных ценностей. Нововедения в обрядовой технике провоцируют потерю таких характеристик культуры как устойчивость, сохранение, повторяемость, преемственность, что в свою очередь приводит к исчезновению смысла обычаев. Но, время диктует свои условия, обряд и ритуал попадают под это влияние. Многие уйгурские обряды усекаются и видоизменяются, становясь актуальными, а не традиционалистскими. Другими словами, обрядовая техника помогает представителям этноса не только соблюдать нормы родной культуры, но и подстраивать собственные интересы под культуру. Так, своеобразной инновацией служит, к примеру, оформлять подписку на уйгурскую газету «Уйгур авазы» родителями жениха или/и невесты за малообеспеченных или незащищенных слоев населения, которые имеют желание читать национальную газету на уйгурском языке, но не имеют материальной возможности подписаться на эту газету. Такие случаи зафиксированы в Панфиловском районе Казахстана, и они уже не единичны. К примеру, одна семья (со стороны жениха на свадьбе) оформила сразу подписку на газету на 5 семей!

Многие характеристики этнической традиции или ритуала также подвергаются трансформациям или приобретают новые модификации. Но возникает ряд вопросов. Эти трансформации и модификации носят характер чисто этнический или универсально этнический? Национальная культура приобретает новые формы «вопреки» или «благодаря» модельным направлениям? Какие модели трансформации национальной культуры, с одной стороны имеются у казахстанских уйгуров, с другой – у восточнотуркестанских уйгуров? Может ли в будущем появиться две совершенно разных модели культуры (а отсюда –

сохранение традиционных и наличие инновационных элементов) казахстанских и восточнотуркестанских уйгуров? Каждый вопрос требует отдельного рассмотрения, но последний вопрос особенно важен. Ведь на самом деле проблема сохранения самобытности культуры уйгуров КНР и казахстанских уйгуров стоит на разных весах. Время показывает, что постепенно формируется два разных этнических сообщества: уйгуры Средней Азии и уйгуры КНР. Данная разобщенность формируется в силу политических, социально-экономических и культурных факторов. Культуропорождающая среда у уйгуров Казахстана иная, чем у уйгуров КНР. Но необходимо отметить, что многие традиционные элементы в большей степени сохранены у восточнотуркестанских уйгуров, чем у уйгуров Средней Азии и Казахстана. К примеру, свадебная обрядность отличается чрезвычайной консервативностью, в силу чего в ее составе часто сохраняются многие пережиточные элементы, уходящие своими корнями в глубокую древность, но даже здесь мы находим некоторые моменты инноваций. Некоторые свадебные обряды у уйгуров Казахстана отличаются однообразием, многие структурные этапы забыты или сознательно опущены. Уйгурский свадебный обряд в СУАР КНР содержит многие ключевые моменты, которые идентичны и свадебному обряду уйгуров Казахстана. Но все же, свадебный обряд у уйгуров КНР имеет характерные особенности: 1) локальные разновидности с комплексом структурных этапов обряда; 2) традиционные элементы превалируют над инновационными; 3) своеобразные элементы представлены в свадебных ритуалах у этнографических групп уйгуров – **доланов, абдалов, лобнорцев**. Свадебные обряды этнографических групп исследованы крайне слабо или вообще не становились предметом анализа.

Говоря о степени подверженности новациям в обрядах, то данная тенденция характерна в большей мере для уйгуров Казахстана. На это имеется ряд причин. Во-первых, Казахстан – полиэтническое государство, в таких условиях взаимовлияние и взаимодействие гетерогенных этносов неминуемо. К примеру, свадебный вечер может проходить в некоторых случаях сразу на трех языках: уйгурском, казахском, русском. Меню свадебных вечеров пестрит не толь-

ко национальными блюдами, но и компонентами кухни народов Казахстана (казахский бешбармак, корейские холодные закуски, дунганские блюда и пр.). Во-вторых, менталитет уйгуров Казахстана значительно отличается от их соплеменников в СУАР КНР. Уйгуры Казахстана подверглись русификации, интенсифицировались контакты с другими народами (казахами, дунганями, узбеками, татарами и пр.), что не могло не отразиться на обрядовой технике уйгуров. В-третьих, новации приобретают повсеместный характер, из-за компактного проживания уйгуров в Казахстане, что отличает их от уйгуров КНР, разбросанных на огромной территории. Казахстанские уйгуры представляют собой этнос, стремящийся к этнической мобилизации, сохранению культурных артефактов и духовной преемственности, по существу, подобные характеристики общие для народов, не имеющих собственного государственного образования. Но данные характеристики в будущем могут быть подвержены модификациям в большей степени. Сейчас можно говорить о двух процессах в «жизни» уйгурских обрядов и ритуалов: унификации и модернизации. К примеру, унификации подвергается количество дней свадебных и погребальных обрядов (идет тенденция на сокращение дней прохождения ритуалов). В данной статье не рассматриваются вопросы влияния ислама на современную культуру уйгуров и выражения этничности в обрядах – это темы отдельных исследований. Что же может повлиять на обряды и ритуалы уйгуров как Казахстана, так и КНР? Какие элементы могут войти в культуру уйгуров, будут ли они деструктивны для обрядовой техники? Эти вопросы ждут своего исследователя, но несомненно одно, процессы глобализации, установка на евро – и америкоцентризм, усиление КНР как супердержавы, девальвация национальных ценностей – все это приводит к трансформациям разного порядка, что может коренным образом изменить национальный образ уйгурской культуры. В заключении необходимо отметить, что исследование обрядов и ритуалов уйгуров Казахстана и Восточного Туркестана в сравнительном и типологическом аспектах явилось бы весьма актуальным и интересным в социальной антропологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Завьялов, М.Г.* Традиция как способ самоидентификации общества. – Екатеринбург, 1997. – С. 39.

2. *Чвырь, Л.А.* Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: очерки народного ислама в Туркестане. – М., 2006. – С. 11.

Ю. И. Чаптыкова

О ВАРИАНТАХ МИФОЛОГИЧЕСКОГО РАССКАЗА О ДВУХ ДУХАХ-ХОЗЯЕВАХ ОГНЯ В ХАКАССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В связи с процессами глобализации актуальной проблемой современности является сохранение культурно-исторического наследия народов Российской Федерации. В условиях исчезновения языков возникает острая необходимость в сборе языкового,

том числе фольклорного, материала. Поэтому фиксация и накопление фольклорных текстов является на сегодняшний день одной из приоритетных задач хакасской фольклористики.

К сожалению, с каждым годом людей старшего поколения, владеющих неоценимым богатством устного народного творчества, становится меньше. Сокращается число знающих фольклорные тексты на своем диалекте, исчезает их самобытная культура. Возникает острая необходимость фиксирования имеющегося на сегодняшний день фольклорного материала, используя современные технологии, когда имеется возможность записи не только на бумагу, но и на аудио-видеоносители.

Летом 2016 года состоялась поездка сотрудников сектора фольклора и сектора литературы Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории в Таштыпский и Аскизский районы Хакасии. Осуществление экспедиции стало возможным благодаря гранту РГНФ № 16-04-18024 «Хакасский фольклор: современное состояние и проблемы сохранения». Целью экспедиции был сбор сохранившихся фольклорных текстов различных жанров. Участниками экспедиции были записаны тексты различных жанров (мифологические рассказы, песни, тахпахи, сказки, легенды, пословицы, поговорки и др.).

С изменениями общественно-политического характера коренные жители малых сел оказались в меньшинстве, естественно, хакасов, сохранивших родную языковую среду и традиционный уклад жизни, осталось мало. Сбор фольклорного материала был организован, прежде всего, в местах компактного проживания представителей хакасского этноса.

Для выявления состояния фольклора в современной среде нами также были записаны интервью у информантов, родившихся в 1950–1970 гг. Они имеют представление о свадебном и похоронном обрядах, обряде кормления духа огня, о хозяевах гор (таг ээзи) и хозяинах рек и озер (суг ээзи), отдельные из них исполняют тахпах (песню-импровизацию), благопожелания (алгас). Знают информацию о традиционных верованиях своего народа, о шаманах и духах. Меньше знают песни, тахпахи, сказки, легенды и предания.

Тем не менее, выявлен интересный факт существования до настоящего времени легенды о духах огня. В людях глубоко сидит вера в духа-хозяина огня, в его божественную сущность. Народ верно представлял себе материальность мира, взаимосвязь и взаимообусловленность явлений в природе и в обществе. Обряд почитания огня будет существовать до тех пор, пока виден какой-либо результат обращений к божеству. Целью данной статьи является рассмотрение легенды о двух духах-хозяевах огня, представленной в статье Н. Ф. Катанова «К вопросу о сходстве восточно-тюркских сказок со славянскими» [1] в современных источниках.

Предки хакасов в огне видели великое божество. С огнем у тюрков ассоциировалось представление о рождении, росте, развитии и жизни вообще. Свое почитание духу-хозяину огня люди выражали в форме благопожелания. В конце XIX в. алгас имел весьма сложную структуру. Судя по текстам, записанным известным тюркологом Н. Ф. Катановым в 1892 г.

в селе Аскиз, обращаясь к хозяйке огня, посредством эпитетов и богатой метафоричности шаман описывал её внешний облик и её благодетель: «Ты, огонь, – наша мать, имеющая 30 зубов! Ты – наша теща, имеющая 40 зубов! Ты заботишься об нас днем, стережешь нас ночью! Стоишь во главе уходящих и в конце приходящих! < ... > В сумерки ты играешь, распустивши волосы, подобно молодой девице! Ездишь верхом на рыжей 3-летней кобылице, обмахиваясь красным гарусом, срезанным наискось! В светлые вечера ты принимаешь образ малого дитяти! ... » [2]. Далее в зависимости от цели проведения обряда просил у «хозяйки огня», например, добра, достатка для всего народа, о продолжении рода, здоровых потомков: «Подобно матери, ты дай (людям) поиграть у тебя на правой руке, и покорми их правой грудью! Веревки колыбели (детей твоих, т.е. людей) да будут крепки и да умножатся старшие и младшие братья (т.е. мужчины)! Да будут прочны веревки люльки (твоих детей) и да умножатся старшие и младшие сестры (т.е. женщины)» [3]. Известный ученый не только занимался собирательской работой, на которую потратил много сил и времени. Основной его деятельностью было исследование языка, литературы, фольклора тюркских народов России.

Вариант легенды о духах огня мы обнаружили в труде великого хакасского ученого Н. Ф. Катанова, текст был записан еще в конце XIX в. Еще в то время мифологический рассказ был распространен среди местного населения. Н. Ф. Катанов в статье «К вопросу о сходстве восточно-тюркских сказок со славянскими» рассматривает сказки с сюжетом «Тюркские сказки о человеке, понимавшем язык животных». Для сравнения использует сказку, записанную 7 января 1890 г. на левом берегу реки База со слов неграмотного сагайца (колена Томнар) Кебея, сына Аптишки Мойнагашева. Легенда о двух духах-хозяевах огня органично вплетена в композицию сагайской сказки. Когда человек, понимавший язык животных, решил переночевать у бедняка, тот бросил в огонь куски пищи. Гость стал невольным слушателем духа огня бедного человека и духа огня богатого. Дух огня богатого человека говорит: «Твой хозяин кормит тебя хорошо, хотя и беден, а мой хозяин, несмотря на свое богатство, не кормит меня». Он покинул дом богатого человека и остался жить у бедного. После этого богач обеднел, бедняк разбогател». Н. Ф. Катанов сделал в тексте сказки примечание, что «минусинские татары перед принятием пищи и питья часть того и другого бросают в огонь, как жертву духу огня, покровителю дома [4].

Мифологический рассказ о двух духах-хозяевах огня еще в то время имел широкое распространение, о чем свидетельствует наличие легенды в контексте сказки. Органичным было вплетение легенды и в другие жанры хакасского фольклора.

Одной из задач нашей статьи является рассмотрение легенды о двух духах огня во времени, поэтому мы обратились к более современным источникам.

Институт филологии СО РАН в сотрудничестве с Хакасским научно-исследовательским институтом

языка, литературы и истории и Новосибирской государственной консерваторией имени М.И. Глинки подготовил очередной, 34-й том академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» – «Несказочная проза хакасов».

Издание включает образцы мифов, легенд и преданий хакасов, собранные в комплексных фольклорных экспедициях и обнаруженные в Рукописном фонде Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Публикуемые образцы обладают высокой художественной ценностью и демонстрируют особенности устной речевой природы исполнения.

В том «Несказочная проза хакасов» [5] включено два мифологических рассказа о духах-хозяевах огня.

Первый текст «От ээлері» (Духи-хозяева огня) [6] записан Н.М. Ултургашевым 20 июля 1946 г. от Л.Р. Ултургашева в аале Кок хайа пары Нижне-Тейского сельского совета Аскизского района Хакасской автономной области. В рассказе говорится, что один человек видит сон, как два духа-хозяина разговор ведут о своих хозяевах. Первый из них доволен тем, как с ним обращаются, и говорит, что оберегает его чурт от каждой искры. Другой недоволен своим хозяином. На следующий день у соседа чурт сгорел. Исполнителем дается примечание: «Мать огня, Мать воды ничто не может превзойти. У каждого огня дух-хозяин есть, его хорошо кормить надо, его задабривают, если он рассердится, то очень плохо бывает» [7].

Второй текст записан от А.М. Арабкаевой в с. Ново-Марьясово Орджоникидзевского района в 2001 г. В мифологическом рассказе «От инезі» (Дух-хозяйка огня) [8] рассказывается о мести духа-хозяйки огня баю, который не проводил обряд кормления огня, поэтому его дух вечно был голодным.

Мифологические рассказы подобного назидательного характера служат подтверждением справедливости всех запретов и народных примет, касающихся образа огня как живого существа, требующего к себе особого отношения. В фольклоре народов Сибири также существует множество версий рассказов с идентичным сюжетным развитием. Например, в алтайском фольклоре бытуют многочисленные мифологические рассказы о духе огня. Наиболее распространенным из них является рассказ о беседе двух духов огня, хозяева которых являются соседями, записанный Т.М. Садаловой в 1988 г. у информатора Яшевой Д. (82 года): Как-то давно один ясновидящий заночевал в аиле одного человека. Когда он стал почти засыпать, в аил зашла красивая женщина, к ней навстречу поднялась из очага другая женщина. Так, две женщины стали разговаривать. Вышедшая из огня женщина выглядела плохо. Тогда вошедшая женщина стала интересоваться, почему она так выглядит. Та ответила: «Как мне хорошо выглядеть, если их дети берут нож и ворошат меня», другая же стала рассказывать о том, как к ней хорошо относятся, как ее угощают каждый раз, окропляют молоком». Все это услышал ясновидящий и рассказал людям об этом [9].

В алтайских мифах и мифологических рассказах, как и в хакасских образ огня выступает в женской

ипостаси как Мать-огонь. Примечательно, что Мать-огонь ездит на «бело-желтом» коне. Здесь наблюдается явная связь огня и солнца, образ огня ассоциативно соединяется с Солнцем, которое ездит на коне, традиционно символизирующем время. Огонь считается в юрте частицей солнца, огня небесного. Очагу, находившемуся в центре юрты, придавали особое значение как сакральному месту в жилищном пространстве. Солнце и огонь, их связь с представлениями о жизни, о развитии и потомстве переносились и на женщину как прародительницу, хранительницу потомства [10].

Устное народное творчество свидетельствует о том, что вера в могущество огня до сих пор не утратило свою силу. Так, при сборе полевого материала летом 2016 г. в Таштыпском районе Республики Хакасия нами запечатлены легенды про двух духах-хозяевах огня. В селе Н-Матур удалось записать много интересного от Г.Н. Штыгашевой 1943 г.р., отец которой Кузургашев Никита Семенович был ясновидящим, обладающий способностью общения с хозяевами гор и рек. Информантка сообщила, что хозяев-духов имеют и дом, и хлев. Дух-хозяин дома требует, чтоб печь всегда была побелена, в доме был идеальный порядок. Галине Никитичне приснилось, как хозяин стояла ее ругает, что ходит, спотыкается. Легендой о двух духах-хозяевах огня наша рассказчица будто хотела уверить нас в существование духов, в необходимость соблюдения традиций. Информантка так начала свой рассказ: «Мой отец поехал в гости в соседнюю деревню, ему приснился сон, где хозяйка огня в красивом красном облачении пришла в гости к своей соседке. Пришедшая от соседей была худой, изможденной и жалуется другой: «Мои хозяева хоть и богатые, меня совсем не кормят, обижают, не буду у них больше жить». На следующий день отец узнал, что соседское подворье сгорело» [11].

Другой вариант был записан от одной из наших самых пожилых информантов Елены Алексеевны Султрековой 1929 г.р. из с. Чиланы Таштыпского района. Она вспомнила легенду о двух духах огня, которую рассказала вкратце: «Всегда кормлю хозяйку огня, говорят, было такое дело: одному человеку приснилось, что сидят две старушки. Одна говорит: «Хозяин меня хорошо угощает». Другая: «Меня очень плохо кормит», – и подожгла дом своего хозяина [12].

Люди всегда с уважением относились к богине огня, старались не вызывать недовольства, мифологические рассказы подобного назидательного характера служат подтверждением справедливости всех запретов и народных примет, касающихся образа огня как живого существа, требующего особого отношения.

Таким образом, мы видим, что мифологический рассказ о двух духах-хозяевах существует с XIX в. по настоящее время, локальное распространение данного фольклорного произведения в Таштыпском, Аскизском, Орджоникидзевском районах, почти во всех районах Республики Хакасия. Тексты данной легенды с различными вариантами сюжетов присутствуют и у народов Сибири.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Катанов, Н. Ф. Избранные научные труды. Тексты хакасского фольклора и этнографии. – Анкара. 2000. – 545 с.
2. Образцы народной литературы тюркских племён, изданные В. В. Радловым. Ч. IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. – СПб, 1907. – С. 563.
3. Там же. – С. 564
4. Катанов, Н. Ф. Избранные научные труды. Тексты хакасского фольклора и этнографии. – Анкара. 2000. – С. 417.
5. Несказочная проза хакасов / Сост. В. В. Миндибекова. Г. Б. Сыченко и др. – Новосибирск, 2016. – 540 с.
6. Там же. – С. 96.
7. Там же. – С. 329.
8. Там же. – С. 96.
9. Наева, А. И. Легенды и предания алтайцев о почитании духа огня // Евразийство: философия, культура и экология. Электронный научный журнал. 2011.
10. Там же.
11. Хакасский фольклор: современное состояние и проблемы изучения. Материалы фольклорной экспедиции 2016 г. в Аскизский и Таштыпский районы Республики Хакасия. // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Л. 5. Оп.2. Д. 2120.
12. Там же.

А. Л. Кошелева

ПРЕДАНИЯ ХАКАСОВ (кип-чоох), ЗАПИСАННЫЕ Н. Ф. КАТАНОВЫМ (1889–1892): ЖАНРОВО-СТИЛИСТИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ, ТИПОЛОГИЯ

Книга Н. Ф. Катанова «Образы народной литературы тюркских племен» (т. IX) содержит 2812 транскрибированных по системе академиков О. Н. Бётлинга и В. В. Радлова тюркских текстов (песни, загадки, толкования снов, отдельные предложения, сказки, рассказы, предания, легенды, шаманские молитвы, описания обычаев и пр.), «... записанные мною, – как выразился сам ученый, – в разное время и принадлежащие шести народностям Присяянья» [1], имея в виду урянхайцев, качинцев, сагайцев, койбалов, бельгыров, карагасов. Записанные и систематизированные Н. Ф. Катановым тексты – это ценнейший материал для ученых – гуманитариев. Данный уникальный труд стал предметом изучения для некоторых литературоведов, фольклористов и писателей Хакасии, в частности, – сказки (М. А. Унгвицкая, П. А. Трояков), обряды (Г. Г. Казачинова, В. К. Татарова), пословицы, поговорки (Л. К. Ачитаева), жанровая система (А. Л. Кошелева), песни (В. Е. Майногашева, А. В. Преловский), шаманские мотивы. Однако за пределами научных интересов остался такой интересный, имеющий большое познавательное значение жанр, как предание.

Преданий записано немного – всего 42. До настоящего времени в отечественной фольклористике нет достаточного обоснованного определения жанра преданий. Нередко в научной литературе допускается смешение предания с легендой, устным рассказом, исторической песней. Но ведь в легенде – сравнительно много вымысла, даже фантазии, в устном рассказе чаще всего воспроизводится время ближе, иногда с участием самого рассказчика, историческая песня имеет стихотворную форму. Таким образом, исходя из ряда убедительных доводов многих ученых, можно прийти к выводу: *предание – это эпический, повествовательный, сюжетный жанр народного творчества, строящийся на одном ярком, необычном эпизоде, сохраняющий память о событиях, явлениях, деятелях национальной истории, имеющий порой местную окраску и некоторую долю вымысла и воспринимаемый рассказчиком и слушателем как действительно нечто происходившее*. Предания – это очень древний, бытующий в фольклоре каждого

народа жанр с элементами, признаками *закономерной типологии*. Ссылаясь на изыскания по этому поводу ученого XIX в. И. М. Снегирева, известный современный фольклорист В. П. Аникин пишет: «В единой общечеловеческой культуре, в мировоззрении народов существуют опорные *константы*, что не мешает ей разнообразиться по странам и континентам. Мы имеем дело с всесторонней и универсальной *культурной типологией*... Имеется в виду повторяемость, порожденная сходством общественной жизни, бытового уклада, обыкновений, обрядов, ритуалов, обычаев...» [2]. Народные предания неоднородны по своей содержательно-стилистической структуре, но до сих пор им не дано достаточно обоснованной и стройной классификации. В отечественной фольклористике по этой проблеме представляют интерес исследования С. Н. Азбелева, В. Е. Гусева и В. К. Соколовой, предлагающих наиболее очевидную и простую форму классификации преданий – классификацию по темам. С. Н. Азбелев отмечает: «Предания и легенды, как правило, разграничиваются по тематике – *исторические, топонимические, религиозные, демонологические, бытовые и др.*» [3]. В. Е. Гусев уточняет, разделяя исторические предания на «*собственно исторические*», повествующие о событиях, и «*героические*» – о лицах» [4]. В. К. Соколова справедливо возражает В. Г. Гусеву, замечая отсутствие разницы между этими номинациями: «... историческими могут быть и предания о событиях, и предания о лицах, героическими также могут быть предания и о событиях, и о лицах», предлагая деление преданий на два типа: «предания исторические и топонимические» [5]. Современная фольклористика допускает также *систематизацию элементов преданий*, например, представленную тремя типами: «*тип персонажей, тип их действий и состояний и тип обстоятельств, вследствие которых что-либо совершается*» [6]. Все эти изыскания фольклористов носят в определенной степени методологический характер и могут быть отправленными в каждом конкретном случае, в том числе, в исследовании преданий, записанных Н. Ф. Катановым.

Для классификации преданий Присаянья, на наш взгляд, наиболее приемлема тематическая классификация С.Н. Азбелева, конечно, ориентированная на историко-географическую, этнографическую и онтологическую – национальную конкретику. Поэтому и позволим себе внести в предложенную ученым классификацию преданий (исторические, топонимические, религиозные, бытовые), как нам кажется, необходимые коррективы, в частности: ввести дополнительную номинацию преданий – *генезисные предания* (о происхождении рода (кости) и *шаманские*, рассказывающие о шаманах. В целом, 42 присаянских предания в цифровом эквиваленте можно представить следующим образом: 17 преданий *генезисных*, 9 – *бытовых*, 3 – *топонимических*, 10 – *исторических* и 3 – *шаманских*.

Для жанра преданий, как и для других жанров народного творчества, характерно такое явление, как *циклизация* – объединение ряда произведений вокруг исторических персонажей или одного какого-либо героя, или по сходным сюжетным ситуациям.

Так, в присаянских исторических преданиях (их десять) четко просматривается *цикл из пяти преданий* о князе-богатыре Канза-пеге. Их бытование ограничивается определенным районом – левый берег реки Абакан, в улусах, расположенных недалеко от села Аскыс (написание Н. Ф. Катанова). Своеобразно начало предания, представляющего этого героя: *«Жил один богатырь, по имени Канза-пег. Это был самый последний из древних богатырей, оставшийся на земле...»* [279] – оно, как в сказке, а «богатырь» – это уже – алыптыг ныхмах. Но а затем следует реальный рассказ о том, что *«князь Канза не признавал своим царем Белого Царя, упрямо повторяя: «Я сам князь! Зачем же буду другого князя называть своим царем?» «Здесьние чиновники посылают к царю бумагу» – жалобу. От царя пришла в ответ грозная бумага: Напоите его вином до – пьяна!... Свяжите его, притянув руки и ноги к спине! Вкопайте в землю 2 столба, а сверху на них положите перекладину! Затем железными крючками подденьте его за 2 бока и положите на перекладину вниз головою!» Они так и сделали... Он выпил целых 40 ведер вина»* [279]. *«Отрезвился»* Канза на перекладине, а на вопрос чиновников *«Признаешь ли ты своего царя царем?»* ответил: *«Если я сам царь, то как же буду признавать своим царем!»* Более полный ответ князя Канзы заключен, вернее, зашифрован в его песне, которую он *«продекламировал»* вопрошающим: *«Кто не свяжет пьяного человека? Кто не сядет на оседланного коня? Кто не свяжет человека, лежащего пьяным? Кто не сядет на коня, на котором есть узда?... Шестигранное ружье князя Канза, богатырем родившегося, стреляет через шесть гор и попадает в 60 Русских! Шестигранное ружье князя Канза, богатырем родившегося, пусть лежит подо мною и ржавеет, если наступит день смерти! Семигранное ружье князя Канза, богатырем родившегося, пусть лежит подо мною и ржавеет, если настанет день удаления мною отсюда! Оно таково, что стреляет через 7 гор и попадает в 70 Русских...»*, пение Канза заключил

словами: *«О если бы Белый Царь, гремя колокольцами, приехал в эту землю!»* [280]. Чиновники, услышав фразу *«Царь мой»*, поспешили Царю сообщить, что Камза *«заплатил бы подати, если бы Белый Царь приехал сюда»*. Предание резко обрывается фразой: *«Пока от Царя возвращался ответ, чистая душа его прервалась...»*. Налицо историзм повествования, имеющий местную окраску: в этом и последующих четырех преданиях рассказывается об одном и том же князе Канзе, проживающем в пределах одной местности, отказывающегося платить дань Белому Царю. Четко просматривается *жанровая традиционность художественной структуры* преданий о Канзе: ярко обозначенная *трехчастность сюжета* (в центре – яркий характерный герой, его поступок и следствие этого поступка – казнь героя); *сохранение инерции поэтики сказки, народной песни, алыптыг ныхмах* с их ретардацией, повторов, гиперболой, магическими числами, символикой и олицетворением; *сюжет строится на одном эпизоде* – ярком и необычном.

Однако, что интересно, присутствует в этом цикле и столь характерный для фольклора элемент – *вариативность*: каждое из последующих четырех преданий привносит в рассказ о князе Канзе что-то новое или несколько измененное. В предании, записанном в улусе Апаков [337], имеют место сразу несколько новаций: наличие двух братьев у Канзы-пега – Тегдигеса и Кагдыгаса, которые *«присоединились к Русскому народу, а Канза-пег не присоединился»*, но *«русский народ подает Канзы-пегу калачи лопатами»*, а еще Канзы-пег оказался душегубом – *«убивает детей обманом, оторвавши им головы»*. В предании этом тот же драматический финал – перекладина, на ней – зацепленный крючками, но уже закованный в цепи Канза, поющий песню. Но песня, не изменив основного смысла, подает его в новом, тоже образном выражении: *«Если бы Тегдик таким же образом был закован в железные стремяна, то я жестоко отомстил бы (за это) ... Если мое шестигранное ружье не попадет в 60 Русских, то пусть ржавчина съест мою спину! Если мое семигранное ружье не попадет в 70 Русских, то пусть съест меня на земле ржавчина!»* [337]. Несколько изменен и финал: *«В какой день он умер, в тот же день пришла бумага от Белого Царя: «Пусть пришлют того Канза-пега сюда!»*

Предание, записанное в улусе Арыков, левый берег Абакана по содержанию, линиям сюжета соотносится с первым преданием (улус Архипа Чертыкова, левый берег реки Абакана), отличаясь лишь образами предсмертной песни Канзы с обращениями к домам, *«имеющим веретенообразные крыши... имеющим ящикообразные крыши»*, которые могут укрыть Канзу. Безысходная обреченность звучит в песне этого предания, чего не было в предыдущих двух: *«Отдамся я русским казакам! Конечно, будут у меня нить тогда основания ребер! Отдамся я русским казакам! Конечно, будут у меня нить тогда основания позвонков!»* [365]. Удивляет степень вариативности в предании, записанном в этом же улусе: *«Народ, поймавши Канза-пега, свалил его в лодку, наложив ему на руки и на ноги железные прутья»* [368]. Казнь

на перекладине с крюками сменяется виселицей (... будучи на виселице, он пел...). А сама песня, сохраняя мотив обреченности, удивляет реципиента нечто необычным – оборотничеством (в предсмертных грезах Канза-пег превращается в птицу, способную улететь от врагов): *«Живши со всем народом Канза-пег, ходивши по ночам, не попадался! Он был подобен птице, которая, родившись ночью, размахивает крыльями и улетает! Как из яйца, снесенного ночью родится птица и, вспорхнувши, улетает, так и живший с 10.000 Канза-пег, ходя по ногам, не попадался (улетал)!»* [368].

Вариант предания, записанного в улусе Олтоков («в 6 верстах от села Аскысского») «дорисовывает» еще одну неблагоприятную черту характера одиозного героя: *«Был сильный человек, по имени Канза-пег. Небольшой отряд народа он сделал своим народом и стал брать с него подати. Что хотел он, то и делал с ним. Они (подданные) боялись его. После этого пошла к царю бумага: «Тогда Канза-пег – сильный человек! Он мучит тамошний народ!»* [413–414]. Новацией, таким образом, является и сама петиция народа, и ее содержание, и пленение Канзы-пега в доме его *«Русского знакомого»*. А сюжет песни обреченного на казнь в чем-то повторяет песни предыдущих вариантов, если не считать исключением образные, традиционные для хакасов метафорические обороты, типа *«человеком, долженствующим растаять и умереть»*, *«человеком, долженствующим полинять и умереть»* и выразительные эпитеты с эмоциональным и волнующим обращением, характеризующие упрямство боевых лошадей братьев Канзы-пега и глубину его психологической драмы: *«О если бы мой Когдыгас приехал сюда, вложивши ноги в стремяна из желтой меди! О если бы мой Тегдигес приехал сюда, вложивши ноги в железные стремяна. Может быть, они вернули бы мою умирающую душу!»* [414].

В этом же улусе Олтоков записано еще одно предание о Канзы-пеге, в котором традиционные эпизоды пленения и исполнения им песни-ухода, *«наращивается»*, эпизод описания самого факта патологической жестокости князя Канзы-пега не оценка, а сам факт: *«Возле него играли два мальчика, стреляя стрелами. Он сказал им: «Идите сюда, мальчики! Я дам вам по яйцу!».* Когда они подошли, он поднял их обоим за волосы и, стукнув голову одного о голову другого, разбил их» [453]. Здесь же, в улусе Олтоков, записан рассказ, который следует сразу за выше приведенным преданием, являясь в определенной степени его продолжением с указанием имени рассказчика: *«Я (рассказчик Кебей) видел портрет Канзы-пега и Иреса... Портрет Канза-пега сделан на толстой бумаге. На портрете он представлен связанным кругом. К сапогам его приставлена лестница... На том портрете Канза-пег лежит на спине. На портрете Канза-пег представлен в 10 раз больше людей, связавших его. Виселицы там не видно. Часы его (карманные) люди сами нести не могут, везут их на паре коней»* [453]. Этот рассказ, хотя и с элементами гиперболизма определенного еще одно немаловажное свидетельство, оправдывающее историзм преданий

о князе Канзе с их убедительной региональной конкретикой.

Все десять исторических преданий объединяет одно, очень важное для хакасов событие, – воссоединение в XVIII в. с Россией, подчинение «Белому Царю», а время создания этих преданий – век XIX-ый. О том, кто и как присягал «Белому Царю» рассказывается в предании, записанном в улусе Алпаков на левом берегу Абакана: *«Сыновья Кан Сюлю: Он – пыяк (он-бьяк) и Пес-пыяк (Писпыяк). Сыновья их: Молак и Мьягыс. Эти два человека подчинились Белому Царю. Сын Мьягыса Чагбанай. Сын Чагбаная Чаябьяк (Салбьяк). Сын Чалбька Пытан, брат Сарыча. Сын Пытана я (рассказчик), Пыласкан. Сын Пыласкана Соыынча. Имя дочери его Кызычак (девочка). Русское имя Соыынчи Владимир (крещен в 1876 году). Место, где жил и работал Чалбьяк, было Сос (деревня Иудина). Братья его были следующие: старший брат его Частай, а младший – Кыначы. Этот Кыначы был начальник, которому от Белого Царя вышел знак (медаль) ... При жизни Кыначы приехал сюда из царской земли (т.е. из Петербурга) чиновник»* [343]. Таким образом, уже были довольно-таки высокопоставленные Царем люди из местных, царские наемники, как указанный Кыначы, которым доверяла верховная власть. *«Признавайте (сов. кладите) единого Бога!», – кричал он, – Кроме этого признавайте государя, Великого Начальника!»*. И далее Н.Ф. Катанов разъясняет: *«Под Государем разумел он Белого Царя. Заставши присягнуть в том, чтобы не думать ни о чем другом, этот чиновник подает концом копыя калачи»*. И далее описывается сам акт присяги – строгий и в определенной степени унижительный: *«Народ говорит: «Если я буду думать иначе, то пусть буду заколот концом этого же копыя»* [343]. Горький сарказм принижает две заключительные фразы предания, принадлежащие самому ученому-собирателю: *«Ест народ калачи с конца копыя. Вот как в древнее время присягали (сов. ели клятву)!»*.

Таким образом, в данном предании, лишенном какой-либо внутренней строгой художественной структуры, свободно повествуется со скрупулезной точностью о реальных людях, подчинившихся Белому Царю, каким образом это произошло, с перечислением имен, включая самого рассказчика по имени Пыласкан и некоторые детали процесса, вряд ли сохранившиеся в каких-либо других источниках. Этому не может не верить и сам рассказчик, и его благодарный слушатель.

В улусе Олтоков на правом берегу реки Аскыса записано предание, которое в определенной степени развивает, дополняет тему Белый Царь и хакасы. Для предания характерна такая форма жанровой типологии исторического предания, как трехчастность сюжета. Персонажами здесь являются представители трех хакасских народов – *«Сагаец с товарами»*, *«человек по имени Мойнак из Томнаров (Казановского рода)»* и Бельтыры. Тип их действия – путь к царю: *«в самом начале, – читаем, – когда вступил на престол царь (Александр I)»*, а цель раскрывается в деловом, энергичном диалоге: *«Царь спросил у них: «С ка-*

кой просьбою вы пришли? – «Да, пусть дума будет наша! Мы пришли с этой просьбою!» – «Не пришел ли с вами еще какой-нибудь человек?» – «Пришли!» отвечали Сагайцы – «Кто?» – спросил царь. – Бельтыры! отвечали они. «Пришел ли еще какой-нибудь?» – Пришел человек, по имени Мойнак! – «Где он?» – спросил царь. – «Остался сзади!» отвечали они. – «Где бельтыры?» – «Осталась сзади! Сагайцы поднесли в дар 6 соблей. После пришли и Бельтыры; за ними явился и Мойнак» [452].

В канву диалога вторгается необычный факт, ситуация: Мойнак демонстрирует царю меткость стрельбы из лука: «на расстоянии 100 сажень» на голове человека разбил стрелой яйцо. «Царь похвалил его и спросил: «К какому народу ты принадлежишь?» – «К Томнарам!» отвечает он. – «Много ли народа будет, Мойнак?» – «Есть же» – «Пусть фамилия всего вашего народа будет Мойнак». Царь подарил Сагайцам меч с золотым череном (рукояткою), а Мойнаку подарил стеклянную трость. Сагайцам он сказал: «Да будет дума ваша!» Бельтырам он не дал ничего, так как они спали и остались сзади» [452]. Предание венчается интересной, имеющей познавательное истолкование фразой: «От Мойнака произошли (нынешние) Мойнагашевы». Финал предания – это завершение сюжета – его 3-я часть – следствие происходящего действия.

Было ли такого рода событие? Фантазия сказочная отсутствует. Возможно, это вымысел с реализацией мечты народа о добром, щедром царе? Однако рассказанное убеждает нас этнореалиями, деталями происходящего и хочется поверить в эти давно минувшие события первой половины века XIX-го и особенно в то, как произошла фамилия «Мойнагашевы».

Своеобразна по своей жанровой природе и необычными историческими экскурсами в далекое прошлое (конец XVI-го в.) предание, записанное в городе Нижнеудинске Иркутской области. В оглавлении помечено – «Предание о древних карагасах и бурятах». По своему началу оно предполагает быть обозначенным, как предание генезисное (происхождение этнообразований): «Народ Туба стал считаться Туба. Был тогда народ Бурятский, живший на этой р. Уд. Бурятский народ подчинил себе Карагасов и сделал своими подданными, заставивши платить подати. Бурятам платили подати 4 кости: Кара Чогду, Чогду, Каиш и Сарыг Каиш. Чептей – кость, ушедшая от Адай (Монголов), не платила податей, говоря: «Мы не станем платить подати народу, не заслуживающему похвалы, а будем платить Русскому (народу)». Бурятский царь сказал: «Пойду и посмотрю устье своей реки! Быть может, найду и людей!» Сказавши, он пошел вниз по Уде... Пришли Русские и поимали его..., спросили: «Что ты за человек?» – «Я – царь здешнего народа!» отвечал он. Русские сказали: «Вы будете платить нам подати! Мы будем вашим царем... Кость Чептей стала платить тем Русским подать...» [657]. А далее в повествовании называется исторически значимое имя, позволяющее предположить хронологический исход этого предания – 80-е годы XVI в. – время покорения Сибири Ермаком:

«Имя тех русских было « человек Ярмака (Ермака). Тот Ярмак собрал все здешние народы. Раньше того Карагасский народ дрался друг с другом, будучи подобен зверям. На той стороне этого города (Нижнеудинска) была поставлена казарма... Там поселились казаки и солдаты. Впоследствии Царь призвал сюда людей и основал город (в 1647 году). «Из этой земли Буряты вместе с Русским чиновником... осмотрели дорогу. Потом Русский чиновник сказал: «Вот здесь будут деревни, поселятся люди и протянется дорога!» Потом появились деревни и дорога (Сибирский тракт), и поселились люди» [657]. Как совместить Ермака (покорение Сибири под его началом обозначается периодом 1582–1585 гг.) и основание города в 1647 г.? Что это? Анахронизм или произвольный синтез двух важных для сибирских народов событий? Скорее всего, второе. – совмещение рассказов – воспоминаний, представляющих интерес не для одного человека или группы лиц, а для всей той общественной среды, в которой он бытует, а передаваемые факты, события оцениваются с общественной точки зрения – покорение Сибири Ермаком, российская экспансия территорий и народов Сибири, строительство казачьих крепостей, городов, поселений, Сибирский тракт. Предания, особенно исторические и, в частности, выше приведенное несут явно выраженное эквивалентное начало: в зарождении и развитии преданий имели место общие законы, приемы формирования произведений этого жанра, что рождало подобные, типологические явления в преданиях различных народов и историко-культурный обмен, приводивший к включению в национальный фонд преданий международных сюжетов и типов героев (русские предания о Ермаке, о царях). Хакасским историческим преданиям в сопоставлении с преданиями другой тематики, да это и факт типологии, в большей степени присущ конкретный историзм и проблематика социального свойства.

Топонимические предания – это у любого народа – самая древняя, массовая разновидность повествования о географических объектах (местностях, реках, горах) населенных пунктах, соотносящихся с определенной территорией. С историческими преданиями они связаны тем, что некоторые из них ориентированы на конкретные события, факты, лица, исторические периоды. Топонимические предания по характеру сюжета, изложенным фактам, персонажам обычно разделяют на две группы: предания, реалистично раскрывающие содержание, и предания, в которых значительное место занимает вымысел, иногда и с элементами фантазии.

В улусе Архипов на правом берегу нижнего течения реки Камышты записано предание о происхождении названия хребта с полумифическими, полусказочными рудиментами: «Был один человек, по имени Пуга-Моке, живший вверх по реке Уйбату и имевший двух сыновей. Сам Пуга-Моке имел роговой лук. Был у него племянник-сирота. У него был лук лиственничный...» [497]. На семейном совете было решено «отправиться на охоту». Накануне Пуга-Моке видит сон: стрела племянника, выпу-

щенная в оленя, случайно пронзает ему грудь. Это случилось и наяву. Умиравший отец наказывает сыновьям, как похоронить его и справить поминки: «Теперь он назвал сыновьям все реки и речки и сказал: «Смерть моя оказалась здесь, меня похороните здесь! Гроб мой здесь же сделайте!... Отрежьте мне большой правый палец! На севере отсюда есть красная ложбина! Мой палец похороните в той красной ложбине!.. На седьмой день справляйте мои поминки! Моего рогового лука домой не носите – похороните здесь же, рядом! Когда пройдут мои поминки седьмого дня, отправляйтесь и смотрите мой большой палец! Если Сагайский народ будет жить хорошо, что вырастут белые березы, подобные зубцам гребня, если Сагайский народ не будет жить хорошо, то не вырастет ни одного дерева, – будет тянуться та же стель, идите и смотрите те березы!» Он назвал им имена всех речек» [498–499]. Сыновья выполнили наказ отца. Когда пришли после поминок, ... над могилою (букв. над костью) отца вырос хребет. Лук его, положенный рядом, тоже сделался скалою... Они отправились смотреть большой палец... – выросли белые березы, подобные зубцам гребня... Звероловы видят тот «Лук – Камень» (ча-тас) на хребте» [499]. Таким образом, это предание с очевидными характеристиками второй группы (фантазия, миф): вера в предсказание сна, древний ритуал захоронения, поминок, мифологическое, сказочное олицетворение (на седьмой день «выросли белые березы», «над могилою отца вырос хребет», «лук его, положенный рядом, сделался скалою»). А народ хакасский до сих пор это место захоронения называет – «Лук-Камень» (ча-тас). В селе Аскыс Минусинского округа Енисейской губернии записано интересное предание о происхождении названия реки Абакан: остается загадкой образ Ёдзен-пега в небольшом сюжете из 5 строк – кто он, реальное лицо или вымышленный герой? Но очевиден элемент гиперболизированной фантастики, а значит и принадлежность, с большей вероятностью, тоже ко второй группе: «Имя Абакану, – читаем в предании, – дал Ёдзен-пег. Прежнее имя Абакана было Ала-Ўрт (пестрый пожар). – Он перескочил через Абакан против горы Ё (Уй). Перескочив, он сказал: «Пусть потеряется имя Ала-Ўрт и будет вместо него Абакан!» [473].

Ниже, здесь же, записано предание тоже безымянного повествователя, но реально излагающего географию (топонимики) прошлого и настоящего расселения с точным обозначением названий многочисленных родов: «Кыйцы (Кийский род) пришли с реки Мраса, левого притока Томи; Кобыйцы (Кивинский род) пришли с реки Кабырь-суга, правого притока Мраса; Томнары (Казановский род) пришли с реки Томи, правого притока Оби; Каргинцы (Ближнекаргинский и Дальнекаргинский роды) пришли также с Мраса; Тоясы (Изушерский род) пришли с Кондомы; Шорцев, – честно признается рассказчик, – я не знаю». И затем уверенно, со знанием факта завершает свой интересный, познавательный для потомков рассказ: «Остатки этих племен и по настоящее время платят подати в город Кузнецк

(Аба-тура, отец-город)» [473]. В этом предании, явна относящемуся к первому ряду (фиксируются только реальные события и реальные конкретные названия, номинации), совсем нет художественных украшений, отсутствуют вымысел, фантазия, что и обособляет их от других типов преданий.

В анализируемых нами записанных Н.Ф. Катановым преданиях (всего – 42) мы предлагаем особо выделить так называемые предания *генезисные*, (наше определение и их более всего – 17), которые никак не вписываются в известную классификацию В.К. Соколовой, наиболее приемлемую в современной фольклористике: она делит предания на два типа – предания исторические и топонимические. К первым относятся рассказы об исторических событиях и лицах, случаях, связанных с ними... Ко вторым относятся рассказы о возникновении поселений и их названий, о местах, связанных с важными событиями [7]. Выше был представлен анализ подобных исторических и топонимических преданий, записанных Н.Ф. Катановым. Но предания, о которых речь пойдет ниже, не вписываются в содержательную парадигму классификации В.К. Соколовой. Это тоже предания, имеющие непреходящее историко-культурное значение, но в них близкое к реальности повествование рассказывает об основоположниках родов (кости), о событиях, фактах, именах, связанных с зарождением того или иного рода.

В улусе Алпаков на левом берегу Абакана записано предание о происхождении бельгирского народа: «Родоначальником Бельгирского народа, – читаем, – был Кан Сюмо. У него было три сына: Кан Онбияк, Кан Письяк и Коскар. От Кан Письяка произошел Маягыс, а от которого из остальных двух братьев произошел Молок» [328]. Явно реалистическое начало предания сменяется интригующими рецепиента сюжетными линиями: братья-охотники убивают редкого зверя, обрабатывают его шкуру, которая «по ночам блестит, сверкая подобно звездам»; шкуру эту «подарили своему начальнику по имени Турус, жившему в Кузнецке... В то время царя еще не было...». Что это? – Анахронизм: был «чиновник», «Кузнецк», а «царя еще не было...»? еще без русского царя, то это где-то конец XVII-го – начало XVIII-го в. Далее в предании реальное настойчиво вытесняется таинственными загадками традиционный языческой веры: мясо убитых соболей братья хранили «в хлеве», а когда пришли за ним, то оказалось, что «у одной половины соболей печени не было». Таинственными похитителями оказались два мальчика – «из воды пришел один мальчик, а с горы спустился другой мальчик... Письяк взял чашу и передвинул ее, накрыл ею обоих мальчиков» [330]. Мальчики стали членами семьи, – один из братьев «поклонился луною и солнцем... тогда еще Бога (Кудай) не знали», что не убьет их. Приемыши подросли, женились и почему-то «изрезали себе уши ножницами», которыми их жены кроили платья. «Потом, – говорится в предании, – эти люди с обрезанными ушами присоединились к этому (нашему) народу..., сравнялись с нашими Бельтирами. Имена тех двух мальчиков были: сошед-

ший с горы – Горный Какпына (хищник) и вышедший из воды – Водяной Какпына» [330]. Оригинальность этого предания явно генезисного свойства в том, что реальные факты, событие пополнения Бельтирского рода (кости) насыщается не только явлениями мифического антропоморфизма, но и сказочной фантастики: языческие хакасские Дух Гор и Дух Воды становятся членами рода бельтир.

О преумножении Бельтирского рода рассказывается и в небольшом по объему бессюжетному преданию, воспроизводящем лишь факт «присоединения» прибывших «из земли Саянской (Урянхайской)»: «Спустились вниз по течению Абакана 3 брата: Азыл-пай, Азычок и Адай. Присоединились они к Бельтирскому народу тем же путем, как и Какпына. «Мы пристанем здесь к Писпыяку с Онбыяком, – сказали они... Приведши их на реку Мадыр присоединяют к своему народу. Они слились с народом» [331]. Интерес представляет последняя фраза, соотносящая далекое прошлое с настоящим: «Потомок Азычака есть, ведь, Аппак Асачаков, живущий здесь...»

Прямым продолжением предания о родословной Кана Сюлю и его сыновей Кан Онпыяка, Кан Писпыяка и Коскара является предание, записанное там же, в улусе Алпаков, с характерным началом и последующим подробным перечислением продолжателей известного рода Кана Сюмо: «Родословие предков Бельтирского народа: сыновья Кан Сюлю: Кан Он – пняк, Кан-Пес-пняк, Коскар. Сыновья Он-пняка и Пес-пняка: Молак и Мыягыс. Сын Мыягыса Чагбанай. Сын Чагбаная Чалбыяк. Сын Чалбыяка Сарыг. Сын Сарыга Тюлден. Сын Тюлдена Тюл-дюк. Сын Тюл-дюка Тайбын. Сын Тайбына Коркияк. Сын Коркияка Турачак, т. е. домик, так как это был человек, уже родившийся в доме. От Кан Сюлю до Турачака, – подводится итог, – одиннадцать колен, а со времени признания над собою власти Белого Царя – девять колен (сов. гнезд). Здеиный народ – потомки Турачака» [338]. Налицо историко-документальная значимость предания: имена продолжателей рода, «девять колен», от второй половины века XVIII-го до конца века XIX-го.

В улусе Кызласов, в верховьях речки Аскыс, левого притока Абакана записано предание о происхождении рода каргинцев. Безымянные герои, отсутствие сюжетных линий, полусказочная условность ненавязчиво подводят слушателя к определенному итогу – сообщению – как произошли «мы», т. е. каргинцы: «Были 2 брата, происшедшие от одного отца: один из них был предок горных Каргинцев, а другой – предок водяных Каргинцев... Они рассорились из-за перьев убитого орла, необходимых для «оперения стрел», и разошлись». «Поселившийся на берегу реки сказал: «Я буду водяным Каргинцем!», а поселившийся на горе сказал: «Я буду горным Каргинцем... Люди, происшедшие от них, – мы» [581].

Здесь же Н. Ф. Катанов записал предание о колене Ичеге племени Сагай, интересное своим необычно смелым синтезом: конкретика реальной топонимики, точность и выверенность расстояний органично совмещены с элементами сказочной условности, ри-

туала (гиперболизм, проклятия). «У племени Сагай есть колено, называемое Ичеге. Теперь это колено живет на речке Бай; эта речка Бай впадает в речку Аскыс с правой стороны. Колено Ичеге пришло с реки Юос..., переселились (сначала) к хребту Сакчаку. Этот хребет находится в верховьях реки Еси;... отсюда до хребта будет около 25 верст. Прибывши к хребту (люди колена Ичен) стали стрелять оленей, есть их мясо и пить холодную воду; простудивши кишки (по-татарски: ичеге) и расстроивши желудки, они стали умирать...» [582]. Ичеге вернулись в Урянхайскую землю, но затем возвратились на речку Бай, а в Урянхайской земле остались их сестры, которые вскоре пришли к братьям просить приданое: «...по уговору (сестры), получивши от братьев приданое, должны были отдать кусок золота, величиною с лошадиную голову... Братья не дали приданого..., а сестры не отдали братьям своего золота..., стали проклинать своих братьев: «Пусть ваши сыновья, женившись, не живут в согласии со своими женами! Пусть ваши дочери, вышедши замуж, не живут в согласии со своими мужьями!». Кусок золота... они повезли назад и на дороге закопали в кургане» [582]. Основная сюжетная линия в данном предании – это расселение «колена» Ичеге, а эпизод с сестрами является здесь элементом внесюжетного вкрапления. И вот повествование этого вставного эпизода вдруг резко обрывается, и рассказчик возвращается к тому, с чего начал: «... Потомки оставшихся от них (братьев) живут на Бае».

Достоин внимания и предание о создании двух больших родов хакасского народа – Койбалов и Качинцев. Предание начинается словами «На Тубе жил один народ...», который стали жестоко притеснять чиновники – с пытками и казнью: «... когда они подошли к нижней части избы, вся вода течет с кровью... Люди, ходившие на улице, видя ту текущую кровь, убежали, – сделались бродягами, некоторые впоследствии сделались Койбалами, некоторые сделались Качинцами...» [500]. В этом предании любопытна одна этнографическая деталь, связанная с обозначением появления еще одного народа среди Койбал: «... В зимнее время они (Койбалы) переходили на Узум, в ту пору вода в Абакане была глубиною только с голень (чода). После этого среди Койбалов появился народ Чода» [500]. Таким образом, в самом предании объясняется этимология названий народа – «Чода». Это, вероятно, ассимиляция с урянхайцами, у которых «болят глаза» и которые должны были принять традиции местных «покровителей»: «...Пришел я, чтобы быть грудью (т. е. покровителем)!, а пришедшие «... теперь начали нуждаться в Ызыке (т. е. освященном коне). Ызык его (народа) был красно-голубой конь со змеиной спиной, (т. е. конь, у которого спина покрыта черной полосой). Когда они посвятили ызыка, глаза у них потом поправились» [500]. Следует понять суть предания: «поправились», когда приняли постулаты веры «покровителей».

В так называемых преданиях генезисных, как и в преданиях исторических, топонимических, в чем

мы убедились в процессе анализа, часто просматривается взаимодействие с другими жанрами (миф, сказка, обряд), появление анахронизмов, вымысла, иногда принимающего характер фантастики, мистической условности, что, конечно, приводит к ослаблению исторической достоверности. Однако при наличии всех этих отступлений в преданиях все-таки сохраняется их историческая основа, позволяющая через эпохи и поколения составить более конкретное представление о прошлом.

Даже бытовые предания, записанные Н. Ф. Катановым, – это важная и интересная информация о жизни, быте, этике и эстетике хакасского народа – его онтологии. В улусе Архипов на правом берегу нижнего течения реки Камышты в 25 верстах от села Аскысского записано предание о Бельтирах [499–500], которые жили «у подошвы горы Ю-Тыг»: ловили рыбу, что в изобилии была «у устья Камышты», сушили ее, разводили скот. Затем пришли качинцы и вытеснили Бельтир к Кунуре. Бельтиры рассказывают, что среди Качинцев «был человек по имени Чобыяк., этот Чобыяк развозил и продавал мелкие вещи», а, купив у Бельтир «холощенного барана», приготовил очень «сладкое кушанье» с крупой, которое понравилось Бельтирам: «Мы, – говорили они, откушав его, – ничего подобного не видавали!». Подобное общение Бельтир и Качинцев, как узнаем, принесло людям радость, удовольствие. Но этот же человек совершает поступок, огорчивший Бельтир, обидел «старуху»: «за наперсток и иголку взял у нее силою кобылу с жеребенком». Казалось бы зафиксированы в памяти народа рядовые детали быта, но ведь это и есть его бытие, жизнь, причем со столь своеобразной эпической оценкой «несправедливого человека».

Здесь же, в улусе Архипов, записаны два предания, раскрывающие напряженные ситуации в отношениях мужа и жены, доведенные до развода. Первое предание в небольшом вступлении представляет одного из героев: «Был один Качинец, по имени Пронча. Он возвращает свою жену родителям». Кульминация этого предания – драматический монолог – песня-проклятие убитой горем жены: «Жена складывает свои вещи; сложивши, хочет отправляться и, плача, поет: «Юртою твою, опоясанною веревками, пусть играет ветер, о Пронча! Волосы твои, сбившиеся комками, пусть покроют вши, о Пронча!» [528]. Акцент драматизма, глубокого переживания женщины усиливается повторяющимся обращением, вероятно, к еще любимому мужу восклицанием – «О, Пронча!». Тема второго предания – аналогичная первому: «Муж и жена Качинцы, взявши свои вещи, разводятся. Теперь они пьют вино. Соседи их тоже собрались. Жена, открывши рот, поет Порбаю, своему мужу. Место их жительства было на берегу этого же Абакана». Вступление, как видим, уточняет отдельные частности бытия хакасов: допускаясь развод мужа и жены, раздел вещей, питья вина при расставании, участие в этом событии соседей, указывается место, где они живут – «на берегу... Абакана». Кульминация и развязка этого предания – диалог-песня: полней разводящиеся муж Порбай и жена, жена рыдает

и в образных восклицаниях, параллелях передает свое горе: «Текущий извилинами кривой Абакан будет течь, вероятно, хоть я и не буду пить! Дитя мира, имеющее шарообразные глаза, будет жить, вероятно, хоть меня и не возьмет!». Более спокойно отвечает муж, проговаривая возможную причину развода: «Кто знал о том, что прибежавшая сюда дочь Кирема вернется с рыданием? Кто знал о том, что навязавшаяся дочь Кирема вернется с воплем? [528]. Риторичность ответа мужа выражает его нежелание жить с нелюбимой женщиной: «прибежавшая сюда»; «навязавшаяся». В обоих преданиях очень важную эмоциональную функцию выполняет уместно использованный самый массовый жанр хакасского фольклора – лирическая песня – монолог или диалог, раскрывающая сложный мир отношений мужчины и женщины, как в данных рассказанных не совсем рядовых случаях из жизни народа.

В улусе Арыков у устья реки Камышты записано предание, рассказывающее о том, как создавалась семья, об изначальном акте этого процесса – сватовстве. Песни искусной свахи («жены Федота») – эмоциональная основа этого предания. Они интересны не только по своему психологическому уровню (обращение к отцу невесты звучит как угроза, предупреждение), но и на предметном уровне: в них воспроизводятся частности быта, антураж, убранство юрты: «Когда ты ел бычачье мясо, – обращается сваха к отцу невесты, – ты же не подавился в своей глотке! Эту собственную дочь отдай-ка, если хочешь отдать, не подавившись! о, сидящий сват мой!... Когда ты ел мясо двухлетнего теленка, ты не поперхнулся в своей глотке! Дорогую единственную дочь свою отдай-ка, если хочешь отдать, не поперхнувшись! О, сидящий здесь, сват мой!». Ответ отца невесты был положительный: «Нельзя иначе поступить, видно! Говорит давешний сват. Возьмешь ты! Вы превзошли своим пением! Дочь принадлежит вам!... Женщина, увидевши ее, опять поет: «О, Пай-Палан, сидящая за парчевою занавескою, собирайся-ка поскорее! Отдал тебя отец! Поедем-ка!... Собирайся поскорее! Отдала тебя мать! Поедем-ка!... Девушка Пай-Палан оделась и обулась. Устраивают пир. Выведя невесту из юрты и посадив ее на коня, увезли» [372–373]. Характерно, что и во многих классификационных группах русских преданий просматривается их синтез с другими жанрами фольклора – песней, заговором, заклинаниями, былинной, сказкой. Бытовые хакасские предания о семье, сватовстве составляют большинство и сформировали определенный цикл, состоящий из произведений, близких по теме, героям, композиции, поэтике, связанных общей идейной тенденцией.

Среди разнообразных по тематике хакасских преданий особое место занимают три предания о шаманах, которые мы обозначили как шаманские, и объединены они именем и деянием одного героя. Одно из трех записано в улусе Архипа Чертыкова на левом берегу реки Абакан, между речками Аскысом и Камыштой, два других – в улусе Олтоков на правом берегу реки Аскыса, в шести верстах от села Аскысско-

го – это территории, расположенные недалеко друг от друга. Данные предания сложились в народе где-то в 30-х гг. XIX-го в. Первое из преданий рассказывает об интересном акте (ритуале) из жизни враждующих шаманов – состязании, обычно завершавшихся смертью одного из шаманов. Во всех трех преданиях в центре повествования один и тот же герой – урянхайский шаман Кечок. Почему урянхайский? Среди урянхайцев, живших и на территории Хакасии, шаманизм был характерен в большей степени, а отношение народа к чужим шаманам оставалось более чем неблагоприятным. Предание начинается с того, что шаман Топчан, живший «55 лет тому назад» на Сырах, наблюдал за боем двух быков, черного и синего, на противоположной горе: «Синий бык измучил совсем черного быка. Топчан... выстрелил оттуда в синего быка... Это был шаман Кечок. Кечок говорит: «О, шаман Топчан, оказавшийся моим отцом! О, шаман Топчан, оказавшийся моей матерью!» Поговорил так и направился в ту сторону, где закатывается солнце. Пошаманив, Топчан вернулся...» [282–283]. По поверью хакасов идти «на закат солнца» – дорога к смерти. Умиравший шаман Кечок просит шамана Топчана вынуть из его тела пушечную Топчаном стрелу (другие ее вынуть не могут), а Кечок не может умереть. Топчан с помощью силы Духа Ворона вынимает стрелу, а Кечок умирает. Умирая, он сообщил Топчану: «Мать твоя была Урянхайка. Ты нам племянник, а мы тебе дяди!». Кечок оставляет наказ: «Как бы то ни было, доставьте его в исправности». Урянхайские шаманы, провожая Топчана, показали ему установленный на горе «бубен из желтой меди его бабушки (по матери)». Развязка сюжета тоже мистическая: к урянхайцам «из сил вернулись только медвежья и горного духа» – с уточнением рассказчика: «Шаман Топчан – по происхождению Сагаец первой половины из кости Торлер (волки)» [285]. Как видим, наличие в этом предании мистики (сила Духов, обращения к ним) не умоляет конкретики историзма, в частности, детали бытования в сравнительно недалеком прошлом хакасов такого явления, как шаманизм, и вера народа в действенность шаманских алгысов – молитв.

Второе предание рассказывает о противостоянии шамана Кечока и одного «человека» – охотника: человек «хотел утопить шамана, но тот выплыл» и стал преследовать покушавшегося на его жизнь. Три раза охотника спасает от напастей разгневанного шамана чудесный ритуал. За это время он успел стать богатым. Богатство к охотнику тоже пришло чудесным способом: лесная «девица» (вероятно, хозяйка леса) за спасение ее «черного-пречерного соболя» дарит ему великое количество шкур разных зверей: «выдр, лисиц, соболей и бобров», предупредив: «Ты более

не бей зверей... После этого пусть не бьют зверей и твои дети» [451], которые тоже стали богатыми. Но развязка оказывается неожиданной, утверждая при этом *неодолимую силу шамана*: в чашку с вином теперь уже бывшего охотника, но «разбогатевшего» в «Троицын день» «упала искра». «Он выпил ее, выпивши, тотчас захворал. Прохворал он одни сутки и умер. И так, Кечок съел его». Насыщенный сказочными и мистическими событиями сюжет предания неожиданно прерывается подробным сообщением о реалиях бытия шамана Кечока и его народа: «Шаман Кечок был из племени Томнар и жил по речке Базе. Дети сына его Карака и теперь существуют: имя одного сына его Керечен, другого Адычак и третьего Соаяг. Они теперь живут также на Базе [451].

Третье предание тоже о шамане Кечоке, о том, как он жестоко расправился со священником, который «отнял у Кечока бубен». «Священник входил в воду, снявши с себя крест. Когда священник вошел в воду по колено, Кечок задал (своею силою) в воде, и священник утонул» [451]. Шаманы, их пассы, молитвы и алгысы, место шаманизма в бытии народа, отражение его в народном сознании, оценка, «Троицын день», священник – все это реалии, реалии веры, которые запечатлевались и оставались в народной памяти. Предания хакасов – это один из жанров народной духовной культуры, ее явление, мимо чего не мог пройти великий ориенталист, филолог, историк Н.Ф. Катанов. Устная форма бытования и передачи преданий от поколения к поколению, свободная структура произведений, отдаленности от времени совершения событий и жизни действующих лиц, контекст с другими жанрами народного творчества, обрядами, ритуалами приводит к ослаблению исторической достоверности, к появлению анахронизмов, вымысла на грани фантастики и мистики, однако сохраняется правдивая основа повествования. Хакасские народные предания, записанные Н.Ф. Катановым, относятся к сравнительно недалекому историческому прошлому (XVIII – нач. XIX вв.). Возникнув из рассказов очевидцев, они лишь фрагментарно сохранили отголоски традиционной языческой веры в форме инкрустации обряда, ритуала, обретая поэтическую интерпретацию в контексте с такими фольклорными жанрами, как песня, сказка, алыптыг ныхмах. Однако сравнительно небольшой период исторического развития этого жанра позволил, как нам представляется, классифицировать его по темам (исторические, генезисные, топонимические, бытовые, шаманские) и циклам внутри тем, связанных с определенными историческими периодами жизни хакасского народа и повествующих о событиях и лицах, оставшихся в его памяти.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Катанов Н. Предисловие // Образцы народной литературы тюркских племен. т. IX–\$5Пб, 1907, с. 1. Переиздано данное издание в 2012 г. с сохранением нумерации текстов и страниц: Хакасский научно-исследовательский институт

языка, литературы и истории. В статье тексты цитируются по изданию 2012 г. с указанием страницы в скобках. – С. 1.

2. Снегирев, И.М. Новый сборник русских пословиц и притчей, служащий дополнением к собранию русских на-

родных пословиц и притчей, изданных в 1848 году И. Снегиревым. – М., 1857. – С. 24; Аникин В.П. Фольклорная типология // Теория фольклора. Курс лекций. – М., 2004. – С. 390.

3. *Азбелев, С.Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров // Сб. Славянский фольклор и историческая действительность. – М., 1965. – С. 6.

4. *Гусев, В.Е.* Эстетика фольклора. – Л., 1967.

5. *Соколова В.К.* Русские исторические предания. – М., 1970. – С. 249, 272.

6. *Кравцов, Н.И., Лызутин, С.Г.* Русское устное народное творчество. – М., 1977. – С. 123.

7. *Соколова, В.К.* Русские исторические предания. – М., 1970. – 289 с.

Г.-Р. А.-К. Гусейнов, А. Л. Мугумова

ОБ ОТРАЖЕНИИ СВЯЗЕЙ С ТЮРКСКИМИ НАРОДАМИ В ЯЗЫКЕ ФОЛЬКЛОРА ТЕРСКОГО КАЗАЧЕСТВА

Появление в регионе Северо-Восточного Кавказа первых русских поселенцев – гребенских (терских) казаков, глубиной исторической памяти которых считается на основе анализа фольклорного материала XV в. [1], обычно относится к первой половине XVI в. К XVII в., гребенские казаки плотно заселили междуречье Терека и Сунжи. В начале XVIII в. терские (гребенские) казаки окончательно перемещаются на левобережье Терека [2], где проживают до сих пор. Уже со времени своего поселения в нынешней Восточной Чечне терские (гребенские) казаки устанавливают тесные связи с местным тюркоязычным (кумыкским и ногайским) населением, известного здесь в период до появления в ее пределах русских и чеченских поселенцев, последние из которых лишь в конце XVI-первой половине XVII вв. начинают расселяться в предгорьях [3].

Не случайно П.А. Востриковым [4] лишь в начале XX в. были отмечены единичные (бытового характера) лексические факты влияния чеченского языка на терские говоры: *дэкин-ду* «нету» (точнее, «хорошо»), *дац* «нет», *цыцкаль* «чурек из кукурузной муки». В дальнейшем и советские исследователи указывали на столь же немногочисленные явления аналогичного порядка, ср. «Терские казаки переняли у чеченцев ингушей ряд национальных блюд: *даты-кадор* – смесь творога с топленным маслом, пресный хлеб-*насту* – лепешки с начинкой из сыра или овощей и другое» [5]. В последнем случае, точнее, гребенское *наста* «густо сваренная пшенная каша, которую режут кусками и подают вместо хлеба к вареной рыбе» [6], которое на самом деле является адыгским по происхождению.

Подобная невосприимчивость местных русских говоров имеет место и в отношении других непосредственно контактирующих с ними (с 40–60-х гг. XIX в.), но несколько позже собственно северокавказских языков. Так, в русские говоры предгорной полосы Кубани Краснодарского и Ставропольского краев «из языка аборигенов (кроме черкесов и адыгейцев, в непосредственный контакт со станичниками входили также некоторые тюркоязычные горцы) ... проникло менее десятка слов, не вошедших, однако, в основной словарный состав диалекта» [7]. Причем при ближайшем рассмотрении они оказались восприимчивыми, по преимуществу, из тюркских языков [8].

Соответственно в нижнетерских русских говорах ДАССР [9] 42 лексических заимствования из северо-

кавказских тюркских языков. Примерно столько же – 44 – было обнаружено в нижнетерских русских говорах ЧИАССР [10].

В отличие от вышеупомянутых чеченских усвоений, они в большинстве своем получили отражение в памятниках русской письменности XVI–XVII вв. – со времени установления соответствующих кумыкско-ногайско-русских связей. Менее интенсивное обратное лексическое влияние русского языка на кумыкский того же времени наблюдается при практически отсутствующих фактах подобного порядка в чеченском и ингушском, а также ногайском языке [11].

Все это было следствием того, что ко времени расселения в регионе казачества (XVI–XVII вв.) на Северо-Восточном Кавказе и Дагестане вплоть до советского времени «в межнациональном общении в ходу были тюркские языки...» [12]. В дальнейшем, после Смутного времени, в местной русской Терской крепости, построенной в устье Терека в 1588 г., появляются собственные толмачи и письменные переводчики съезжей (приказной) избы из казаков, которые съезжались сюда при проведении официальных переговоров с местными владельцами. В результате уже к XVIII в. местные (терские) говоры, как было отмечено в предшествующем изложении, испытали осязаемое влияние кумыкского и в меньшей степени ногайского языков (последние, особенно первый, были известны в русской традиции под названием «татарского»).

О тесной связи терского казачества с тюркскими народами свидетельствует и известность их мифологии персонажа *Лобаста*, первое упоминание о котором встречается в сообщении Т. Рогожина: «Это нагая женщина, большого роста, весьма полная и обрюзгшая до безобразия и отвращения, с громадными, приблизительно в аршин, отвислыми грудями, закинутыми иногда чрез плечи на спину, и с косами, достигающими до земли; в общем, наружный вид ее крайне и невыносимо безобразный, отталкивающий и наводящий страх. Она живет в больших болотах, озерах и омутах. Своим видом она наводит страх на людей, и, кроме того, часто захватывает людей, проходящих мимо ее жилища, затаскивает в болото и щекочет сосками своих грудей, щекочет иногда до смерти» [13].

При этом данный персонаж отождествляется с *Албасты* – злым демоном, связанным с водной стихией, у тюркских народов Северного Кавказа (кумыков

и ногайцев) [14]. Однако *Лобаста* фонетически расходуется с ног., кум. *албаслы*, известна и в других регионах распространения русского языка – Пермском крае, Среднем и Нижнем Поволжье, где считается усвоенным из соседних тюркских языков [15] вероятнее всего, тат. *албасты* [16], откуда и могла быть привнесена русскими поселенцами на Терек. Ср.: *лобаста* «русалка» в астраханских и вятских говорах; *лопаста* «в суевенных представлениях–русалка» не только в астраханских и вятских, но и в пермских и уральских говорах, *лопастый* «в суевенных представлениях – домовый» – в астраханских и вятских [17].

Кроме того, еще до этого В. П. Пожидаев [18] отметил внесение в тексты «старин» (былевой эпос) терских и гребенских казаков 4–5 «ногайско-татарских» слов при том, что древнейшие домонгольского периода былины сохранялись только на Русском Севере. В русской былине об Илье Муромце, записанной в 1945 г. в станице Старый Щедрин, даже оказался припев, заимствованный сказителем из кумыкской песенной культуры [19].

Как отмечают исследователи-фольклористы, древнейшие домонгольского периода былины сохранялись только на Русском Севере и у терских и гребенских казаков [20]. Тем самым, возможно, подтверждается существующая в настоящее время достаточно аргументированная «новгородская», или (средне) севернорусская версия происхождения этнического ядра гребенских казаков [21]. Новгородские ушкуйники еще в XIV в. доплывали до Астрахани и почти наверняка знали дорогу на Терек [22]. Они то и подготовили массовое переселение славянского компонента в регион [23].

Именно к этому времени к XIII и XIV вв., обычно относят складывание былин. В рассматриваемом отношении обращает на себя внимание один из их героев – *Чурило* (*Чурил-ка*, *Чуришка*, *Шурило*) *Пленкович*, *Щапликович*, *Щапа Пленкович*. Он в некоторых былинах сюжетно связан и с галицко-волынским богачом *Дюком*, появление которого некоторые исследователи относят к XII–XIII вв., а *Чурилы* – к рубежу XI–XII вв. В последнем видят также отражение деятельности князя Кирилла-Всеволода Ольговича (116–1146 гг.), друга половцев, врага Киева, разорителя сел и городов [24].

В отношении имени и отчества этого героя высказывались разные мнения. Так, говоря о южнорусском происхождении этого героя, некоторые исследователи имели в виду такие его варианты, как *Джурило*, *Журило*, *Цюрило*. Они до сих пор сохранились в народных песнях Холмской, Подляской и Галицкой Руси [25].

Отчество *Пленкович* связывали с былинным отцом Чурилы по имени *Плётка*, фряжского (от слова франк) гостя – *Сарожанина* из *Сурожя*, древней *Сугдеи* (г. Судак) в Крыму [26], имеющей название тюрко-булгарского происхождения [27]. Было высказано также несогласие с подобным толкованием данного имени, так как, согласно былинам, двор *Чурилы* стоял на реке *Сароге*, *Череге* или на *Почай*-реке у святых

мощей у *Борисовых*, и подобное название есть в древних поселениях новгородских пятин [28].

Корень данного антропонима мог отложиться в названии печенежского рода *Кюэрчи Чур* [29] и печенежского титула *Ѓор (тн)*, упоминаемого Константином Багрянородным (ок. 948 г.) и встречающимся в тюрко (огузско-черноклобуцком) – славянском граффити XI в. из Киевского собора св. Софии [30]. Сюда же могут иметь отношение кум., к. – балк. *Чора* – мужской антропоним, а также *Шора-батыр* – один из ногайских богатырей в казахском эпосе [31].

Это может указывать и на южнотюркский источник генезиса данного антропонима. Речь, вероятно, идет о правившем в 1139–1146 гг. дяде князя Игоря Северского Всеволоде II Высокомерном (Ольговиче), который был рожден от половчанки – дочери *Осалук-хана* (точнее, *Оселука-Осалука-Селука* [Баскаков, схема]) *Бурчевича* [32] (этот род имеет кыпчакско-булгарское происхождение, будучи известным кумыкам, к нему относилась и вторая (1382–1517) династия султанов у египетских мамлюков [33]) и пользовался родством с половцами при решении политических проблем. Не исключено, что *Чурило* могло быть вторым (языческим) именем этого князя, широко распространенным в древнетюркских памятниках [34] и некоторых живых тюркских языках (ккалп., каз., кирг. и узб.) и восходить к пратюрк. *čür/čor* – названию титула, возникшего, вероятно, от названия должности и имеющего иранское или китайское происхождение [35]. Источником его могло быть и *čür-lä-* ‘извлекать пользу’ [36], где *-la* – отыменный аффикс глаголов [37], что позволяет предполагать прошлое бытование деривата **čür-lü/čür-li* (>Чурила) в значении относительного прилагательного, т. е. ‘с пользой’, ‘выгадывающий’. Не исключено, что рассматриваемые Чурил (-ка) и Чури-ло могли быть образованы по аналогии с русскими существительными со значениями лица, образованными посредством суффиксов *-ло*, *-ла* от тюркского эпического имени *Чора* (-батыр), которое отложилось в составе (северно) кумыкской антропонимики, в основном фамильной.

Таким образом, использование тюркских слов в терских русских былинах было обусловлено известностью терским казакам местных тюркских языков, которые использовались, как было отмечено в предшествующем изложении, в регионе в качестве основного средства межэтнического общения до начала XX в., когда эту роль начал выполнять русский язык. До этого еще в эпоху Кавказской войны в повести «Казачи» Л. Н. Толстого «молодец казак щеголяет знанием татарского языка и, разгулявшись, даже со своим братом говорит по-татарски». Не случайно еще в 1902 г. М. А. Караулов [38], зафиксировал в речи гребенских казаков местные тюркские обороты речи, которые еще бытовали у них в первой половине XX в. [39]

Показателен в рассматриваемом отношении образ деда Лукашки из «Казачок» Л. Н. Толстого (прототип казак станицы Старогладовской Лука Сехин). «Выпив еще стакана три чихиря, он вспомнил старину и запел настоящие казачьи и татарские песни. В середине

одной любимой его песни голос его вдруг задрожал, и он замолк, только продолжая брэнчать по струнам балалайки.

Ах, друг ты мой! – сказал он.

Оленин оглянулся на странный звук его голоса: старик плакал. Слезы стояли в его глазах, и одна текла по щеке.

Прошло ты, мое времечко, не воротишься, – всхлипывая, проговорил он и замолк. – Пей, что не пьешь! – вдруг крикнул он своим оглушающим голосом, не отирая слез».

Однако в конце века, по свидетельству современника у гребенских казаков, «можно услышать русские фразы с примесью кумыкских слов» [40], что свидетельствует о начале утраты соответствующего двуязычия. Аналогично уже с начала XX в. речь не только гребенских, но и наурских (среднетерских) казаков стала приобретать «макаронический» характер, и в ней, как указывал П. Востриков [41], «встречаются слова и чеченские, и татарские [местные тюркские], и калмыцкие, и осетинские» «и даже исковерканные французские» [42].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Великая, Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. – Ростов-на-Дону, 2001. – С. 45–46.

2. Там же. – С. 26–36.

3. Гусейнов Г. – Р. А. – К. О южных пределах Кумыкского государства эпохи Султан–Мута // Материалы научной конференции, посвященной 460-летию Султан–Мута. – Махачкала, 2008. – С. 193–197.

4. Востриков, П.А. Станица Наурская Терской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1904. – Вып. 33. – С. 78, 91.

5. Грищенко, Н.П. Быт и нравы кавказских горцев и терских казаков. Их взаимное влияние друг на друга // Археолого-этнографический сборник. – Грозный, 1969. Т. III. – С. 37.

6. Караулов, М.А. Материалы для этнографии Терской области. Говор гребенских казаков // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб., 1902. – Т. 71. – № 7. – С. 86.

7. Шабалин, М.Н. Русские говоры на юго-востоке Кубани (К вопросу о взаимодействии близкородственных языков). Дисс. канд. филол. н. – М., 1952. – С. 119.

8. Там же. – С. 241; Бондарко, Е.А. Говор станицы Григолиполисской Ново-Александровского района Орджоникидзевского края // Труды Ворошиловградского государственного пединститута. – Пятигорск, 1939. – С. 123.

9. Селимов, А.А. Иноязычные (тюркские) элементы в лексике русских говоров Дагестана (на материале говора станицы Александрийской Кизлярского района ДАССР): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1966. – С. 10.

10. Апрышко, А.С., Гусейнов, Г. – Р. А. – К. К вопросу о тюркских заимствованиях в нижнетерских и прикаспийских русских говорах // Вопросы отраслевой лексики. – Грозный, 1978. – С. 49–56.

11. Гусейнов, Г. – Р. А. – К. История древних и средневековых взаимоотношений языков Северо-Восточного Кавказа и Дагестана с русским языком. – Махачкала, 2010. – С. 131–149, 163–166.

12. Садур, В.Г. Тюркский элемент в языковой ситуации на Северном Кавказе до 1917 г. // Национальная культура и общение. Материалы конференции. – М., 1977. – С. 67–68.

13. Рогожин, Т. Нечто из верований, поверий и обычаев жителей ст. Червленной Кизлярского отдела Терской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1893. Вып. 16. – С. 116.

14. Сефербеков, Р.И. Об одном мифологическом персонаже терских казаков // Материалы региональной научной конференции «Фольклор – как главный фактор отражения культуры казачества». – Кизляр, 2010. – С. 67 // http://www.coolreferat.com/Фольклор_-_как_... (дата обращения: 7.02.2017.)

15. <http://www.myfholgy.info/monsters/lobast.html> ... (дата обращения: 19.04.2017.)

16. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. – М., 2006. – С. 586.

17. Словарь русских народных говоров. Л., 1981. Вып. 17. – С. 95, 136, 137.

18. Пожидаев, В.П. Старины терских казаков (Былевой эпос) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1915. Вып. 44. – С. 162.

19. Агаджанов, Ю.Г. К вопросу об исторических связях терского фольклора // Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы. – Грозный, 1968. Т. 5. Вып. 3. Литературоведение. – С. 120.

20. Путилов, Б.Н. Русская былина на Тереке (собрание и изучение терской казачьей поэзии, особенно эпической) // Учен. зап. Грознен. гос. пед. ин-та. – Грозный, 1947. № 3. Вып. 3: Филологическая серия. – С. 5–46; Путилов Б.Н. Предисловие // Песни Терека. – Грозный, 1974. – С. 3–9.

21. Ермаков, В.П., Клычников, Ю.Ю. Казачий фольклор о раннем этапе сближения народов Северного Кавказа с Московским царством // Материалы региональной научной конференции «Фольклор – как главный фактор отражения культуры казачества». – Кизляр, 2010 // http://www.coolreferat.com/Фольклор_-_как_... (дата обращения: 19.04.2017.)

22. Виноградов, В.Б. Кабардинцы и вайнахи на берегах Сунжи (черты взаимной истории XVI – середины XVIII в.) – Армавир-Майкоп, 2003. – 123 с.

23. Виноградов, В.Б. Магомадова, Т.С. О месте первоначального расселения гребенских казаков // Советская этнография. – 1973. – № 3. – С. 34–39.

24. Тарланов, З.К. Герои и эпическая география былин и «Калевалы». – Петрозаводск, 2002. – С. 82; Тарланов З.К. Именник русских былин // Русская речь. – 2002. – № 3. – С. 105.

25. Соболевский, А.И. Заметки о собственных именах в великорусских былинах // Живая Старина, 1890. Вып. II. – С. 95.

26. Веселовский, А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. Прил. к т. XXXVI–\$5III. СПб., 1880–1891. Вып. 1–6. Разд. I–\$5VII. – С. 67, 78–81.

27. Гусейнов, Г. – Р. А. – К. История древних и средневековых взаимоотношений языков Северо-Восточного Кавказа и Дагестана с русским языком. – Махачкала, 2010. – С. 26.

28. Миллер, В. Былины и исторические песни в качестве обрядовых / В. Миллер // Русская мысль. – М., 1912. Год тридцать третий, кн. VII. – С. 196–200.

29. Баскаков, Н.А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». – М., 1985. – С. 256.

30. Прицак, О.И. Тюрко-славянское двуязычное граффити XI столетия из собора св. Софии в Киеве // Вопросы языкознания. – 1988. – № 2. – С. 52.

31. Жирмунский, В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. – С. 395, 515, 516.

32. Плетнева, С.А. Половцы. – М., 1990. – С. 47, 150, 151.

33. Гусейнов, Г. – Р.А. – К. Кумыкские Бурчбии и мамлюки Египта // Тюркские кочевники Евразии (кимаки, кипчаки, половцы...). – Казань, 2013. – С. 175–185.

34. Древнетюркский словарь. – Л., 1969. – С. 157.

35. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. – М., 2001. – С. 321.

36. Древнетюркский словарь. – Л., 1969. – С. 158.

37. Щербак, А.М. Очерки по сравнительной морфологии тюркских языков. Глагол. – Л., 1981. – С. 42.

38. Караулов, М.А. Материалы для этнографии Терской области. Говор гребенских казаков // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб., 1902. – Т. 71. – № 7. – С. 46–47.

39. Бенская, Э.Я. Говор станицы Старый Щедрин Грозненской области. Фонетическая система и морфологический строй: автореф. дис. канд. филол. наук. – Л., 1955. – С. 244.

40. Ржевуский, А.А. Терцы // Сборник исторических, бытовых и географически-статистических сведений о Терском казачьем войске. – Владикавказ, 1886. – С. 258.

41. Востриков, П.А. Станица Наурская Терской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1904. Вып. 33. – С. 199.

42. Пожидаев, В.П. Старины терских казаков (Былевой эпос) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1915. Вып. 44. – С. 91.

Ю. В. Лиморенко

ПЕРЕВОД ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ЗАДАЧА (на материале перевода образцов фольклора тунгусоязычных народов Сибири)

В современных публикациях фольклорных произведений, особенно двуязычных, постоянно повышаются требования к качеству перевода, будь то научное или популярное издание. Интерес к народному поэтическому творчеству растёт не в последнюю очередь за счёт качественных изданий на русском языке. Свою роль в этом интересе сыграли двуязычные академические серии «Сказки и мифы народов Востока» (русскоязычная), «Эпос народов СССР» (ныне «Эпос народов Европы и Азии») и «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (двуязычные), рассчитанные не только на специалистов, но и на широкий круг читателей.

Основной задачей переводчика остается передать как можно больше черт и приемов, характеризующих национальные, традиционные особенности и художественное своеобразие фольклорного произведения, не в ущерб смыслу и в соответствии с законами языка перевода. Методы этой работы описаны сравнительно мало. Из значимых публикаций по теме можно назвать монографию З.С. Казагачевой «Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын» (Аспекты текстологии и перевода)» [1], большую статью (по сути очень сжатую монографию) В.М. Гацака «Проблема фольклористического перевода эпоса» [2], статью-комментарий к изданию эпоса «Манас» в серии «Эпос народов СССР» [3] (подробнее обзор литературы на эту тему дан в диссертационном исследовании автора [4]). В научных статьях серийных изданий фольклора вопросы методики перевода вообще описываются очень мало, и в основном упоминаются технические, а не исследовательские моменты: частные вопросы передачи имён собственных, значений морфем и частиц, принципы отбора непереведённых слов и т.д. Возможно, специальные статьи о переводе и должны быть составной частью научных изданий фольклора, но в таком случае ещё возрастает необходимость и востребованность специальных публикаций на эту тему.

Работая над переводом фольклорного памятника, переводчик сталкивается с множеством проблем. Типы этих проблем можно условно разделить на несколько групп:

- Группа проблем, связанных с особенностями языка. Это различие синтаксического строя языков оригинала и перевода, грамматические особенности построения текста – солецизмы, эллипсис и другие сходные приемы.

- Группа проблем, связанных со спецификой художественно-изобразительных средств фольклорного произведения. В эту группу входят типические места и устойчивые формулы в эпосе и сказке; вариация; параллелизм строк в стихотворных текстах; архаические слова, вышедшие из употребления в современном языке оригинала; лексическая многозначность, оставляющая простор для интерпретации текста; идиоматические выражения; особая фольклорная образность, для которой нет однозначного соответствия в языке перевода.

- Группа проблем, связанных с организацией стихотворного текста (для стихотворных жанров). К ним относятся все виды «рифмы» (анафора, эпифора, внутренняя и межстрочная аллитерация, ассонанс) и ритмический строй стиха.

Для научного перевода фольклорного произведения вопросы отображения структуры языка и специфических языковых средств намного более актуальны, чем для перевода авторского текста. Языковые особенности памятников можно исследовать и представлять читателю не только в теоретической статье, но и непосредственно при создании перевода.

Приведём пример перевода текста шаманского обряда; шаманские тексты вообще весьма сложны для публикации и с языковой, и с этномузыковедческой, и с фольклористической точки зрения, представляя собой достаточно непаханое поле для исследования.

Кэлэ-кэлэ, Кэлэкүй!

Прихром-прихромал я, Кэлэкүй!

(Камлание «Дяричин для своих детей», с. 262 [5])

Кэлэкуй – имя духа-помощника шамана, образованное, видимо, от *кэлэкэ* – «переваливаться с ноги на ногу, хромать» [6]. В эвенкийском языке морфемы, как во всех агглютинативных языках, присоединяются к корню справа; в русском значение приращения передается префиксом, присоединяемым слева. Буквально приведенная строка должна была бы переводиться как «Хром-, хром-, Кэлэкуй [Хромец]!», но такой перевод неполон в смысловом отношении: форма «хром» не даёт понять, кто именно хром и какое действие он производит. Переводчику приходится исследовать контекст, чтобы истолковать смысл строки, и языковую форму – чтобы выбрать вариант перевода. Этот пример – простейший, но из сотен таких случаев складывается вся работа переводчика фольклорного памятника.

Другой пример показывает, как традиция влияет на выбор языковых средств в переводе. Дух очага в доме шамана А.И. Лазарева носит имя Кулумтан; этим же словом может называться и сам очаг. С точки зрения русского языка любое имя, в том числе собственное, должно иметь род, и этот признак неизменяемый. В эвенкийском языке категории рода нет, а половая принадлежность духа может ощущаться по-разному. В результате в переводе имени Кулумтан сперва присваивается мужской род: «*Дювй Кулумтан хоролдён, тыкэн яянкитын...* – Домашний Кулумтан обхода по кругу, так камлали...» [7], поскольку здесь поименован именно очаг (очаг можно обходить по кругу). Далее в тексте речь идёт уже о духе по имени Кулумтан, и имени присваивается женский род, поскольку духа называют «матерью»:

Кулумтан-эньэ,
Кулумтан, Аййхит-энь,
Энькэку!
Эньдук эньлэ Кулумтан,
Кулумтан дугая ачин!
Кулумтан-мать,
Кулумтан-Аййхит-мать,
Мать великая!
От матери к матери [передаваемая]
Кулумтан,
Кулумтан, не имеющая конца!
Кулумтан-мать,
Кулумтан-Аййхит-мать,
Мать великая!
От матери к матери [передаваемая]
Кулумтан,
Кулумтан, не имеющая конца!

Надо заметить, что носители языка не осознают этот вопрос как проблемный из-за отсутствия категории рода; для них смена значения «очаг – дух-мать» происходит практически незаметно и никак не маркируется в тексте. Но переводчик должен изучить этот вопрос и предложить вариант (или варианты)

перевода, где смысловое наполнение текста не противоречит логике языка.

В задачу переводчика часто входит и исследование реалий, упоминаемых в фольклоре; чтобы предложить понятный вариант перевода, нужно в подробностях разобрать содержание текста. Часто прежде, чем составить перевод, приходится изучить материальную культуру и мифологические представления народа, вопросы этнографии, этнической истории. Приведём характерный пример: «*Куккү мавутын чурйкачй бивкй, чораканма урэчэл.* – Кукушкин аркан – с цветочками, на колокольчики похожими» [8] Текст описывает обряд лечения с использованием растения «кукушкин аркан». Ни в одном справочнике не найти такого названия – оно локально, известно только в районе записи текста (район им. П. Осипенко Хабаровского края). Собиратель в своё время не уточнил у исполнителя, о каком растении речь. Задача переводчика здесь – выяснить, о каком растении может идти речь, и предложить вариант перевода его названия, который не вводил бы читателя в заблуждение. В результате изучения источников по народной медицине эвенков и других народов, справочников по флоре дальневосточного региона удалось найти вероятный вариант, что отражено в комментарии к тексту: «Кукушкин аркан <...> – по объяснению исполнительницы, вьюнок с синими цветами; возможно, речь идёт об ипомее сибирской (*Ipomoea sibirica*)», широко распространённой в лесной зоне Восточной Сибири и Дальнего Востока. В семенах ипомеи сибирской содержится эргин (алкалоид, амин-Д-лизергиновой кислоты), растение используется в народной медицине» [9] Вариант перевода «кукушкин аркан» был выбран, во-первых, по сходству с другими типичными русскими народными названиями растений (кукушкины слёзки, мышинный горошек, заячий лук, дедушкин табак), во-вторых – потому, что в русской народной номенклатуре нет растения с таким названием, поэтому для читателя остаётся ясным его иноязычное происхождение. В данном случае исследовательская работа и комментарий выполнены редактором перевода, но в принципе вопросы подобных толкований – в компетенции переводчика.

Это лишь небольшая часть примеров той работы по изучению фольклорного памятника и контекста его бытования, которую приходится проделывать переводчику, чтобы перевод достойно отражал и формальную, и содержательную стороны текста. Для успеха в этой работе необходимо не только знание языков (что часто считается достаточным требованием для перевода фольклорных памятников), но и представление о фольклорной традиции народа в целом, о его исторической судьбе, об особенностях природных условий, в которых он живёт, а также умение пользоваться справочными средствами для поиска неочевидных решений.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Казагачева, З.С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын» (Аспекты текстологии и перевода). – Горно-Алтайск, 2002. – 352 с.

2. Гацак, В.М. Проблема фольклористического перевода эпоса // Фольклор. Издание эпоса. – М., 1977. – С. 182–196.

3. Мирбадалева, А.С., Кидайи-Покровская, Н.В. О принципах перевода и комментирования текста // Манас. Киргизский героический эпос. Книга 1. – М., 1984. – С. 510–511.

4. Лиморенко, Ю.В. Проблемы перевода фольклорных текстов (на материале эвенкийского фольклора). [Рукопись] Дис. канд. филол. наук. – Новосибирск, 2007.

5. Обрядовая поэзия и песни эвенков. – Новосибирск, 2014. – 487 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 32.)

6. Там же. – С. 399.

7. Там же. – С. 260–261.

8. Там же. – С. 244–245.

9. Там же. – С. 388–389.

Г. Т. Бакиева, А. М. Тимофеева

ЛИНГВОСТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРОК СИБИРСКИХ ТАТАР

Значительный пласт языка любого народа составляют пословицы и поговорки – короткие ритмичные по форме, грамматически и логически законченные, меткие искрометные изречения. Созданные далекими предками, они содержат в себе поучительный смысл, отражают культурные основы, мировоззрение народа, утверждая или отрицая некие непреложные для него истины.

Устное народное творчество сибирских татар давно привлекает внимание исследователей. В этнографической литературе довольно подробно изучены предания, легенды, сказания, эпические произведения (дастаны), а также музыкальный фольклор (песни, байты, песни, мунаджаты, такмаки (частушки) сибирских татар. В последние годы были опубликованы сборники по фольклору сибирских татар. Несмотря на то, что пословицы и поговорки являются одним из наиболее популярных жанров фольклора сибирских татар, они были практически обделены вниманием исследователей.

В докладе предпринята попытка провести лингвостилистический анализ пословиц и поговорок сибирских татар. Источником исследования послужили около пятисот пословиц и поговорок сибирских татар, собранных и опубликованных историком и этнографом Г.Т. Бакиевой. Материал был собран в ходе многолетних экспедиционных выездов в места компактного проживания сибирских татар на юге Тюменской области. Пословицы и поговорки записывались в том виде, как они звучат в живой речи носителей, тем самым, были сохранены фонетические, лексические, грамматические особенности народно-разговорного языка. Каждая сибирско-татарская пословица и поговорка сопровождается подстрочным переводом, пояснением [1].

Какие объекты были значимы для сибирских татар, какие образы были в их сознании, какими меткими словами оценивали они всё, что было частью их жизни? Результаты исследования показали, наиболее частотны объекты, образующие группы представителей животного мира и частей тела человека. Подробнее рассмотрим примеры, относящиеся к этим группам.

Повседневная жизнь человека всегда была тесно связана с животным миром, поэтому люди издревле соотносили себя с отдельными представителями мира животных. В исследуемом материале выявлено 75 пословиц и поговорок, содержащих в своём составе упоминание животного, птицы, рыбы, насекомого

или земноводного. Семантический анализ показал, что практически все пословицы и поговорки с зоонимическим компонентом антропоцентричны, особое внимание в них уделяется нравственным, психологическим, ментальным, физическим характеристикам человека, его социальному положению, поведению, системе его жизненных ценностей. Семантически исследуемые пословицы и поговорки можно условно разделить на четыре тематические группы: 1) поведение человека; 2) черты и качества характера человека; 3) жизненные ценности и жизненные нормы; 4) отношения между людьми.

Рассмотрим примеры пословиц и поговорок с зоонимами с точки зрения их лингвостилистических особенностей. Чаще всего сибирские татары проводили аналогии между человеком и конем (лошадью, кобылой), что связано с огромной значимостью этого животного для жизни татарского населения в Сибири: на коне пахали, на нём возили, конь – неременный участник национальных праздников и гуляний. О человеческой несостоятельности говорится в следующей пословице: *Йаман ат тайга йэрер, аскын ир малайга йэрер* – (Плохой конь за жеребенком идет, подлый человек ведет себя, как ребенок). В данном тексте проводится сопоставление: *плохой конь – жеребёнок, подлый человек – ребёнок*. Эпитеты «плохой» (*йаман*), «подлый» (*аскын*) в данном контексте синонимичны, в целом речь идет о незрелом поведении человека. Понять это помогает метафорическое сравнение плохого коня с несмышленным детенышем (*жеребёнок*), а также сравнительный оборот «как ребёнок» во второй части пословицы. Повтор лексемы «*йэрер*» (будет следовать), четкая ритмическая организация текста, элементы рифмы «*тайга*» – «*малайга*» делают пословицу яркой и запоминающейся.

Лексемы «конь» (*ат*) и «кобыла» (*пия*) используются сибирскими татарами для описания и других качеств, черт характера человека, например: *Ары китсэ ат, пире килсэ пия* – (Вдалеке – конь, ближе подходит – кобыла). Данную пословицу употребляют, когда говорят о лицемерном человеке. Противопоставление «конь» – «кобыла» в данном тексте – это метафорическое сравнение общественной роли мужчины и женщины. В традиционном мировоззрении сибирских татар мужчина – глава, он несёт бремя ответственности за все дела общины, роль женщины в обществе менее значима, её функции ограничиваются пределами семьи. Антонимичные пары лексем «*китсэ*» – «*килсэ*», «*вдалеке*» – «*ближе*» – комплекс

этих синтаксических и стилистических средств направлен на создание противоречивого образа человека. Характер лицемерного человека виден не сразу, он раскрывается с ходом времени, причём с неприглядной стороны. Принимая во внимание, что лексема «*конь*» в данной поговорке имеет положительную коннотацию, а «*кобыла*» – отрицательную, в целом текст, безусловно, несет в себе негативную эмоциональную оценку.

Для характеристики поведения человека, склонного совершать необдуманно быстрые поступки, в сибирско-татарском языке есть прекрасная поговорка: «*Тоумаган тай пелән туйга парган*» – (На свадьбу пошел с не родившимся конем). В русском языке есть сходная по значению поговорка: «Не говори «гоп», пока не перескочишь», имеющая форму наставления, предупреждения не рассказывать никому о том, чего ещё нет. Синтаксическая особенность данного текста помогает усилить его смысл – не сделал, уже похвастался сделанным, слово оказалось быстрее дела. На семантическом уровне лексема «*конь*» несёт значение важности того действия, о котором не следует сообщать заранее, данная поговорка очень иронична, она звучит, как насмешка.

Одно из положений жизненного кодекса законов мужчины прописаны народом в следующей поговорке: «*Атның алашасы, хатынның аламасы иргә оят килтерер*» – (Конь низкий и женщина скверная – позор мужчине). В тексте нет действия, он носит декларативный характер, имея вид непререкаемой истины. Перечисление объектов с определёнными качествами (конь – низкий, женщина – скверная) в левой части поговорки, повтор инверсивного рисунка в двух словосочетаниях усиливает выразительность текста, этому также способствует их ритмический рисунок и рифмованность: «*Атның алашасы, хатынның аламасы*».

Нормы взаимоотношений внутри семьи прописаны сибирскими татарами в ряде поговорок с ключевой лексемой «*конь* (лошадь)». О том, что общее дело мирит родных людей, не даёт их ссоре затянуться, говорится в поговорке: «*Әкә- эне талашыр, атка менсә – ярашыр*» – (Братья ссорятся, на коня сядут – помирятся). О том, как следует относиться к новому члену семьи, узнаём из поговорки: «*Ай тормый – атыңны, ел тормай киленне мактама*» – (Не хвали коня, не прожившего месяц, сноху, не прожившую год). О возможных изменениях в отношениях между матерью и повзрослевшим сыном, когда матери приходится туго по мере взросления сына, подмечено в поговорке: «*Паласы атқа менәте, инәсе потын кысаты*» – (Сын на лошадь взбирается – мать ноги поджимает). Рассмотрим поговорку, определяющую отношения между женой и мужем, женщиной и женщиной: «*Ат айланыр, айланыр, казыгына пәйләнер*» (Конь покрутится – покрутится, и привяжется). По мнению информантов, употребляют эту поговорку в значении «мужчина хоть и загуляет, а домой вернется». Следует отметить, что сибирско-татарская семья в прошлом строилась на патриархальных отношениях, главным в семье

был муж, отец. В данной поговорке находит отражение отношение народа к ещё одной грани жизни – неверности мужчины, предполагающее терпеливое отношение женщины к мужским слабостям. Повтор лексем «*айланыр*» служит для создания ощущения неприятия неоднократных проступков со стороны мужа, вызывающих раздражение жены.

Меньшее количество поговорок и поговорок в исследуемом материале имеют в качестве ключевой лексемы упоминание других представителей животного мира (собака – 14 примеров, корова / теленок / бык – 7, скот / скотина – 3, животное – 2, верблюд – 3, ишак – 1, волк / волчонок – 2, медведь – 1, лось – 1, лев – 1, заяц – 1, птица – 2, ворон / ворона – 2, курица / цыпленок – 2, утка – 1, соловей – 1, гусь – 1, журавль – 1, орел – 1, сова – 1, змея – 2, щука – 1, черви – 1, тля – 1, вошь – 1). Рассмотрим некоторые из этих примеров.

Обобщающий характер носит поговорка с ключевой лексемой «*собака*» (*эт*): «*Эт симерсә – ийәсен тешләр*» – (Когда собака жиреет, хозяина кусает). Значение обычности, вневременности такого явления (поведение человека меняется по мере изменения его жизненного статуса) передается с помощью определенного синтаксического построения данной поговорки, это обобщенно-личное предложение с глаголом – сказуемым в форме настоящего времени: «*жиреет*», «*кусает*».

Об одном из правил поведения человека, о некой жизненной норме говорится в поговорке: «*Өч көн кунак, өч көннән суң – эт*» – (Три дня – гость, после – собака). Лексема «*собака*», употребленная в метафорическом смысле, имеет в данном тексте отрицательную коннотацию, она характеризует поведение нежелательного человека, помогая дать оценку конкретной жизненной ситуации, а противопоставление «*кунак*» – «*эт*» (*гость* – *собака*) заключает в себе эмоциональный образ желательного или нежелательного поведения человека.

Явление противопоставления в поговорках и поговорках – нередкий способ дать объяснение жизненным обстоятельствам средствами антонимии: «*Ана сәте пелән кермәгән, тана сәте пелән кермәс*» – (Что не получил с молоком матери, не получишь с молоком коровы). Данная поговорка представляет собой общее суждение о ценности роли матери в воспитании ребенка. Здесь используются антонимичные лексемы «*мать* – *корова*» (*инә* - *сыер*). Повтор словосочетания «*сәте пелән*» (*с молоком*) усиливает смысл данного высказывания, подчеркивая мысль о важности правильного воспитания в семье.

Интересно использование в татарской поговорке лексемы «*верблюд*». Известно, что через Сибирь в прошлом проходили торговые пути, караваны коней и верблюдов останавливались для отдыха и торговли по пути следования в Омске, Семипалатинске. Для коренного сибирско-татарского населения верблюд представлялся невиданной роскошью, этот опыт отразился, например, в такой поговорке: «*Төйә тә пулак, төймә тә пулак*» – (И верблюд подарок, и пуговица подарок). В русском языке есть поговорка с подобным смыслом: «Не дорог подарок, а дорого внимание».

Всё в этой поговорке нацелено на передачу смысла о равноценности двух подарков, в первую очередь, синтаксическое построение: две совершенно идентичные по структуре фразы, состоящие из союза «тә» и двух существительных. Повтор союза «тә» и существительного «пулак» (подарок) используется для усиления основной мысли текста. На уровне одного однотипного фонетически, лексически, синтаксически организованного высказывания антонимичная пара «тәйә – тәймә» (верблюд-пуговица) не выглядит чересчур антагонистично, поскольку сибирско-татарские лексемы похожи фонетически; обе они двусложны, что, безусловно, помогло создать яркую, запоминающуюся с первого раза поговорку.

Обратимся к примерам, в которых ключевой лексемой выступает та или иная часть тела человека, таких пословиц и поговорок в исследуемом материале – 63, это 16% от всего объёма имеющего материала. Наиболее частыми соматическими компонентами сибирско-татарских пословиц и поговорок – это сердце (йөрәк), душа (йән), рука (руки), глаза, язык, рот. Реже в пословицах и поговорках встречаются названия других частей тела человека.

Ниже рассмотрим пословицы и поговорки с некоторыми из указанных лексем. Сердце – важный орган, без него жизнь человека невозможна, поэтому пословицы и поговорки с этой ключевой лексемой относятся к самым разным тематическим группам: чувства, поведение человека, взаимоотношения между людьми, жизненные нормы, ценности. Рассмотрим пример: «Куңел күсе курмәсә, маңлай күсе батак тишеге» (если сердце молчит, то глаза слепы). Грамматическая организация текста помогает выделить мысль о большей значимости сердца, души, чувств по отношению к глазам, зрению. Достижению той же цели способствует антонимичная для данного контекста пара лексем «сердце» – «глаза» (йөрәк – күс).

Говоря о чувствах, сибирские татары могли сопоставлять их глубину, используя антонимичную пару лексем «подол» – «сердце» (итәк- йөрәк): «Ир кайгысы – итәктә, пала кайгысы – йөрәктә» – (Горе по мужу – до подола, горе по ребёнку – в сердце). Как и в предыдущем примере, текст данной пословицы представляет собой типичную для пословиц двухчастную структуру, с опущенным сказуемым. Отсутствие действия привлекает внимание к характеру чувств женщины, потерявшей близкого человека. Повтор существительного в роли подлежащего «кайгысы» (кайгы- горе, сы – суффикс) в начале каждой части говорит о характере переживаний, а две пары антонимов «ир – пала» (муж-ребенок), «итәктә – йөрәктә» (до подола- в сердце) создают ощущение невозможности сопоставления силы чувств женщины в разных жизненных ситуациях. Почему в паре со словом «йөрәктә» находится лексема «итәктә»? Видимо, в данном случае можно говорить о разной значимости в народном понимании таких органов, частей тела, как «сердце» и «ноги». Горе по умершему мужу затронет только ступни – нижнюю часть ног («до подола»), что ещё можно пережить, тогда как, горе по умершему ребёнку разобьет сердце матери.

Ещё одна часть тела человека, часто являющаяся компонентом пословиц и поговорок сибирских татар – рука, руки (9 примеров), также встречается упоминание пальца (3 примера), ногтя (1), локтя (1). Приведём пример: «Каракнын кулы ак, йөрәге кара» – (У вора руки белые, сердце черное). Данная пословица представляет собой метафорическое суждение о нравственных ценностях человека. Руки – это то, что на виду, сердце – это подлинная суть человека. Противопоставление внешней красоты («белые руки») и внутренней испорченности («чёрная душа») на синтаксическом уровне представлено простым предложением с опущенным сказуемым, парой однородных дополнений «кулы – йөрәге» (руки – сердце) и парой однородных определений «ак – кара» (белый – чёрный). Использование двух пар антонимов способствует усилению смысла данного текста. Интересно, что в составе лексемы «каракнын» («у вора») имеется корень кара (чёрный), такой повтор помогает выразить резко отрицательное отношение народа к такому явлению, как воровство.

Интересна поговорка «Тырнак астыннан кер эстәр» – (Под ногтями грязь ищет). Ключевой лексемой в данном случае выступает лексема «ноготь» (тырнак). Как и множество других пословиц и поговорок, данный текст имеет два плана – буквальный и переносный; эта поговорка используется в речи, когда говорят о придиричивом, дотошном человеке.

Нередко ключевым компонентом пословиц и поговорок сибирских татар является лексема «кус» («глаз», «глаза»), в исследуемом материале выявлено 9 примеров. Об определённых нормах поведения человека в обществе говорится в пословице: «Кусең ачык пулсың, койрыгың явык пулсың» – (Глаза пусть открыты будут, а хвост подобран). Данная пословица имеет форму наставления. В тексте иносказательно звучит совет внимательно следить за своим поведением, наблюдать за тем, как ведут себя другие, стараться не совершить какой-либо промах. Поведение человека аллегорически сравнивается с поведением животного, у которого в минуту опасности или неуверенности в себе, хвост прижат. Повтор лексемы «пулсың» (пусть будет) в конце каждой части пословицы, а также рифма «ачык – явык» делает данный текст ярким и экспрессивным.

Поговорка «Кусенә цуп тә тимәс» – (В глаз и щепка не попадёт) даёт характеристику высоко нравственного человека, репутация которого настолько безупречна, что никакая грязь к нему не пристанет.

В ряде пословиц и поговорок употребляются ключевые лексемы «язык» и «рот» (тел, аус), восемь и семь примеров, соответственно. Следующая поговорка сообщает, что человек может быть разным в различных жизненных ситуациях: «Мактаган та тел, мактанган та тел» (Язык и хвалит, и хвастается). Текст поговорки помогает создать ощущение того, что описывается лишь одно из жизненных явлений. Однородные сказуемые «мактаган – мактанган» антонимичны в данном контексте, но их созвучность, а также повтор лексемы «тел» подкрепляет общий

смысл поговорки, придаёт ей яркость и выразительность.

В следующей пословице язык противопоставляется душе, внутреннему «я» человека: «*Әйтсәм – телем көя, әйтмәсәм – эцем көя*» – (Скажу – язык горит, не скажу – внутри (душа) горит). Повтор глагола «*көя*» (*горит*) помогает подчеркнуть силу чувств, переживаний человека, которому нужно сделать выбор, а привлечение двух пар антонимов «*әйтсәм – әйтмәсәм*» (*скажу – не скажу*) и «*телем – эцем*» (*язык – внутри*) направлено на то, чтобы как можно ярче выразить глубину противоречивых чувств человека. Фонетически и ритмически данная пословица так хорошо организована, что легко произносится и тут же запоминается.

Приведем пример с ключевой лексемой «рот» (*аус*): «*Алма пеш, аусыма төш*» – (Яблоко созреет да в рот упадет). Данная поговорка употребляется для характеристики ленивых людей, которые только того и ждут, что дело сделается само собой. Яблоко наде-

ляется способностью контролировать процесс своего роста и траекторию падения, что создаёт ироничное звучание данного текста. Повтор согласных звуков «*м*», «*ш*», а также гласной «*а*» организует текст поговорки на фонетическом уровне, добавляя красочности и выразительности.

Подводя итог, отметим, что в пословицах и поговорках сибирских татар отражается эмоциональное и интонационное богатство разговорной речи. Пословица у сибирских татар ритмична, в ее построении часто участвует рифма. По композиции большинство пословиц у сибирских татар двучленные. Пословицы и поговорки сибирских татар образны, что создается посредством метафор, сравнений, а также фонетическими, лексическими и синтаксическими средствами (антонимы, аллитерация, ассонанс, антитеза). Образы животных в пословицах используются для обозначения людей, их взаимоотношений, поведения, а соматические компоненты – для выражения чувств, этических норм, ценностей.

ПРИМЕЧАНИЕ

1. Пословицы и поговорки сибирских татар / сост. Г.Т. Бакиева. – Тобольск, 2016. – 76 с.; Словарь народно-

разговорной лексики сибирских татар / сост. и ред. Г.Т. Бакиева. – Тобольск, 2016. – 280 с.

Б. А. Бичеев

«ИСТОРИЯ УНЕКЕР ТОРЛИКТУ ХАНА»: ТРАНСФОРМАЦИЯ ПИСЬМЕННОГО ТЕКСТА В УСТНУЮ ФОРМУ

Одним из произведений старописьменной калмыцкой литературы, получившим широкое распространение не только в письменной, но и в устной форме, является «История Унекер Торлиktу хана» («*Ünekēr Törölkitü xāni tuuji orošibo*») [1]. Известно шесть устных вариантов этого произведения в калмыцком фольклоре [2]. В фольклоре калмыков Китая этот сказочный сюжет известен под разными названиями «*Ünengkü Törölkitü xān*» [3], «*Ünengker Törölkitü xān*», «*Ünenmkei Törölkitü xān*», «*Yeke tergen xān*», «*Ayu čiken Abxai ceseq*», «*Oyu čiken Abxai ceseq inu üliget*» [4].

В связи с широким распространением письменной и устной версии этого произведения определенный интерес вызывает процесс трансформации письменного текста в устную форму. Для анализа этого перехода письменного повествования в устную форму рассмотрим структуру и содержание калмыцкой сказки «Умке Торилту хан» («*Үмкә Төрлт хан*»). Но прежде, необходимо в общих чертах обозначить жанровые, структурные и композиционные особенности письменного текста.

«История Унекер Торлиktу хана» относится к повествовательному жанру калмыцкой старописьменной литературы и представляет собой прозаопоэтический текст, одним из действующих лиц которого является Будда Шакьямуни. В зависимости от характера его участия в описываемых событиях такие тексты в буддийской литературе принято делить на джатаки (санскр. *jātaka*, букв. «рождённый»; тиб. *skyes*

rabs; калм. *törliyin üye*) и авадамы (санскр. *avadana*, тиб. *rtogs brjod*). Джатаки – это повествования, в которых Будда выступает активным действующим лицом рассказов о прошлом и является участником нынешних событий, послуживших поводом для таких историй. Связывая события настоящего и прошлого, повествование устанавливает причинно-следственную связь между самим Буддой и лицами, фигурирующими в поведанных им историях. В авадамах он лишь демонстрирует окружающим прямую причинно-следственную связь между событиями далекого прошлого и настоящего. Сам же он непосредственно-го отношения к этим событиям не имеет.

В буддийской литературе также известны трансформированные джатаки и авадамы в сказочной форме, восхваляющие ценность учения и пользу от соблюдения буддийских морально-этических норм. В их содержании естественно сочетаются поучительность с увлекательным сказочным сюжетом.

Тексты трансформированных джатак и авадамы в фиксированной литературной форме состоят из обрамления (вводная и заключительная части) и основного повествования (сказочный сюжет). В краткой вводной части раскрываются конкретные обстоятельства, при которых произошло данное событие в жизни Будды, основную часть составляет увлекательный сказочный сюжет, поведанный Буддой; в краткой заключительной части Будда раскрывает причинно-следственную связь между событиями нынешнего и прошлого. Такая структура, состоящая из краткого

обрамления и обширной основной части, вполне логична, поскольку обрамляющая и основная части текста связаны общей темой религиозной проповеди [5]. В традиции буддизма принято рассматривать такие произведения как одну из форм проповеди учения.

В ходе развития письменной традиции и сильного влияния устной традиции некоторые элементы структуры трансформированных джатак и авадан утрачивались. Непосредственно сохранялась только основная часть. Именно к таким трансформированным текстам относится «История Унекер Торлику хана». Во-первых, в основной части повествования, основанного на фольклорном мотиве «злая мачеха», действительно возносится ценность учения и морально-этических норм буддизма. Из содержания текста становится очевидным, что Будда не является активным действующим лицом непосредственных событий прошлого. Он лишь повествует об одном из прошлых перерождений бодхисаттвы Авалокитешвары и объясняет в заключительной части обрамления прямую причинно-следственную связь между нынешними событиями и событиями далекого прошлого.

В этом достаточно большом по объему повествовании, состоящем из обрамления и четырех глав основного содержания, Будда поведал о том, как злые силы в образе ведьм-шулмусок привели в упадок некогда процветавшее государство Унекер Торлику хана вследствие его привязанности к чувственному миру. В краткой вступительной части произведения раскрываются обстоятельства, при которых Будда поведал сюжет, изложенный им в основной части. Первая глава начинается с описания благоденствующей страны и завершается бегством малолетних детей хана в далекую страну Шанхала. Вторая глава посвящена описанию долгого пути двух юных героев и их благополучному прибытию в страну Шанхала. Основное событие третьей главы – женитьба повзрослевшего за время пребывания на чужбине принца на младшей сестре правителя Шанхалы и женитьба ее брата на старшей сестре главного героя повествования. В последней четвертой главе повествуется о том, как главный герой, вернувшись в родную страну, убивает ведьму-шулмуску и освобождает своего отца хана, а затем вместе с многочисленными подданными перекочевывает в страну Шанхала. Эта четвертая глава завершается заключительной частью обрамления, состоящей из единственной фразы Будды о том, что в образе сына Унекер Торлику хана, ради блага всех живых существ, переродился бодхисаттва Авалокитешвара.

В ходе трансформации письменного текста в устную форму обрамление (вводное и заключительное) утратилось. Непосредственно сохранилась только основная часть. Повествование обрело форму обычной сказки. Существованию произведения в двух противоположных, но в тоже время и взаимозависимых системах способствовало не только сочетание поучительности с увлекательным содержанием гармонично сведенными в пространстве буддийского текста строго структурированной формой произведения, но и рядом других факторов книжной традиции калмыков.

Как известно, письменные тексты в книжной культуре монгольских народов в большей части не читались, а слушались. Любители книжной словесности не только читали полюбившиеся им произведения, но и знакомили с их содержанием окружающих. При этом наиболее известные письменные произведения заучивались и практически не читались, а декламировались. А.Г. Потанин пишет, что хорошо знавший монгольское письмо известный сказитель Сарисын, учитель знаменитого западномонгольского сказителя Парчина, исполнял текст произведения «История Багамай хатун» «под аккомпанемент хура, струнного инструмента» [6]. Даже при беглом взгляде на содержание устной версии текста видно, что оно практически идентично письменной версии повести [7].

Однако сказитель Сарисын – явление уникальное, а большинство любителей книжной словесности не были сказителями. Тем не менее, имея даже самое общее представление о сказительской традиции калмыков, можно предположить, что и чтение (практически декламация, поскольку текст был хорошо знаком) произведения попутно сопровождалось комментариями того или иного эпизода, имеющего непосредственное отношение к читаемому тексту. Широко распространенные литературные произведения популярного характера обретали форму близкую к разговорной речи, но, тем не менее, существующая письменная традиция, продолжала удерживать их в рамках своего пространства. Ярким свидетельством такого явления является устная версия «Истории Унекер Торлику хана».

В содержании калмыцкого варианта сказки «Умке Торилту хан» сохранился один из комментариев, который имеет лишь опосредованное отношение к основному сюжету, но непосредственно связан с традицией чтения (слушания) книжных текстов. В конце текста сказки есть одно интересное добавление от сказителя, в котором говорится, что человеку, желающему набраться разума, необходимо прослушать «Историю Унекер Торлику хана», а желающему прослезиться – прослушать «Историю Усень Дебескерту хана» [8]. При этом сказитель отмечает, что слышал эту сказку в детстве от старца по имени Ангарык. На момент записи текста сказки в 1964–1965 гг. сказителю Санджи Манджикову было 73 года. Таким образом, текст этой сказки отражает состояние сказительской традиции конца XIX в., когда еще была жива традиция чтения (слушания) книжных текстов.

Упомянутая в содержании сказки «История Усень Дебескерту хана» представляет собой другое популярное произведение калмыцкой старописьменной литературы жанра поучений. Известны и устные сказания об Усень Дебескерту хане [9]. Появление этого комментария в содержании сказки связано, во-первых, с пробуждением интереса слушателей к определенному литературному произведению, во-вторых, стремление сохранить их главное назначение – закрепить в сознании простых верующих морально-этические нормы буддийского учения. Несмотря на то, что в сказке в отличие от письменного текста отсутствуют явные религиозные установки,

тем не менее, в них имманентно присутствуют базовые идеологемы, которые лежат в основе представлений каждого верующего – воздаяние и обретение благого рождения. Поэтому, по словам сказителя, чтобы «набраться разума» (т.е. прослушать религиозное наставление), необходимо прослушать «Историю Унекер Торлику хана», а чтобы «прослезиться» от благоговения перед ценностью учения, необходимо прослушать «Историю Усень Дебескерту хана».

В экспозиции как письменного, так и устного вариантов восхваляется страна хана Умке Торилту хана (в письменном тексте – Унекер Торлику). Вполне естественно, что каждая редакция текста делает это органичными для ее традиции средствами. В письменном тексте – это центральное княжество Индии, в котором Унекер Торлику хан вместе с бесчисленным количеством своих подданных живет в мире и благоденствии, поскольку находится под защитой Трех драгоценностей буддизма [10]. В устном варианте – это некое благоденствующее эпическое государство.

Дальнейшее развитие сюжета связано с описанием сборища нечистой силы. Пять сотен ведьм-шулмусок, собравшись на совет, решают разрушить благополучие страны. Для исполнения задуманного, они отправляют в страну Умке Торилту хана младшую из ведьм-шулмусок, наделив ее своими злыми чарами. Молодая ведьма-шулмуска насылает смертельную болезнь на мудрую жену правителя, когда та выходит по надобности в предзакатный час. В этой части устного повествования присутствует еще один комментарий рассказчика, который объясняет народное представление о том, что человек, нарушивший запрет и вышедший за порог дома во внеурочное время без головного убора и расстегнутым воротом, может подвергнуться болезни, насланной нечистой силой [11].

Основные персонажи письменного и устного вариантов текста: правитель страны Унекер Торлику хан (в устной версии Умке Торилту хан); его супруга Буяни Белгин Герел (в устной версии Цаган Тенгерин окон); их дети – принц Оюн Чикиту (в устной версии Аю Чикте) и принцесса Эрдени Абахай Цецек (в устной версии Авха Цецек Окон); воплощение пяти зол ведьма-шулмуска Алала Панка (в устной версии Алала Бембег шулум); глава шеститысячного собрания чиновников Аялгу (в устной версии Аюка тушимел).

Дальнейший сюжет устной и письменной версий связан с последовательным развертыванием мотива «злая мачеха», состоящего из кумулятивной цепи событий: болезнь и смерть ханши – женитьба хана на шулмуске, принявшей облик дочери пастуха – мнимая болезнь мачехи-шулмуски – требование умертвить ханских детей для извлечения их сердец – спасение детей – долгий путь и благополучное прибытие в другую страну – женитьба и возвращение повзрослевшего героя – уничтожение мачехи-шулмуски – освобождение отца и подданных – перекочевка в Шамбалу.

С женитьбой хана на ведьме-шулмуске, принявшей облик дочери простого пастуха, начинается сле-

дующий этап развития сюжета письменной и устной версий. В содержании эпизода «требование умертвить ханских детей для извлечения их сердец» как в устном, так и в письменном варианте появляется умершая мать детей, которая помогает своим детям в опасной для их жизни ситуации. Первое ее появление в письменном и устном текстах происходит в тот момент, когда детей собираются умертвить, чтобы вынуть их сердца, для лечения мнимо больной мачехи-шулмуски.

В письменном тексте эпизод «долгий путь и благополучное прибытие в другую страну» развернут до размера главы, в котором есть стихотворные благопожелания, молитвы, описание переносимых детьми страданий. В устной версии описание долгого пути и пережитых героями страданий занимает всего два абзаца. Несмотря на краткое изложение этого события, в сказке сохранились элементы из прежней письменной формы, связанные с религиозным наполнением ее содержания. Во время долгого пути в другую страну, когда заканчивается пища, дети, как советовал им старший чиновник, находят места бывших стоянок и, раскопав землю, где находился жертвенный костер, выкапывают остатки масла и жира. Здесь сохранился эпизод, повествующий о том, что сестра героя, несмотря на недостаток еды, совершила традиционное подношение пищей Будде и Трех драгоценностям [12].

В содержании устной версии есть еще два эпизода, в которых сохранились элементы письменного текста в процессе его трансформации в устную форму. Первый из них, по всей видимости, связан с древним обычаем «умерщвления стариков», отзвуки которого сохранились в фольклоре многих народов [13]. В эпизоде «уничтожение мачехи-шулмуски» герой повествования, прежде чем убить ее, просит разрешения у отца. Поскольку отец под влиянием злых чар находится в полуживом состоянии, то в устном варианте герой произносит свою просьбу вслух и сам же дает положительный ответ. В других устных вариантах этой сказки герой кладет ханскую тиару (одежду) на престол и трижды просит разрешения убить мачеху-шулмуску. Затем одевает ханскую тиару (одежду) на себя, садится на ханский престол и трижды дает положительный ответ себе на свою же просьбу.

Второй эпизод связан с «перекочевкой в Шамбалу» (Шанхалу в письменном тексте). В устном варианте, причины откочевки из родной страны объясняются тем, что земля стала непригодной вследствие пагубного воздействия на нее яда шулмуски [14]. В письменном варианте причиной откочевки назван тот факт, что принц Оюн Чикету стал правителем страны Шанхала и подданные отправляются в путь за своим правителем.

Таким образом, сосуществующие в двух противоположных, но в тоже время тесно взаимосвязанных художественных системах произведения продолжают сохранять в своем содержании некоторые общие черты. «История Унекер Торлику хана» с одной стороны представляет собой литературное произведение, с другой – образец устного народного творчества и

в то же время является одной из форм религиозной проповеди.

Из анализа содержания текстов «Истории Унекер Торлику хана» и сказки «Үмкэ Төрлт хан» удалось выявить некоторое представление о процессе перехода письменной формы произведения в устную. Отправным этапом этого процесса является внутреннее тяготение письменного текста к своей изначальной устной форме. Основная часть текста, представляющая собой сказочный сюжет на мотив «злая мачеха», искусственно оформленная в письменную форму,

продолжала сохранять в себе все функции устной сказки. Любители книжной словесности прошлого при чтении (декламации) письменного текста сопровождали его устными комментариями, которые закреплялись в сознании слушающих и способствовали утрате элементов «книжности». Однако в устном тексте сохраняются некоторые элементы письменной формы, которые придают ему своеобразие, отличающее его от других фольклорных текстов на мотив «злая мачеха».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Сазыкин, А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения АН СССР: В 3 т. – М., 1988. –Т. 1. –507 с.; *Galdan Do. Ünenker törölkötü sayin хаҗан-у тувүҗи орошiba. Šinjijang-un arada-un keblel-un хогүи-а*, 2013. – 296 х.; *Gerelmaa G. Brief Catalogy of oirat manuscripts kept by Institute of language and literature bu Gerelmaa Guruuchin. Ulaanbaatar, 2005. – 270 с.*

2. *Горяева, Б.Б.* Калмыцкая волшебная сказка: сюжетный состав и поэтико-стилевая система. –Элиста, 2011. – 128 с.; Хальмг туульс. II боть. – Элт, 1968. – 264 х.

3. *Haan Tenggeri. Šinjijang-un arada-un keblel-un хогүи-а.* – 1986. –№ 4. – 128 х.

4. *Gerelmaa G. Brief Catalogy of oirat manuscripts kept by Institute of language and literature bu Gerelmaa Guruuchin. – Ulaanbaatar, 2005. – 270 с.*

5. *Бичеев, Б.А.* Функции обрамления буддийских притч // *KANT.* –2016. –№ 4. – С. 78–82.

6. *Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению ИРГО Г.Н. Потаниным. Вып. IV. Материалы этнографические.* – СПб., 1883. – С. 649.

7. *Бичеев, Б.А.* Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Багамай хатун»). Факсимиле рукописи. Исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарии Б. А. Бичеева. – Элиста, 2013. – С. 39.

8. Хальмг туульс. II боть. – Элт, 1968. – 247 х.

9. *Страхов, Н.Н.* Нынешнее состояние калмыцкого народа, с присовокуплением калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их веры, молитв, нравоучительной повести, сказки, пословиц и песни Савардин. – СПб., 1810. – 97 с.

10. Три драгоценности (санск. *triratna*; тиб. *dkon mchog gsum*; калм. *dödü ḡurban erdeni*) – Будда (санск. *buddha*; тиб. *sangs-rgyas*; ойр. *burxan*), Учение (санск. *dharma*; тиб. *chos*; ойр. *nom*) и община (санск. *saṅgha*; тиб. *dge-'dun*; ойр. *bursang huvaraq*).

11. Хальмг туульс. II боть. –Элт, 1968. – 247 х.

12. Там же. – С. 244.

13. *Кисляков Н.А.* О древнем обычае в фольклоре таджиков // *Фольклор и этнография.* – Л., 1970. – С. 70–82.

14. Хальмг туульс. II боть. – Элт, 1968. – 246 х.

В. Ю. Андылырова

СРАВНИТЕЛЬНО-СОПОСТАВИТЕЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ОБРАЗНОСТИ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ В ПРОИЗВЕДЕНИИ А. Е. КУЛАКОВСКОГО «СКУПОЙ БОГАЧ»

В данной работе объектом исследования являются фразеологические единицы с соматическим компонентом, использованные в произведении А.Е. Кулаковского «Скупой богач», и будет проведен сравнительный анализ якутского языка с алтайским.

Образность является одной из основных признаков художественного произведения, так как именно образность создает яркое представление о действующих лицах произведения в сознании читателя.

В произведении А.Е. Кулаковского «Скупой богач» описывается образ жизни, характер, внутренний и внешний мир, богатого, но очень скупого человека. Автором высмеиваются такие человеческие качества, как скупость, отсталость и нелюдимость. В лице данного героя показано реалистическое дореволюционное прошлое якутского народа.

Для создания образности и эмоциональности речи служат фразеологические единицы. Они необыкновенно богаты и разнообразны по своему составу, обладают большими стилистическими и прагматическими возможностями.

Фразеологические единицы с соматическим компонентом определяют характер человека. В произведении «Скупой богач» приведены фразеологические единицы с соматическим компонентом в следующих строках:

*Сабыылаах сарын,
Бүтэй өттүк,
Чой орой,
Муос тобук,
Килэҗир харах,
Килиэдэ сирэй,
Дьүлэй кун,
Ньүдү балай,
Улуу киһи!..–*

*Со спины укрыт
И с боков прикрыт,
Маленькая головка
На грязной шее торчит
Суставы костистые,
Глаза водянистые,
Лицо глуповатое,*

*Речь туповатая
Неграмотен, темен, не писарь, не чтец,
Вот каков богатый скупец.*

В данной работе приведен анализ фразеологических единиц с соматическим компонентом.

Плечо як. ‘сарын’, алт. ‘ийин’. В алтайском языке эта часть тела служит для ношения тяжести [1]. В якутском языке *плечо* характеризует надежного, чуткого человека: *санна сайабаас, өттүгэ үүттээх киһи* ‘человек, отзывчивый на нужды и просьбы других, чуткий человек’ [2]. В примере *сабыллаах сарын* (букв. ‘закрытое плечо’) *плечо* наряду с прилагательным *сабыллаах* ‘закрытый’ – описывает образ закрытого, нелюдимого, скрытого от всех человека.

Бедро, нога як. ‘өттүк’, ‘атах’, алт. ‘бут’. В алтайском языке *бут* ‘нога’ является средством передвижения человека, его активности. Закинутые ноги характеризуют пассивного, ленивого человека: *Јалку кижии эки будын артынын алар, / Эки колун тудунун алар* – ‘Ленивый человек ноги свои на спину закинет, / Обе руки свои сложит’. Здесь для образной характеристики лени послужила поза человека [3]. В якутском языке *нога* характеризует степень быстроты во фразеологической единице с соматическим компонентом *атах балай* ‘куда ноги несут’ и во фразеологической единице с соматическим компонентом невероятную радость *атаба сири билбэт* ‘сильно обрадоваться, быть в восторге’ [4]. Во фразеологическом словаре А.Г. Нелунова следующее определение: «Бүтэй өт-

түк/бүтэй киһи – 1) темный человек, неразвитый, мало видевший, мало знающий человек (Пекарский); 2) замкнутый человек» [5].

Макушка, темя як. ‘орой’, *голова* як. ‘ас’, алт. баш ‘голова’. Соматизм *баш* ‘голова’ в алтайском языке – это не просто «верхняя часть тела», но и инструмент, управляющий рассудком и мышлением, это воплощение человеческого духа, власти: *Јааш тужууп* – фразеологическая образность богато и разнообразно представлена как в якутском, так и в алтайском языках;

- в анализируемых языках соматические фразеологизмы *голова, глаза, лицо, нога, плечо* имеют одинаковые значения: они определяют, в основном, умного, надежного человека; а так же такие эмоциональные чувства как радость, печаль, грусть.

- проведенное нами исследование показало, что использование фразеологических единиц формируется концептом произведения, придавая экспрессию и эмоциональность при передаче образа героя.

- одной из важных функций фразеологических единиц с соматическим компонентом в произведении А.Е. Кулаковского является номинативно-экспрессивная.

Таким образом, по данным лексикографическим источникам фразеологические единицы с соматическим компонентом в якутском и алтайском языках по семантике, в целом, совпадают. Отличие в образности выявляются через фразеологические единицы с соматическим компонентом в контексте.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ойроткина, Н.Р. Соматический код культуры в пословицах и поговорках алтайцев // Сибирский филологический журнал. – 2011. – С. 11.
2. Нелунов, А.Г. Якутско-русский фразеологический словарь. – Новосибирск, 2002. – Т. 1. – С. 102.
3. Ойроткина, Н.Р. Указ. соч. – С. 11.
4. Нелунов, А.Г. Указ. соч. – Новосибирск, 1998. Т. 1. – С. 113–115.
5. Там же. – С. 148.
6. Ойроткина, Н.Р. Указ. соч. – С. 9–10.
7. Нелунов, А.Г. Указ. соч. – Новосибирск, 1998. Т. 1. – С. 127.

8. Нелунов, А.Г. Якутско-русский фразеологический словарь. – Новосибирск, 2002. Т. 1. – С. 368.
9. Ойроткина, Н.Р. Указ. соч. – С. 6.
10. Нелунов, А.Г. Якутско-русский фразеологический словарь. – Новосибирск, 1998. Т. 1. – С. 336.
11. Там же. – С. 340.
12. Там же. – С. 218.
13. Ойроткина, Н.Р. Указ. соч. – С. 10.
14. Нелунов, А.Г. Якутско-русский фразеологический словарь. – Новосибирск, 2002. Т. 1. – С. 123–125.
15. Там же. – С. 36.

Л. Х. Мухаметзянова

К ВОПРОСУ ТРАНСФОРМАЦИИ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ДРЕВНЕЛИТЕРАТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ ТЮРКОВ: ДВЕ РАЗНОВИДНОСТИ ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

В фольклоре ряда восточных и тюркоязычных народов эпос или дастан издавна играл роль катализатора и кода-определителя, отражающего уровень развития самого крупного жанра. Анализируя киргизскую эпопею «Манас», суть традиционного тюркского эпоса, вернее технику его импровизации и исполнения, В.М. Жирмунский описывает следующим образом: «Певцы-импровизаторы – не просто исполнители, но и творцы... Во время обучения своему искусству такой певец запоминает не связный текст, а как бы сценарий, сюжетную канву, известную последова-

тельность эпизодов и ситуаций, а также традиционные «общие места», эпические клише, (вроде богатырской скачки, описания битвы, похвалы оружию, коню и т. п.); в остальном он создает исполняемый им текст в процессе пения, варьируя его в соответствии с характером аудитории, иногда вводя в него те или иные новые подробности или даже эпизоды... В момент исполнения сказитель-импровизатор находится в состоянии особого творческого подъема, который происходит в результате его общения с аудиторией» [1]. Или вот как на примере казахского акына Джам-

була М. Ауэзов описывает жанр декламационно-песенного эпоса и образ чичана-импровизатора: «... Он воплощает в себе, на внешний взгляд, архаический вид синкретического искусства. В том, что поэтическое орудие его творчества – домбра – сопутствует его импровизации – песне, есть и элементы театрального действия» [2].

В живом эпосе находят полное воплощение все три грани жанра, характерные для народного эпоса – наличие акциональности, вербальности и присутствие текста. Следовательно, при определении жанра важным фактором является его музыкальное исполнение, а также то, что текст должен прозвучать непосредственно из уст исполнителя-сказителя. Считая исполнение произведением перед народной аудиторией важнейшей жанроопределяющей чертой, В. Я. Пропп пишет, что такая форма в героическом эпосе является решающим фактором: «У русских весь стихотворный фольклор поется. Изучать его вне связи с музыкой – значит понимать только половину дела. ... Не исключены случаи, когда музыкальное исполнение является решающим фактором для определения жанра. Так обстоит дело с классическим героическим эпосом: к нему относятся только такие произведения, которые поются» [3].

Эпос – синкретический жанр, который у многих народов совместно с импровизатором-сказителем представляет собой вербальное творчество, для которого характерно единство эпического текста и декламационно-напевное исполнение. Здесь еще нельзя не учитывать и восприятие выступления сказителя конкретной аудиторией, так как в определении жанра и этот фактор имеет довольно большое значение, живой эпический текст реализуется лишь при наличии слушателя, воспринимающего исполняемые сказителем слова и напев. Творчество чичана-импровизатора, доносящего эпос до народа – это одно из наследий дописьменной культуры. А записанный из уст сказителя текст – аутентично зафиксированное отражение эпического фольклора. Подобные вербальные тексты носят стихотворный, прозаический или смешанный характер. В поэтическом отношении в них доминирует народный стих, основанный на силлабике и прозе.

В творчестве импровизатора в зависимости от звучания звуков принято строить текст при помощи специального подбора слов. Взяв в основу сходство звуков, он исполняет текст, основываясь на этом приеме, и таким образом добивается благозвучия и фонетической гармоничности своего выступления. Пример такого аллитерационного (alliteratio – лат., звучание) стиха, начинающегося на определенный звук, находим в киргизском «Манасе»:

Баздышам тентушка соога ыргыткан,
Беежинге барса жол салган,
Баздышам беш жуз киши косшу алган.
Байбише калды сарайда,
Балдарын асар далайда.
Жоомокто сиздей кимде бар.
Саната Манас болбосо,
Сайганы сиздей кимде бар.
(Перевод:

Повелитель мой близким добычу дарил,
В Беджин путь проложил.
Повелитель мой пятьсот человек свиты имел.
Жена осталась вдовой в тереме,
Дети твои вырастут с трудом.
Казна твоя полна золота.
Кто, кроме Манаса в былине
Еще, как вы, отвагу явил,
Кто, кроме легендарного Манаса,
Так пикой разил врага) [4].

Тексты алтайского, якутского эпоса полностью основаны на использовании аллитерационного стиха. Чичан-жырау, иначе сказитель, опираясь на удобство произношения и добиваясь благозвучия, запоминания, выстраивает строки, начинающиеся на один и тот же звук, затем переходит к другому звуку:

Былыргы дьылым
Быстар мындаатын
Быдан ынараа өттүгэр,
Урукку дьылым
Охсууулах уоргатын
Оттой аннараа өттүгэр,
Ааспыт дьылым
Анысханнаах айдааннаах күнүн
Адъас анараа таһаатыгар...

Перевод:

За дальней далью
Конечной вершины
Древних моих лет,
Далеко по ту сторону
Хребта бранных
Давних моих лет,
Далеко за гранью
Буйных суетных дней
Канувших моих лет... [5]

Известно, что народный стих аллитерационного типа с древнейших времен широко распространен в фольклоре. В дастанном эпосе подобная фонетическая организация стиха использовалась для построения эпического текста с целью достижения отточенности смысла, придания тексту особой звуковой выразительности и была очень популярной формой передачи эпоса дописьменного периода. По этому поводу знаток тюркского стихосложения Х. Госман пишет: «Аллитерационный стих широко использовался в эпосе киргизов, казахов, каракалпаков, кумыков. Это естественно. Эпос народными жырау создавался устно и непосредственно исполнялся перед слушателями. Условия реализации эпоса требовали быстрого сосредоточения и импровизированного использования рифмованных строк, что почти невозможно совершить сиюминутно. Именно поэтому в эпосе народные певцы прибегали к аллитерационному стиху, как к самой подходящей системе стиха, где вовсе необязательно соблюдение равенства стихотворных строк и существование рифмы, все решает аллитерация, которая основана на созвучности звуков в начале строк» [6].

Таковы в своей основе эпос хакасов, шорцев, якутов, алтайцев, казахов, узбеков, каракалпаков, азербайджанцев, киргизов, туркмен, крымских и си-

бирских татар, башкир, а также бурят, монголов и др. народов. Случалось, что декламирование отдельных сказаний известными сказителями именно благодаря использованию аллитерации и основанного на тираду эпическому стиху растягивалось на месяцы [7]. Самыми архаичными формами эпических произведений традиционно-устного характера обладают такие тюркские народы, как алтайцы, шорцы, хакасы, тывинцы, якуты. Это – результат долгого проживания в условиях кочевой жизни, сравнительно поздний приход к земледелию, к городской культуре и письменной литературе, отдаленности от основного тюркского мира, находящегося под влиянием мусульманской цивилизации.

Как правило, народный эпос опирается на веками выработанный канонический стиль, характеризующийся импровизаторской формой творения, употреблением стандартных клише, эпическим типом стиха, построенным на многострофичную строфему-тираду, которая допускает отклонение от силлабики, спорадически обретая при этом аллитерационную форму [8]. Вместе с тем в отдельных сказаниях эпический стих время от времени чередуется с прозаическим изложением. В своем содержании «живой» эпос неплохо сохранил и ритуально-мифологическую функцию. Героические сказания, например, исполнялись при выезде на коллективную охоту, перед предстоящим сражением с врагом, во время общеплеменных молений и народных праздников и т. д. Но сегодня, за редким исключением, некогда обладавший ритуально-мифологическим контекстом и маги́ко-обрядовыми функциями эпос, под влиянием научно-технических достижений испытал существенные идейно-функциональные и структурные изменения. Тем не менее, и в наш век наблюдаются попытки восстановления отдельных архаичных традиций чичан-сказителей, по сей день живущих в генах некоторых народов. Речь идет о свободных от магии обрядах, практикуемых, например, у якутов, узбеков, казахов, каракалпаков, киргизов, башкир и др. народов, которые создали у себя школы сказительства и систематически проводят специальные состязания народных певцов-сказителей, и это проходит на правительственном уровне. А в Узбекистане даже предусмотрено знаменитым чичанам давать звание «Народный бахши Узбекистана» [9].

Территориальная, географическая разобщенность татар способствовала историческому формированию и развитию у разных этнических групп, компактно проживающих на разных территориях, тех или иных культурных традиций. Этот многовековой процесс хорошо прослеживается и на примере развития эпоса. В то время, когда татары Поволжья отдали предпочтение книжной разновидности, сибирские татары сказывали устные дастаны. Это неопровержимый факт, представляющий жанр эпоса в различных его разновидностях у одного и того же народа. Сравнительная активность у сибирских татар искусства сказительства в жанре дастан и использование народных приемов в создании и распространении эпоса – это явление общей закономерности, характерной для эпо-

са, характерного для живущих на бескрайних сибирских просторах алтайцев, шорцев, якутов, тывинцев, хакасов, бурят и др. народов, а также и казахов. Это – эхо и определенная часть наших общих традиций. Заслуживают внимания слова В.М. Жирмунского, который объясняет сохранение устно-эпических традиций у тюркоязычных народов Южной Сибири в архаической форме в непосредственной связи с их укладом жизни: «Еще недавно эти народы вели кочевой образ жизни охотников и скотоводов, были оторваны от более обширных тюркских народов и, за исключением тобольских татар, находились вне пределов мусульманской культуры» [10].

У якутов, тывинцев, хакасов, алтайских тюрков, бурят-монголов, народов Кавказа, в том числе карачаево-балкарцев и др. народов до последнего времени сохраняются традиции полунепевого или речитативного исполнения эпоса, сопровождаемая его игрой на музыкальных инструментах (кубыз, саз, чатхан, дутар, домбра, топшур, комус, кифара и др.). Такой вид творчества у этих и других народов использовался в контексте определенного издревле известного обряда или случая и аудитория слышала это из уст основного участника этого обряда – талантливого чичана. Например, известно исполнение «Манаса» и «Кобланды» перед киргизами и казахами, уходящими в поход, исполнение эпоса тывинцами и хакасами перед охотниками рода и племени, организованное в тайге.

Что касается творчества поволжских татар, нельзя не заметить то, что с давних времен наблюдается отделенность эпоса от обрядов. Напевное исполнение большого произведения перед народом в связи с каким-либо обрядом или крупным событием у казанских татар, как у киргизов и казахов, к примеру, не было. Если обратиться к истории, во время подготовки к обороне Казани, например, нигде документально не зафиксировано напевное исполнение эпос-дастанов чичанами-сказителями. В связи с этими событиями, основываясь на сведениях историков, мы знаем, что в то время здесь было принято лишь играть музыку без словесного сопровождения [11]. Этот факт напоминает о том, что уже в начале XVI в. у казанских татар не пользовалась популярностью устная разновидность эпоса.

Казанские татары – продолжатели традиций, сформировавшихся в Волжской Булгарии, позднее окрепших в составе Золотой Орды, затем Казанского ханства. В их быту, культуре достижения оседлых предшественников, разумеется, дали свои результаты. Традиции древних тюрков, попав на благодатную почву, продолжали естественное и успешное развитие, т. к. для этого была крепкая основа, передающаяся из поколения в поколение, готовность, мастерство, способности и положительные влияния. Качественную трансформацию фольклора и древней литературы относительно тюркского Ренессанса волжских булгар, Р.К. Ганиева объяснила следующим образом: «Начавшееся возрожденческое движение приводит к качественной трансформации фольклорных и древнелитературных традиций тюрков, восходящих к орхо-

но-енисейским памятникам, а также способствует восприятию булгарами греко-эллинистической философии и арабо-персидской ренессансной поэзии по законам восточной нормативной поэтики и эстетики» [12].

И, действительно, в целом обновленческий характер культуры, верность традициям, доставшимся от древних предков, оказали решающее влияние на крупный жанр фольклора казанских татар – на дастанный эпос. Формирование и закрепление книжной формы дастана в творчестве татар Средней Волги является логическим продолжением именно этих письменных литературно-культурных процессов.

Рожденный письменно эпос не ограничивается у татар только дастанами. К примеру, байты, в основе своей написанные шакирдами и грамотными муллами, в народе распространялись и в письменной, и в устной форме. На эту особенность еще в конце XIX в. обратили внимание К. Насыри и Н.Ф. Катанов. Последний писал: «По словам К. Насырова, сочинением байтов занимаются обыкновенно молодые люди, учащиеся или учившиеся в медресе, мусульманских средних школах, иногда и старцы, знакомые с мусульманскою ученостью» [13]. Неудивительно то, что творчество, рожденное в образованной среде, фиксировалось на письме. Действительно, довольно активная форма существования в народе байта и сегодня неотделима от традиции заносить текст на бумагу. Исходя из фольклорных экспедиций, организуемых Институтом языка, литературы и искусства Академии наук Татарстана в различные области, где проживают татары, известно, что информант, несмотря на хорошее знание текста, как правило, его всегда записывает на тетрадный лист. Следуя Н.Ф. Катанову, в нашем веке Ф.И. Урманчеев пишет: «Как бы то ни было, еще в начале века и в тридцатые годы было установлено, что байты создаются и распространяются как письменно, так и устно. Хотя учащиеся медресе сыграли большую роль в создании и популяризации байтов, следует иметь в виду и широкую распространенность образованности и грамотности среди татар Среднего Поволжья» [14].

Причин формирования эпоса в книжной форме немало. Разумеется, решающую роль играли стремление к образованию, к книге, уважение к печатному слову. Условия оседлой жизни и широкая сеть школ-медресе обеспечили возможность письменного творчества, переписывания и распространения объемных текстов. Поощряющий, пропагандирующий и последовательно внедряющий грамотность и книжную традицию ислам также оказал решающее влияние на эпическое творчество, исполняемое в устной форме, способствуя распространению в сфере духовной культуры и быта народа книжной разновидности эпоса. Бесспорно, дастан, обладающий определенной эстетикой, стихотворным исполнением, большим объемом, несущий в себе ту или иную идею, мог завоевать лишь подготовленную аудиторию и образованных читателей. Этот факт также не мог не повлиять на то, что предпочтение все более стало отдаваться письменно-книжному творчеству, не забывая при этом и о фольклорных традициях. Есть случаи, когда характерный для эпоса кочевых тюрков речитатив в книжных дастанах выполняет свои прежние функции: стихотворная часть эпоса напевно декламируется на дутаре и домбре. В некоторых редких источниках можно встретить обычной устного наговаривания кратких отрывков крупных произведений – сарына, тулгау, песни героя и др.

Итак, не вызывает споров то, что просвещение и грамотность, внедрение в сельский быт и культуру городских стандартов оказывали глубокое влияние не только на жанр дастанного эпоса, но и на некоторые другие фольклорные жанры, в том числе и на байты, влияя на национально-культурный менталитет, внесли важные изменения в процесс народного творчества. Проблема трансформации эпического наследия, тесно переплетенная с древней и средневековой восточной литературой, своими мифологическими и историческими корнями восходит в глубокую древность – к общетюркским эпическим корням и требует серьезного внимания.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Жирмунский, В.М.* Тюркский героический эпос. – Л., 1974. – С. 27–28.
2. *Ауэзов, М.* Собрание сочинений. В пяти томах. Т. 5. Литературно-критические и публицистические статьи 1936–1961 гг. Перевод с казахского. Сост. и примеч. Л. Ауэзовой. – М., 1975. – С. 24.
3. *Пропп, В.Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М., 1976. – С. 38–39.
4. *Ауэзов, М.* Собрание сочинений. В пяти томах. Т. 5. Литературно-критические и публицистические статьи 1936–1961 гг. Перевод с казахского. Сост. и примеч. Л. Ауэзовой. – М., 1975. – С. 393–394.
5. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск, 1996. – С. 76–77.
6. *Госман, Х.* Шигырь төзелеше. – Казан, 1975. – С. 45.
7. Курманбек. Жаныш. Байыш (эпос). – Фрунзе: Кыргызстан, 1970. – С. 5.

8. *Жирмунский, В.М.* Ритмико-синтаксический параллелизм как основа древнетюркского народного эпического стиха // Вопросы языкознания. – М., 1964. № 4. – С. 27–52.
9. Культура и искусство. URL: http://www.solvex.ru/article/?slug=kultura_i_iskusstvo (дата обращения: 19.01.2017).
10. *Жирмунский, В.М.* Указ. соч. – Л. – С. 18.
11. Опыт Казанской истории с древнейших и средних времен, соч. Петром Рычковым. СПб., 1767. – С. 125.
12. *Ганиева, Р.К.* Восточный Ренессанс и поэт Кул Гали. – Казань, 1988. – С. 76.
13. *Катанов, Н.Ф.* Исторические песни казанских татар. – Казань, 1899. – С. 3.
14. *Урманче, Ф.* Лиро-эпос татар Среднего Поволжья: Основные проблемы изучения байтов. – Казань, 2002. – С. 14.

ТУРКМЕНСКИЙ ТЁЗКА ЗНАМЕНИТОГО ГЕРОЯ ЛЬВА ТОЛСТОГО – ХАДЖИ-МУРАТ (И его современники в водовороте социальных потрясений своей эпохи)

В действительности его самого звали Ходжагелди (по-туркменски: Hojageldi), а его фамилия была Хаджимуратов (по-туркменски: Najumurat ogly). Но почти во всех русскоязычных архивных документах и периодической печати он числится просто как Хаджи-Мурат, что, прежде всего, было связано с широкой популярностью среди читателей, в том числе военных, одноименной горской повести Льва Николаевича Толстого, написанной им в конце 1890-х – начале 1900-х и опубликованной в 1912 г., после смерти писателя [1]. Во-вторых, этому в значительной степени способствовали и личные качества туркмена Ходжагелди Хаджимуратова, особенно его упорство и храбрость, проявленные в сражениях Первой мировой войны. И, наконец, в-третьих, его фамилия полностью соответствовала имени героя повести «Хаджи-Мурат» Л.Н. Толстого. Следуя уже установившейся в русскоязычных текстах традиции, ниже мы также сочли целесообразным продолжить именовать нашего героя Хаджи-Муратом, то есть по основным словам его фамилии.

Он появился на свет в 1889 г. в семье Хаджимурат-ага – арчина (старосты) села Бами (Bamu) Дурунского приставства (нынешний Бахарлынской этрап) Асхабадского уезда Закаспийской области, которая находилась тогда в административном подчинении Закавказского военного округа с центром в г. Тифлис (Тбилиси). С 1897 г. Закаспийская область (нынешние Ахалский, Балканский и Марыйский вилайеты Туркменистана) была передана на ведение Туркестанского генерал-губернаторства (края) с центром в г. Ташкент.

По настоянию отца молодой Хаджи-Мурат начал обучаться в Дурунской школе-интернате, в которой по новой методике обучения детей к грамоте (усул-и джадид) учительствовал турок из Гори (Грузия) Хасан-эфенди (Гасан Моисеевич Эфендиев), но в последующем перешел учиться в другую школу-интернат, которая была открыта при Туркменском конном полку, дислоцированном в селе Кёши (Köşi), что под Ашхабадом, в административном центре области. После окончания данной школы при помощи пристава Дуруна ротмистра Николая Николаевича (Карашхан-оглы) Иомудского (1868–1928), внука легендарного Кият-хана (1754–1843), Хаджи-Мурат вместе с некоторыми своими ровесниками поступает в Оренбургский кадетский корпус, где в эти годы обучались будущие туркменские офицеры братья Бапбы и Какаджан Бердиевы, Аннамурат Курбанов, Силап Сердаров и другие, многие из которых в последующем участвовали в Первой мировой войне в составе добровольческого Туркменского кавалерийского полка. Именно в результате усилий Николая Иомудского в Оренбургском кадетском корпусе для туркменской молодёжи существовала с 1893 г. специальная квота – два места в каждом учебном году.

Знаменитым событием в жизни 23-летнего туркменского офицера стало его участие в юбилейных торжествах, посвященных 300-летию царствования дома Романовых и прошедших в 1912–1913 гг. в столице империи Санкт-Петербурге. Хаджи-Мурат наряду со своим ровесником, выпускником того же Оренбургского кадетского корпуса Сейитмуратом Овезбаевым (Seýitmyrat Öwezbaýew, 1889–1937) и другими знатными туркменами был включен в состав официальной делегации Закаспийской области, приглашенной для участия в указанных мероприятиях. Все члены делегации были награждены юбилейными медалями и знаками.

Через год после проведения этих юбилейных торжеств началась катастрофа мирового масштаба – Первая мировая война, на фронтах которой пришлось воевать всем указанным выше офицерам, в том числе Хаджи-Мурату, а также многочисленным рядовым туркменам-кавалеристам [2]. Удивительно то, что сыновья тех, кто самоотверженно сражался в 1779 и 1881 гг. в героической Геок-тепинской крепости (Gökdepe galasy) против регулярной русской армии, теперь в стороне России храбро воевали против австро-венгров, немцев и других ее недругов. За проявленную храбрость Хаджи-Мурат был награжден Георгиевский крестом.

Другим из таких туркменских офицеров был упомянутый выше С. Овезбаев, который отличался своей отвагой в развернувшихся сражениях. В мае 1915 г. поручик С. Овезбаев награждается орденом Святого Станислава III степени, а в феврале 1916 г. – орденом Святой Анны той же степени. Через три месяца его производят из поручиков в штабс-ротмистры. В 1918 г. Сейитмурат Овезбаев заочно был утвержден в должности военного министра правительства «Кокандской автономии», возглавляемом Мустафой Чокаевым (Шокай улы, 1890–1941). Осужден советским режимом в 1932 г. и расстрелян в период «большого террора» 1937–1938 гг. в Сандармохе (Карелия) [3].

Из числа командиров Текинского кавалеристского полка, воины которого показали примеры героизма на фронтах Первой мировой войны, вышли другие знатные туркмены. Один из его командиров, замкомполка Ораз Хан Сердар (1871, Бёрме–1929, Белград), в последующем белоэмигрант, будучи сыном Дыкма (Тыкма) Сердара – организатора и командира героической обороны Геок-тепинской крепости, славился среди простого народа как «Полковник Ораз Сердар», хотя в 1918 г. впервые среди туркмен фирманом эмира Бухары или приказом главнокомандующего войск Юга России генерала А.И. Деникина ему было присвоено высокое военное звание генерал-майора (документально не подтверждено). Туркменский генерал Ораз Сердар 19 ноября 1918 г. в Байрамалы (где раньше находилось имение русского царя Николая II), встретив английского генерала сэра Уилфре-

да Маллесона (Major-General Sir Wilfred Malleson, 1866–1946), вел с ним переговоры и от имени эмира-монарха вручил ему высокий орден Бухарского государства-эмирата. До своей эмиграции за рубеж Ораз Хан (Сердар) возглавил первое национальное Туркменское Правительство (Мусульманский Комитет), созданное осенью 1918 г. в Бюзмейине (Безмеин, ныне Абадан) и просуществовавшее всего три месяца. У данного Правительства были свои официальные периодические издания. Например, один из его органов была газета «Daň ýulduzy» («Утренняя звезда»), на страницах которой печатались материалы по туркменской истории и литературе [4].

Необходимо также отметить, что Туркменский кавалерийский полк в годы Первой мировой войны воевал в составе Кавказской туземной конной дивизии («Дикая дивизия»), сформированной 23 августа 1914 г. в связи с началом войны и состоящей в основном из добровольцев-мусульман – представителей народов Северного и Южного Кавказа, а также Закавказья: абхазцев, адыгейцев, балкарцев, дагестанцев, кабардинцев, карачаевцев, татар (т.е. азербайджанцев) и чеченцев. Командовал Кавказской дивизией брат последнего русского царя Николая II, Великий Князь Михаил Александрович (1878–1918) [5]. Можно допустить предположение, что храброго туркменского офицера впервые нарекали Хаджи-Муратом именно воины-горцы дивизии, который в последующем числился в официальных документах под своим этим именем.

Возвращаясь непосредственно к описанию жизненного пути Хаджи-Мурата, следует отметить, что после возвращения мировой войны его судьба тесно переплеталась с бурными событиями, происходившими в родной Закаспийской области, где власть переходила в 1917–1918 гг. то в одни, то в другие руки, появившихся в области как весенние грибы политических сил («правительства» шапочника Я. Е. Житникова, машиниста Ф. А. Фунтикова, графа А. И. Доррера, комиссара А. И. Фролова, «Мусульманский Комитет» туркмен и т.д.). Являясь председателем созданного им же самим в Ашхабаде Союза фронтовиков (СФ), объединявшего солдат и офицеров Первой мировой войны, ротмистр Хаджи-Мурат оказался в составе многих из этих правительств, занимая ответственные посты. Членами СФ, легально существовавшего тогда общественного объединения, состояли в Ашхабаде свыше 2000 человек, в Мары (Мерв) – до 600 человек и т.д. [6] Союз фронтовиков (СФ), возглавляемый Хаджи-Муратом, был фактически прообразом современных ветеранских организаций участников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. и воинов-интернационалистов, участвовавших в боевых операциях советских войск в Афганистане («афганцев»).

Будучи командиром крупного подразделения «Белой» Армии в Закаспийской области (командующий фронтом генерал-майор Ораз Сердар), Хаджи-Мурат принял непосредственное участие в Гражданской войне. Было время, когда он примкнул к англичанам, за что в воспоминаниях отдельных русских офицеров – участников этой войны на стороне «белых» – получил описание своих действий только в нега-

тивных тонах: «Полумальчик (25–28 лет), но все же мусульманин Хаджи-Мурат переводил эту гнусность и глупость (речь английского офицера Тиг-Джонса – М. С.) своим отцам и убеждал их. За это он был приглашен в Мешхед на Молессоновском автомобиле и что-то за это получил. Он ходил в русских погонах (слава Богу, что не в стрелковых, а в туркменских), носил русский Георгиевский крест и считался русскими белыми своим верным другом и братом. А русские искривленные люди – Фунтиков, Зимин и Крутень – считались врагами русского народа» [7].

После окончания Гражданской войны и как ее результат прихода к власти большевиков бывшим министрам-туркменам приходилось эмигрировать в соседний Иран. По настоянию Абдулхеким Кульмухаммедова, единственного туркмена в составе Закаспийского облревкома, в начале 1920 г. было принято решение об амнистии и приглашении их в область для использования в работе по устройству новой жизни. Среди амнистированных наряду с Хаджи-Муратом были Ораз Сердар, Н. Иомудский, С. Овезбаев, Бекки Бердиев, Чары Карабеков и др. (всего 15 человек) [8].

Хаджи-Мурат вскоре оставил военную службу, ушел в отставку в чине полковника и начал работать на мирном поприще. В феврале 1925 г. он был избран в состав ЦИК Туркменской ССР. В сентябре месяце 1928 г. его назначают директором Государственного музея Туркменистана вместо скончавшегося в том же году его наставника, бывшего полковника Н. Н. Иомудского. Под руководством Хаджи-Мурата (Рис. 1) была подготовлена и издана в 1929 г. в Ашхабаде брошюра справочного характера «Туркменский государственный музей» (тираж 550 экз.), в которой кратко излагается тридцатилетняя история музея со дня его основания, то есть 17 марта 1899 г., и современное состояние. Данная книжка является первым самостоятельным изданием, посвященным вопросам музейного дела в Туркменистане.



Рис. 1. Директор Туркменского государственного музея Хаджи-Мурат в своем рабочем кабинете (1929)

Советская власть, возглавляемая большевиками, не смогла мириться, особенно в 1930-е гг. прошлого столетия, с налаживанием спокойной жизни представителей бывших непролетарских и некрестьянских классов и сословий, усматривая в них своих неприми-

римых потенциальных врагов. В период «большого террора» 1937–1938 гг. понесли суровое наказание, т.е. были расстреляны по сфабрикованным делам Председатель Совнаркома Туркменской ССР К.С. Атабаев (1887–1937), Председатель ЦИК республики Н. Айтаков (1894–1938), Первый секретарь ЦК КП (б) Туркменистана Х. Сахатмурадов (1898–1938), народный комиссар (министр) просвещения Туркменской ССР Б. Перенглиев (1898–1938), заведующие отделом пропаганды и агитации ЦК партии К. Сахатов (1905–1938) и О. Ташназаров (1902–1942), секретарь Совета национальностей ЦИК СССР (г. Москва) Б. Кульбешеров (1898–1938) и многие другие руководящие кадры. Они были осуждены по пресловутой статье 58 уголовного кодекса («контрреволюционная деятельность»).

При ускоренном рассмотрении возбужденных против них дел путем шантажа и бесконечных попыток заставили их оклеветать и лжесвидетельствовать друг на друга. По сущности все они были винтиками, гайками и шурупами огромного государственного агрегата, и при необходимости безболезненно для этого механизма их заменили другими нужными, подобными им запчастями. Наметив своей целью достижения мифического «всеобщего благополучия и счастья», данная система вообще не интересовалась и не могла интересоваться судьбой отдельно взятого человека. Люди уничтожались, как говорится, пачками.

Началось все это еще в начале тридцатых годов массовым преследованием деятелей национальной культуры. Одной из многочисленных безвинных жертв тогдашнего человеконенавистнического режима, оголтелого, особенно в отношении интеллектуалов, стал и бывший офицер царской и «белой» армий Хаджи-Мурат (Ходжагелди Хаджимуратов). Он в 1932 г. был подвергнут к высылке за пределы республики, а в 1937 г. приговорен к лишению свободы на 15 лет. В холодной сибирской тюрьме он заболел хроническим туберкулезом и умер от этой болезни 20 мая 1939 г. [9] Именно в этот период незаслуженно были репрессированы лучшие представители туркменской литературы и науки: А. Кульмухаммедов (1885–1931), О. Вераев (1885–1937), М. Гельдыев (1889–1931), О. Шамурадов (1888–1938), К. Бориев (1896–1937), А. Караханов (1892–1938), Ш. Керими (1893–1937) и ряд других.

Будущего классика туркменской советской литературы, дважды удостоенного Сталинской (Государственной) премии, а также звания Героя Социалистического Труда, академика АН Туркменистана Берды Кербабая (1894–1974) в 1932 и 1937 гг. посадили в тюрьму, но затем из-за недостаточности улик отпустили в обоих случаях на свободу. Будущий народный писатель республики, автор четырехтомного романа «Ыкбал» («Судьба») и других произведений, тогдашний доцент Туркменского государственного пединститута Хыдыр Дерьяев (1905–1988) в 1937–1956 гг., т.е. около 20-и лет своей жизни вынужденно провел в застенках архипелага ГУЛАГ. Было время, когда член-корреспондент АН Туркменистана Хыдыр-ага Дерьяев состоял членом Ученого совета

Института языка и литературы им. Махтумкули Академии наук Туркменистана, и тогда автору этих строк посчастливилось слушать его редкие рассказы о пережитом, хотя он не любил вспоминать тяжелые годы своей жизни. А преподаватель Ашхабадского педтехникума (педагогического училища) Шевки Бекторе (1888–1961), который был турецким поданным и родом из крымских татар, после 25-летнего тюремного заключения и ссылки чудом смог вернуться в Турцию, и там выпустили его книгу воспоминаний под названием «Volga Kızıl Akarken» («Когда Волга стекла кровью») [10].

Репрессии тридцатых годов, проходившие по всей стране в период между Первой и Второй мировыми войнами, по существу были геноцидом в отношении своего собственного народа. Последующее насильственное переселение (депортация) карачаево-балкарского, калмыцкого, чеченского, ингушского, крымско-татарского народов, турк-месхетинцев и некоторых других народов явилось еще одной формой политических репрессий. Одновременно с этим хотим особо отметить, что народы, как живые организмы социальной биосферы, с течением времени способны излечить раны, нанесенные в их тело инородным предметом, какими глубокими они не были. Тем не менее, следы от полученных кровотоочивых ран в их теле (народной памяти) остаются навсегда.

В заключении хотелось бы остановиться еще на одном важном вопросе. Братья, кандидаты наук Байрам и Чары Хаджимуратовы, по отчеству Баллыевичи, являясь сыновьями Баллы, младшего брата нашего героя Хаджи-Мурата (Ходжагелди), и занимаясь преподавательской и исследовательской деятельностью за всю свою сознательную жизнь, горды тем, как и все туркмены, что в сложные периоды так называемой перестройки, распада СССР и становления независимого Туркменистана прошли без человеческих жертв, без кровно, даже без единого выстрела, а в настоящее время нейтральный Туркменистан входит в число тех немногочисленных государств мира, в которых законодательно отменена смертная казнь, и суды не имеют право вносить смертный приговор в отношении осужденных. Это по существу является своеобразным покаянием государства перед душами безвинно убиенных в ходе расправ над своими политических противниками, а также олицетворяет не переходящую память современных поколений о них, являясь своеобразным символом склонения головы перед мученическим духом своих дедов и прадедов.

В архивных документах, относящихся к первым десятилетиям прошлого века, встречается имя еще одного тезки героя повести Льва Толстого – царского офицера Хаджи-Мурата, уроженца Тедженского уезда Закаспийской области (Tejenli Najumurat – «Хаджи-Мурат из Теджена»), с дочерью которого – пожилой научной сотрудницей Джахан-дайзой Хаджимуратовой – автору этих строк приходилось работать вместе в упомянутом выше научно-исследовательском учреждении Академии наук республики в семидесятые и восьмидесятые годы прошлого века. Но эта уже тема для другой работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Толстой, Л.Н. Хаджи Мурат [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: [http:// az. lib. ru/t/tolstoj_ lew_ nikolaewich/ text_ 0250. shtml](http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0250.shtml) (дата обращения: 10.03.2013).
2. Гундогдыев, О. Боевой путь Текинского конного полка (1914–1918 гг.). Ашхабад: ТГИС, 2012. Соегов М. «Белый» генерал Ораз-сердар в истории и литературе // Язык и культура. Научный интернет журнал Центра исследования лингвокультурологии и переводоведения Философского факультета Прешовского университета. № 16. Прешов / Словакия, 2013. – С. 63–73.
3. Söyegov M. Sandarmoh'ta Şehit Olan Üç Türkmen Aydın // Türkmeneli Edebiyat ve Sanat Dergisi. Sayı: 37 Şubat. Kerkük / Iraq, 2011. 10, – С. 14–17.
4. Соегов, М. «Белый» генерал Ораз-сердар в истории и литературе // Язык и культура. Научный интернет журнал Центра исследования лингвокультурологии и переводоведения Философского факультета Прешовского университета. № 16. Прешов / Словакия, 2013.
5. Соегов, М. Туркменский полк, расформированный в 1917 году в Киеве (в связи со столетием начала Первой мировой войны) // Східний світ, № 2–3. – Киев, 2013. – С. 64–67.
6. Большаков, В.П. Введение к «Записке» Ф.А. Фунтикова [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: [http:// www. istprof. atlabs. ru/175. html](http://www.istprof.atlabs.ru/175.html) (Дата обращения 26.03.2014). Калинин Н. Судьба Хаджи Мурата // Туркменская искра. – 1989. – 1 февраля.
7. Память чести: Б.Н. Литвинов. Белый Туркестан [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: [http://www. white- guard. ru /go. php?n =54 &id =1323](http://www.white-guard.ru/go.php?n=54&id=1323) (дата обращения: 05.06.2015). Рукопись воспоминаний Б.Н. Литвинова хранится в Государственном архиве Российской Федерации: Ф. 6557. Оп. 1. Д. 17. Лл. 1–124об.
8. Söyegov M. Türkmen Ceditçi Yazarlar // Gazi Türkiyat Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi. Güz. Sayı: 7. – Ankara, 2010. – С. 19.
9. Калинин Н. Судьба Хаджи Мурата // Туркменская искра. – 1989. – 1 февраля.
10. Volga Kızıl Akarken. Anlatan Şevki Bektöre. Yazan Saadet Bektöre. – Ankara: Eroğlu Matbaası, 1965.

Х. К. Утемуратова, П. Ж. Отениязов

РОЛЬ КАРАКАЛПАКСКИХ СКАЗОК И ЛЕГЕНД В СТАНОВЛЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОГО РОМАНА

За последние годы заметное усиление внимания к исследованию проблем жанровой поэтики. Во многих аспектах изучаются история и теория жанра исторического романа.

Исторический роман – жанр олицетворяющий результат роста творческой личности.

Каракалпакский роман берет начало от фольклора, который устремлен к целостному охвату жизни, исторического события. Своеобразие каракалпакского исторического романа состоит в том, что его формирование шло через фольклор. Взаимодействие фольклора и исторического романа – традиционное явление.

Многие легенды и сказки являются общим достоянием человечества.

Последние годы для каракалпакской исторической прозы были весьма плодотворными. Они отмечены романами Тулепбергенова Каипбергенова «Дастан о каракалпаках», Караматдина Султанова «Ажинияз», Камала Мамбетова «Разоренный народ», Урузака Бекбаулова «Беруний», Кенесбая Каримова «Агабий», Абдулла Садыкова «Соловей».

Содержание книг каракалпакских писателей о прошлом – это раздумья об исторических судьбах каракалпакской нации.

Гуманистическая идея трилогии «Дастан о каракалпаках» Т. Каипбергенова состоит в том, что истинными отношениями народов были и остаются во все века мир и дружба. Наиболее художественно представлены в романе Караматдина Султанова «Ажинияз» психология и быт каракалпаков. Выдающаяся личность в художественном мире Камал Мамбетов опубликовал неподражаемые труды по проблемам устно-поэтического творчества, как «История восточной литературы», «Древняя каракалпакская

литература», «Фольклор и письменная литература». Знаменитые роман «Бозатау», «Разоренный народ» (роман-эпопея) следуют традициям жанров народного творчества.

У истоков каракалпакского исторического романа стояли фольклорные произведения. Взаимодействие фольклора и романа – процесс непрерывный. Изучение надо начинать от сказки и легенд.

Тулепберген Каипбергенов в трилогии «Дастан о каракалпаках» использовал народную легенду об Айдосе, Мамане, Ерназаре. У него легенды разворачиваются целыми сюжетами («Сон Маман бия» с. 94–95, «Маман бий и Сансызбай» с. 90–97, «Есенгелди и Айдос бий» с. 97–98, «Айдос бий и его сыновья» с. 99–101, «Айдос бий и Жанибек» с. 107, «Ерназар-борец» с. 107–108, «Благодарность народа» с. 109, «Ерназар-воин» с. 111–112 и «Ерназар-кенегес» с. 113–114.).

В устной литературе преобладают материалы информационного характера, даже если речь идет об облике известных исторических личностей. Мы знакомимся с их заслугами перед каракалпакским народом, описанными в духе фольклора. Известно, что Пушкин с детства был вспоен сказками и былинами, услышанными от Арины Родионовны, и сам создавал произведения на фольклорные сюжеты.

В романе-эпопее образ Айдоса представлен твердым характером. Он был сильной личностью. Т. Каипбергенов раздвигает рамки своего романа и мастерски включает в него национальные освободительные темы. Т. Каипбергенов считает, что национальный характер – это исторически сложившаяся категория, содержание которой составляют определенные особенности духовной жизни, обычаев данного народа и психологии.

Примечательно, что Т. Каипбергенов находит жизненные, исторически достоверные факты в легендах.

Современный литературный процесс вновь устремляет свои взоры к народному творчеству. Речь идет о тех многообещающих возможностях, которые представляет сказка. Известно, что в XXI в. необычайно возрос интерес к фольклорным произведениям. Писателей и поэтов привлекали в поэтике фольклора воспевание высокой нравственности.

Каракалпакские народные сказки «Жансап» и «Златоглавый дракон» доставляют художественное наслаждение [1].

У каракалпаков бытует сказка «Жизнь человека». Делаются попытки на основе материалов сказки решить нравственную проблему. В каракалпакских сказках герой порою берется за решение немислимых задач, что возвышает его до общечеловеческих высот (Сказки «Золотая курица», «Каракалпакский фольклор» том 1 с. 148–154, «Гулзамзе», «Абат герой» с. 11–18, «Асан последыш» с. 137–147, «Умная девуш-

ка» с. 236–237, «Добрый Кудабай стрелок» с. 118–119, «У честного и лошадь сыта, и шуба цела» с. 310, «Умный не пропадет, золото не гниет» с. 300–301). Чабан – типологический герой народной сказки. Образ воплощает жанровые признаки сказки: огромная вера в непобедимую силу человека. Герои сказки раскрывают себя, преодолевая многочисленные препятствия, воздвигаемые злыми силами.

В многомерном литературном процессе исторический роман сегодня выступает своеобразным связующим звеном между прошлым, настоящим и будущим человечества. Он несет с собой опыт народа, нравственную силу предшествующих поколений.

Современный каракалпакский исторический роман, следуя богатым традициям, с особой силой приковал внимание к нравственной проблематике. Герой фольклора воплощает аллегорический образ бессмертия. Он непобедим, всемогущ. От фольклора и преданий в романе остается то, что называется верой в светлую силу добра.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Каракалпакский фольклор. Многотомник. Том 1. Нукус: Каракалпакстан, 1977. С. 157–159.

Е. Д. Монгуш

ИДЕЙНО-ЭСТЕТИЧЕСКОЕ И ЖАНРОВОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ПРОЗЫ О. К. САГАН-ООЛА

Творчество Олега Карламовича Саган-оола вызывает особый интерес у современного читателя и в настоящее время не потерял свою актуальность и новизну. О.К. Саган-оол возглавлял Правление Союза писателей Тувы с 1946 по 1971 гг. Исследованию его творчества в разные годы посвящены работы А.К. Калзана, Д.С. Куулара, М.А. Хадаханэ, З.Б. Самдан, У.А. Донгак, С.С. Комбу, Р.М. Донгака.

В центре внимания прозы Олега Саган-оола – жизнь маленькой республики в центре Азии – Тувы – на крутом повороте её истории и глубоких социально-политических перемен. Как яркий представитель своей эпохи, он писал по канонам социалистического реализма, изображал в своих романах процесс изменения духовного облика тувинского народа в новых условиях, где утверждались нормы и законы развитого социализма.

Динамика новых преобразований особенно наглядно раскрывается в романах О.К. Саган-оола «Неудержимые» и «Родные люди». Эти два романа схожи главным конфликтом, приёмами характеристики персонажей, местом и временем действия, а также жанровой модификацией – «производственные романы». Так, роман «Неудержимые» обладает всеми атрибутами «производственного романа»: герой-новатор в лице Боражыка, который «Добрый молодец, кипит своей удалью. Он радуется жизни, черпает из нее силу, любит жизнь, умеет ее делать. Перед такими неудержимыми ничто на свете не устоит...» [1]. Боражык вышел из глубин народных масс,

он прекрасный практик, хороший организатор. Свою карьеру начинал ревсомольцем, выполнял разные поручения, смело выступал на собраниях. Одним из первых он выучился тувинской грамоте, когда ее создали, и вскоре стал активным ликбезником. В 30-х годах не было в хошуне (районе) человека активнее Боражыка. Он принимал участие в конфискации имущества феодалов и разделе его между бедняками, не пасовал перед трудностями создания колхозов, «умело работал с народом и быстро завоевал доверие и авторитет в селе» [2]. Будучи директором колхоза «Алаак», Боражык начал борьбу за совершенствование социалистического производства. В лице заведующего сельхозотделом райисполкома Агар-оола он нашел «новатора-единомышленника», который был всей душой за разведение овец каракулевой породы в Туве. Противостоит «новатору» Агар-оолу Хеймер-оол, который вернулся из Иркутска в родные края, где выучился на зоотехника. Его определили зоотехником в родной колхоз «Алаак». У Хеймер-оола в жизни был главный принцип – «учиться надо не у бумаг, а у жизни, у народа». Хеймер-оол доказывал Боражыку, что никакой прибыльности разведение овец каракулевой породы в Туве не имеет. И даже Боражык понимал это и говорил, что «Пока расходов больше, чем прибыли. Сколько денег угробили, а пока неизвестно, чем это кончится еще...» [3].

В романе «Неудержимые» трудовой коллектив, который должен был являться в «производственном романе» носителем высшей правды и справедливо-

сти, перестал быть реальной социальной силой, обна- ружив свою инертность, забитость, покорность воле начальства.

В финале романа перед нами совершенно другой Боражык: поменял свою точку зрения по отношению к каракулю на противоположную – в Туве разведение каракуля нерентабельно, так как природно-климати- ческие условия более суровые, чем в Средней Азии. Агар-оол терпит поражение. Благополучное разре- шение конфликта – один из главных канонов соцреали- зма. Такая тенденция в романе «Неудержимые» полно- стью сохраняется. Боражык вышел победителем. Как его ни старались втоптать в грязь, он выпрямился, «как дерево под лучами весеннего солнца, и вновь уверенно шагнул по земле широким размашистым ша- гом». В финале романа усиливается звучание мотива дороги, которым – и завершается сюжет: «Ехал по Ба- ян-Дугаю. Рядом с ним – Хеймер-оол... Всадники поднялись на перевал» [4].

В образе Боражыка налицо продолжение тра- диции изображения новатора в «производственном романе»: культ духовных ценностей, возвышенно ро- мантическое мировосприятие, бескорыстие и готов- ность к любым испытаниям сочетаются в характере героя с фанатической преданностью идее и созна- тельным отказом от многих естественных человече- ских потребностей.

Главный герой другого «производственного» романа О.К. Саган-оола «Родные люди» – Оржежик. После окончания средней школы в городе Кызыле он поступил в строительный техникум и успешно его окончил. Работает на новостройках города среди таких же молодых, как и он сам. Оржежик, будучи активным строителем социалистической жизни в Туве, был противником приглашения лам на сорок девять дней после смерти бабушки: «Но ведь я ком- сомolec, рабочий человек. Да и вы не темные араты, а колхозники. Люди тянутся к новой жизни, как цве- ты к солнцу» [5]. Социалистическая идеологическая машина активно работала среди аратов, многие араты присоединились массово к утверждению идеи о том, что буддийская религия – это пережитки прошлого, а от лам и шаман только одни беды. Автор романа «Родные люди» широко поддерживает подобная социалистическая догма. Мать Оржежика – Хувалчей была женщиной крутого нрава и вдобавок еще на- божной. По ее утверждению, Оржежику следовало бы вернуться домой в деревню и пасти скот. Она счита- ла, что городские люди бьют баклуши, ходят по ули- цам и ничего не делают. Оржежик как типичный герой «производственного» романа не желает возвра- щаться в деревню, он хочет быть похожим на своего бригадира – Хенче-Кара, который был бригадиром строительной бригады и его ровесником. Все ребята в бригаде старались не подвести своего бригадира, делали все в срок и качественно.

В семидесятые годы XX в. начатое в годы «отте- пели» развитие «соцреализма с человеческим лицом» было отмечено органическим перерастанием концеп- ции «простого советского человека» в концепцию «человека трудолюбивой души» (Н.Л. Лейдерман).

В нашем случае, О. Саган-оол в романе «Родные люди» придерживается принципов социальности и гражданственности, пытается смоделировать новую духовную сущность. В лице Оржежика видим героя похожего на Айдара Петровича из романа «Этажи» якутского писателя Н. Лугинова, который, являясь социально активной личностью, поднимает проблему градостроительства в условиях вечной мерзлоты.

Традиционный производственный сюжет позво- ляет Саган-оолу представить в романе широкую па- нораму общественной жизни, проследить динамику социальных отношений, в частности, показывает разные социальные «уровни»: провинция – респу- бликанский центр (столица). Провинциальная жизнь аратов представлена картиной отсталого прошлого. Оржежика, например, особенно удручала внутрен- нее убранство юрты родного брата Долгай-оола: «Бедно и грязно было здесь. Ни горки чемоданов, ни нарядных аптара, ни светлого покрывала на крив- нати. Даже посуды мало – и та старая, с побитыми краями» [6]. Столичная жизнь показана во всей красе. Особенно автор уделяет внимание художественному изображению пространства Кызыла. Столица Тувы описывается уютным, небольшим, в зелени тополей и лиственниц городом, где много новых многоэтажек. В этих двух реалиях художественного пространства и времени переплетаются, затем расходятся мотивы «прошлой» и «новой» жизни аратов.

М.А. Хадаханэ подчеркивает, что О.К. Саган-оол в своей прозе «увлеченно работал над изображением духовного мира современника. Он сумел показать кры- латую мечту и светлые будни рабочей молодежи» [7].

Романы «Неудержимые» и «Родные люди» насы- щены идейными спорами, дискуссиями, словесными поединками, формируя «диалогизацию» повество- вательной структуры. В различных формах «диало- гизации» особую роль играют женские персонажи романов. Так, жена Боражыка – главного героя романа «Неудержимые» – чуть не погубила карьеру своего мужа. Боражику был объявлен строгий выговор за моральное разложение семьи. Янма была влюблена в Хеймер-оола и всеми способами пыталась вернуть его. К сожалению, в финале романа Янма вынуждена распрощаться с идеей создания семьи с Хеймер-оо- лом. Хеймер-оол выбирает другую незамужнюю де- вушку – Хураганмай, скромную, хрупкую, молодую чабанку.

В романе «Родные люди» активно формирует «диалогизацию» мать главного героя Оржежика – Хувалчей. Она привыкла командовать в своей юрте: повелительные, чаще всего инвективные реплики в адрес своего мужа – Дажы. На него она то и дело покрикивала: «Не твое дело, не суйся. Сиди и молчи. Без тебя знаю. На меня рот не разевай» [8].

Все эти женские образы представляют собой тип активной, смелой и решительной, деятельной жен- щины, созвучный новой эпохе. История их жизни и любви в романах Олега Саган-оола в конечном ито- ге складывается благополучно.

Изображение картин тувинской природы в рома- нах О. Саган-оола насыщено метафорической образ-

ностью, богатством и выразительностью языка. Так, роман «Неудержимые» начинается с описания суровых нравов реки Чадана: «Слышался однообразный гул реки. Это стремительная Чадана, выскользнув из каменных объятий Танды, неслась напролом, не зная никакого удержу – все сметала, заливала, тащила с собой. Однажды своенравная река изменила свое русло – пришлось потом переносить гидростанцию поближе к ней. Вьется серебряная нитка, но шутки с ней опасны...» [9], завораживает читателя описание степи и тайги: «Степь несла с собой запахи полыни, мяты, скошенной стерни. Перелески уже были в позолоте, только тайга величественно темнела в зеленой накидке, выделяясь издали темной шапкой вершин. Степь расстилалась широко и необозримо, кусты низкорослой акации казались издали похожими на рассыпавшихся по степи овец» [10].

Профессор А.Л. Кошелева, имея в виду литературу и литературоведение советского периода, пишет, что в настоящее время «с позиции новых литературоведческих воззрений предпринимается попытка преодолеть устоявшуюся мощную тенденцию чрезмерно идеологизированных концепций, систем, принципов,

разного рода догм, сформированных в условиях административно-командной системы» [11].

Такого же мнения придерживается Л.С. Мижит, отмечая, что в связи с провозглашением идеи социального равенства, подъемом народного самосознания и общественной активности, первые писатели, основоположники тувинской литературы Степан Сарыг-оол, Салчак Тока, Олег Саган-оол и другие в своем творчестве подчиняются канонам социалистического реализма [12].

В нашем исследовании с позиций сегодняшнего дня и требований современной науки о литературе рассматривается эпическая проза известного тувинского писателя О.К. Саган-оола, занявшая достойное место в истории становления и развития тувинской литературы. Мы засвидетельствовали и тот факт, что так называемые «производственные» романы тувинского писателя «Неудержимые» и «Родные люди» полностью отвечают требованиям жесткой нормативной эстетики социалистического реализма, но при этом, что очень важно, в них художественно репрезентирован этномир тувинского народа, его мирозерцание, культура, этнореалии быта, отражающие универсальные, вечные законы бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Саган-оол, О.К. Родные люди. Романы, повести. – Кызыл, 1972. – С. 48.
2. Там же. – С. 48.
3. Там же. – С. 48.
4. Там же. – С. 96.
5. Там же. – С. 103.
6. Там же. – С. 109.
7. Хадаханэ М.А. Коротко об авторе // Саган-оол О.К. Родные люди. Романы, повести. – Кызыл, 1972. – С. 341.

8. Саган-оол, О.К. Родные люди. Романы, повести. – Кызыл, 1972. – С. 112.
9. Там же. – С. 5.
10. Там же. – С. 45.
11. Кошелева, А.Л. Введение // История хакасской литературы. – Абакан, 2011. – С. 5.
12. Мижит, Л.С. Введение // Истории тувинской литературы. Т.1. Истоки. Литература Тувинской Народной Республики (1921–1944) / [отв. ред. К.А. Бичелдей]; редкол: Л.С. Мижит (рук. проекта) [и др.]; Тувинский институт гуманитарных исследований. – Новосибирск, 2013. – С. 6.

З. Т. Рахматуллина

РЕЛИГИОЗНЫЙ КОНФЛИКТ В СОВРЕМЕННЫХ БАШКИРСКИХ ДРАМАТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

Современная драматургия насущно нуждается в новых именах, художественных принципах организации действия, драматургических приемах, жанрах и стилях. Особенно актуальны сейчас драматические произведения морально-этического, религиозного и философского содержания. Необходимо отметить, что мир сценической литературы играет важную роль в формировании нравственности этноса, его мировосприятия, и имеет большое влияние на духовное обогащение подрастающего поколения.

Религиозный конфликт ярко выражен в драматическом произведении М.С. Кунафина «Раб божий предполагает» («Послушаем течение времени») [1]. Данная пьеса является глубокой философской притчей, в которой поднимаются важные проблемы нашей современной действительности. В центре драмы – проблемы смысла жизни, свободы человеческого существования, права на жизнь.

Для анализа данного произведения необходимо понять его символику. Не случайно пьеса начинается с описания сцены, где будут происходить дальнейшие события. На заднем фоне виднеется ветвистый дуб, где с одной стороны качается колыбель, а с другой висит гроб, что символизирует жизнь и смерть. Это дерево напоминает в какой-то степени весы. Жизнь человека от рождения до смерти находится на весах. Там, где колыбель (символ нового рождения, чистоты, где нет места греховности), накапливаются благие дела человека, а в сторону гроба (символизирует смерть и страх) – его грехи.

Действие пьесы начинается с того, что в одну из больниц небольшого городка созывают консилиум представителей общественности для решения серьезного вопроса. Речь идет о жизни младенца. Девочка, по имени Умырзая, родилась больной, она с рождения подключена к аппарату (ей всего 7 месяцев).

Она, возможно, могла бы и выжить, но встал вопрос об эвтаназии. Врачи намерены отключить аппарат, но родители девочки, ждавшие рождения ребенка 12 лет, не в силах отказаться от неё. С целью повлиять на них и получить желаемый результат на консилиум пригласили капитана полиции, учителя-физика, журналистку, хазрета, ветерана-афганца, депутата, бизнесмена, стоматолога, женщину из Общества матерей и представителя из Общества слепых. Им предстояло вынести вердикт о дальнейшей судьбе ребёнка. Но здесь выявляется проблема самой общественности. Автор в драме раскрывает мысль о том, что духовной убогостью страдает само общество. В пьесе на пути решения данного вопроса встаёт не простая проблема: аппарат нужен и другому младенцу, внуку богатого человека. Имеет ли человек право отнять жизнь у младенца, даже если он болен и не сможет жить нормальной жизнью? Отсюда и все философские и религиозные перипетии, которые всплывают в ходе дискуссий, например, хазрет говорит, что каждый человек рождается со своей долей и ни у кого нет права изменить волю Аллаха.

Пьеса пронизана мыслью о том, что человек чувствует себя всемогущим, когда приравнивает себя к Создателю. Речь идет не только о жизни человека, но и о природе как матери всего сущего, таким образом, поднимается и тема экологии. Что делает человек с природой и каков результат? В драме устами хазрета сказывается о том, как в древности башкиры почитали священную гору Торатау, предупреждая: если тронуть гору, то из недр выйдут страшные болезни, как расплата за грехи. Но никто из героев не воспринимает его слова всерьёз. Один из персонажей, человек из Общества слепых, также задумывается о смысле жизни. Он высказывает мысль о том, что люди, возможно, дышат через аппарат искусственного дыхания, живут какой-то искусственной жизнью. Следует учесть, что мировосприятие и религиозность старшего поколения не всегда совпадает с таковыми у молодых. Молодая девушка, журналистка, выносит свой вердикт о современном обществе таким образом: «Бог дал людям болезни, но не пожалел и ума, и смекалки. Поэтому появилась медицина, придуманы умные и нужные машины. Но используем ли мы их по-человечески? Нет! Медицина – прежде всего бизнес, а не укрепление здоровья! Спорт – это политика делания денег, только потом игра. Просвещение – упряжь знаний, станок для печатания долларов. Сегодня деньги – наш Бог» [2].

Пьеса наталкивает читателей на мысль, что нужно менять общество изнутри, менять приоритеты, миропонимание, быть гуманнее и богаче духовно. На вопрос «Куда человечество движется?» дается ответ не из лучших: «В эвтаназию. Таким образом человечество само себя губит. Оно просто разрешило убить себя» [3]. Но жизнь неповторима, безвозвратна и никто не имеет права покушаться на нее, даже сам человек.

Как известно, религиозное мировоззрение основано на вере в сверхъестественные силы и их главенствующую роль в мире и жизни людей. Главный

вопрос религиозного мировоззрения – это вопрос о судьбе и роли человека в мире [4]. В немногих драматических произведениях выражается религиозный характер. В пьесе «Послушаем течение времени» затронута проблема нынешнего общества: отношения между верующими и атеистами. Нужно отметить, что сам главврач верует во Всевышнего, но готов отнять жизнь у младенца простого человека и отдать жизнь другому ребёнку из богатой семьи, внуку богача. Здесь уже вырисовывается конфликт социального характера. Между героями драмы возникает острый конфликт, они задаются риторическими вопросами: «Какое жестокое общество! Дикость», «Одним больше, одним меньше», «Таких бы сам расстрелял», «Как можно так легко распоряжаться человеческими жизнями?» [5]. На что хазрет отвечает: «Цены жизни людской не стало, потому и смерть особо не ценится». Эти вопросы дают толчок дальнейшему развитию конфликта в произведении.

В пьесе для полноты раскрытия идеи автора рассказывается притча о древнеегипетском боге Тот. Душа человека предстает перед ним после смерти и отвечает, что этот человек в жизни не крал, не убивал, не прелюбодействовал и т.д. Но с каждым ответом его белая одежда (кэфен *кэфен*), если он грешен, становится чернее.

В эпилоге появляется душа умершего парня. Это был тот второй младенец, внук богатого человека. Его убил собственный дед за его плохие дела. Тогда бог Тот рассказывает, что Человек вмешался в дела Создателя. На плечи той девочки по имени Умырзая, этого ангелочка, на земле было возложено много дел по очищению душ и сердец. Она была послана Всевышним из Вселенной в виде тонкого голубого луча, чтобы исполнить Его волю. А мальчик должен был стать могучим дубом в райском саду. Хазрет определяет свою истину: «Господь всемогущ. Если подарена жизнь, нужно бороться до последних сил. Есть болезнь, есть и пути ее исцеления».

Поднимается вопрос о ценности человеческой жизни. Учитель физики, рассказывая притчу о боге Тот, надеется, что каждый задумается об ответственности за свои поступки в своей жизни. Соглашаясь с мыслью Слепого о людской жизни как о «всеобщем искусственном аппарате», он делает проекцию на будущее, что жизнь настоящего человека будет ценнее искусственной. Остальные герои поднимают и другие вопросы, более бытового, социального характера. В конце пьесы Слепой задумывается о человеческой судьбе и времени.

Таким образом, драматическое произведение призывает зрителя остановиться на миг, взглянуть на мир, на себя, чтобы задумались и не забывали о ценностях в жизни, о гуманизме, о месте человека в мироздании.

В Башкирском драматическом театре имени Ма-жита Гафури несколько лет с аншлагом шла пьеса известного драматурга Т. Миннуллина «Мулла». Действие в пьесе начинается с того, что в село приезжает молодой парень на должность муллы. В родном селе бизнесмен Самат построил новую мечеть, но, к со-

жалению, посетителей священного места, почти нет. Именно он пригласил в деревню молодого муллу, 22-летнего Асфандияра. По ходу драмы становится известно, что парень вырос без родителей, даже успел побывать в колонии для несовершеннолетних. Самат хочет, чтобы он помог жителям деревни вырваться из безнравственности. Зарождается конфликт между Валиахметом и приезжим парнем. Валиахмет – внук муллы, сосланного в период советской власти в Магадан. В свое время расстреляли его отца, и сейчас он мстит сельчанам за это. Он открывает в деревне магазин, торгует спиртными напитками, всех подчиняет себе. Также создается конфликтная ситуация между молодежью и новым муллой. Но герой пьесы добивается уважения окружающих к себе, и обучает детей основам Ислама, благополучно разрешается

конфликт. Нужно отметить, что в образе Хезрета из пьесы «Раб Божий предполагает» М. Кунафина, и Асфандияра из драмы «Мулла» Т. Миннулина мы видим старшее и младшее поколение, людей доброй воли, искренне верующих в доброту. Пьесы, написанные на тему нравственности, религиозности, с художественной образностью поднимает вопросы религиозного и философского содержания.

Таким образом, в данной статье мы изучили вопросы религиозного содержания в современных драмах на примере пьес М. Кунафина, Т. Миннулина. Следует отметить, что данные драматические произведения затрагивают также и философские воззрения, духовную глубину человека, острые проблемы нынешнего общества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Кунафин, М. С.* Послушаем течение времени / Рукопись. – Уфа, 2013. – 42 с.
2. Там же. – С. 11.
3. Там же. – С. 14.

4. Современный философский словарь. – М., 2004. – С. 393.

5. *Кунафин, М. С.* Послушаем течение времени / Рукопись. – Уфа, 2013. – С. 9.

Л. В. Челтызмашева

ЖАНРОВО-СТИЛИСТИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ РОМАНА А. ХАЛЛАРОВА «НЕЗРИМЫЙ ВСАДНИК»

В 1991–1993 гг. в альманахах «Ах тасхыл» (№ № 39, 40) и «Хан тигір» (№ 1) выходят главы из романа Андрея Андреевича Халларова «Чазыттыг чалаң» («Незримый всадник»), посвященного сложной и малоизученной исторической теме присоединения Хакасии к России. Официальной датой вхождения Хакасии в состав Российского государства считается август 1707 г., когда, как пишет К. Г. Копков, «был построен Абаканский острог и местное население дало присягу русскому государю» [1]. Кроме того, обосновываются ещё две даты присоединения Хакасии к Российской империи: осень 1718 г., когда, по мнению Л. Р. Кызласова, был поставлен Саянский острог на правом берегу Енисея, и 20 августа 1727 г. – время заключения России с Китаем Буринского договора о границах, согласно которому, как утверждают Л. П. Потапов, В. Я. Бутанаев и Г. Ф. Быконя, территория и население Минусинской котловины остались в пределах Русского государства. Каждая из этих трех концепций, имеющих свою доказательную базу, были проанализированы в работах В. К. Чертыкова. В частности, в статье «Основные этапы присоединения Хакасии к России» он, представив вышеотмеченные точки зрения по вопросу определения даты присоединения Хакасии к России, отмечает: «Начальной датой присоединения следует считать 1604 год, а завершающей – 1727 год» [2].

В романе А. Халларова представлено художественное отражение этого значимого события в истории хакасского народа – присоединение Хакасии (Кыргызской земли) к России, проходившее «в сложных политических условиях в противоборстве России с енисейскими кыргызами и монголоязычными

хотогойтами и ойратами» [3]. На основе переработки исторических материалов и использования романских традиций писатель стремится к широкому художественному осмыслению жизни хакасов в конце XVII – начале XVIII в.

В романе А. Халларова «Незримый всадник» на фоне повествования о жизни главного героя Хайдара отображена родоплеменная и социально-административная структура, существовавшая в описываемый исторический период. Так, автор упоминает хакасские рода-«сеоки»: пилтірлер (бельтыры), харғалар (каргинцы), сағайлар (сагайцы), хойбаллар (койбалы), табаннар (табаны), сайыннар (сайыны). Героями произведения являются возглавляющие хакасские рода князь – «пиглер» (Асат пиг и Хатыг Ханат пиг из сеока «хырғыс» (кыргыз), Арачах пиг, Мачон пиг и Хырчын пиг из сеока «ах пилтір» и др.), их сайзаны – «чайзаңнар», аристократическая знать, идущая под командованием своих пигов в походы (Саарай, Чир Хулах, Идей, Эрмек, Окис – преданные Хатыг Ханату сайзаны). У каждого пига есть свои воины – «сиріглер», прислуга – «сүмекчіннер», чабаны – «хой хадарчызы» (например, за овцами Хатыг Ханата смотрит семья Тыхыра).

В романное повествование включен рассказ об исторической личности – Иренек пиге (князе Иренеке). Князь Иренек (Ярناق, Ереняк) Ишеев, по свидетельству историков, объединив под своей властью все кыргызские княжества, на протяжении двадцати лет (с 1667 по 1687 гг.) вёл активные военные действия против русских [4]. В романе князь Иренек представлен как бесстрашный, волевой военачальник, выступавший против присоединения Кыргызской земли

к Российской империи. Иренека как военного предводителя характеризует его портрет. В обращённом к своим соплеменникам рассказе старик Чир Хулах описывает ее внешность, одежду, жесты, походку, манеру держаться: «Это был дальний путь. Им руководил Иренек. Нас было триста воинов. Глядя на этих людей, мое сердце переполнялось гордостью. Какая сила движется – радовался я. Как я завидовал Иренеку. Он был впереди на черном жеребце. Крупного телосложения он красиво сидел на седле. Стройный его стан не сгибался. Одежда его на солнце сверкала. Могучая грудь ладно одета в железную кольчугу, шапка по краю отделана оторочкой из соболиного меха. На конце острого копыя, словно женские волосы, развеваются конский хвост. На левом боку ножны с шашкой, на спине ружье, колчан, на плече гибкий (боевой) лук из рога горного барана. В левой руке размером с ручную веялки щит, сделанный из многослойной бычьей кожи. В этой же руке длинное копье, опущенное концом вниз. Иренек был настоящим воином» (Здесь и далее подстрочный перевод наш – Л. Челтыгмашевой) [5]. Автор создает художественный образ Иренека, воплощая в нем характер отважного, мудрого, справедливого военачальника, сумевшего объединить враждующие между собой рода в мощную силу, способную противостоять русским войскам.

Одна из сюжетных линий романа связана с историей взаимоотношений между двумя сильными хакасскими родами: «ах бельтыр» и «хыргыс». Арачах пиг – глава сеока «ах бельтыр» – платил дань-албан Асату из сеока «кыргыз»: каждый из его людей ежегодно отдавал по две шкурки соболя, те, у кого не было шкурок, расплачивался конем. Отдельно платили албан калмыкам, русским из Кузнецкого острога. Когда Асат в очередной раз пришел к бельтырцам за данью, Арачах, не выдержав, предложил кыргызскому пигу побороться. Схватку выиграл более молодой и сильный Асат. Кыргызы у проигравшего старика забрали почти все его богатство, а его самого, привязав к коновязи, оставили изнывать под палящим солнцем. В ответ сын Арачаха – Хырчын пиг – ночью выследив Асата, убивает его. С этого времени началась кровная вражда между родами «ах бельтыр» и «кыргыз», дошедшая до внука Асата – Хайдара – главного героя романа «Незримый всадник».

Отец Хайдара – жестокий и грозный Хатыг Ханат – совершал грабительские набеги на соседние сеоки. Хатыг Ханата характеризуют как авторские слова («Хатыг Ханат был жестоким человеком») [6], так и изречения самого героя («По низкой траве ходить, не топча её плашмя, какой это мужчина») [7]. Его действия и поступки оценивают другие герои романа, например, Хурулдай: «Князь не знает жалости. Не боится совершать неправильные поступки. Но от своих мыслей никогда не отходит. Держит свое слово. Чтобы человеку голову отсечь, то глазом не моргнет» [8]. О жестком и твердом характере Хатыг Ханата говорят его слова о том, каким должен быть настоящий мужчина. Маленького Хайдара он учит: «Быть дома – это удел женщин. Ты потомок Хатыг Ханата.

Мужчина должен сидеть в седле, голову всегда держать прямо» [9], «Мужчина не должен быть падким на ласку» [10], «Мужчина не должен оправдываться, свою правоту он должен доказывать делами» [11].

Средством раскрытия характера Хатыг Ханата является сюжет. Жёсткий, но справедливый образ кыргызского князя раскрывается в эпизоде с поимкой Хурулдай из сеока «пюрют», угнавшего овец Хатыг Ханата. Автор детально показывает внутренние процессы в душе Хатыг Ханата, идущего по следам воров: «Князь, время от времени похлёстывая коня, думал. Раньше никогда такого не было. Или здешние люди с ним перестали считаться, или ошиблись. От мыслей, одна за другой разжигавших его злость, раскалывалась голова. Даже овец не жалко. Надо будет, хоть сегодня ночью отару пригонит. Досадно Хатыг Ханату за то, что его ни во что не ставят. От этой мысли его гнев еще больше поднимался» [12]. Здесь в повествовании от третьего лица вставлена несобственно-прямая речь героя, отчётливо передающая эмоциональное состояние разгневанного кыргызского князя Хатыг Ханата.

В одном из пойманных воров Хатыг Ханат узнает Хурулдай из сеока «пюрют», который когда-то спас тонущего в реке его отца Асата. Хатыг Ханат собирает совет, на котором вместе со своими зайсанами решает, как поступить с ворами. Хурулдай, который был наслышан о безжалостном нраве кыргызского князя, просит прощения, оправдываясь, что по незнанию угнал его овец. О том, что думает Хатыг Ханат в этот момент, повествуется: «Если я его приговорю к смерти, то он уйдёт на небеса, наслав проклятия на моего отца, на меня самого, на моих потомков. Его мама Пора Кёок не раз говорила: «Зло злого человека потом его самого настигает. Если к своему народу будешь плохо относиться, то даже самые близкие друзья от тебя отвернутся». Пожалуй, многое по-видавшая мать правду говорит. И отец, наверное, тоже из-за этого был убит» [13]. Используемый здесь автором приём повествования с включением прямой внутренней речи героя позволяет детально проследить происходящие внутри героя процессы. Мысли и чувства Хатыг Ханата воспроизводятся также и при помощи косвенного психологического изображения, т.е. показа внешних проявлений внутреннего состояния героя: «Сейчас Хатыг Ханат, смотря налитыми кровью глазами на стоящих перед ним на коленях людей, внутри боролся с яростью. Ноздри его раздулись» [14]. Хатыг Ханат принимает справедливое, по мнению его зайсанов, решение: высечь кнутом по 20 раз и отпустить, посадив их, связанных вместе, на самую худую лошадь. Так, совершаемые поступки, высказывания Хатыг Ханата характеризуют его как сильного, волевого главу рода, которого «свои» уважают, а враги боятся, жесткого, но справедливого человека со своими жизненными принципами и идеалами.

Конфликт, основанный на идее сохранения своего рода, борьба за сохранение и продолжение могущества сеока исходит от фольклорно-этнографической традиции. Создавая литературного героя Хатыг

Ханата, автор с помощью сюжетного действия, описаний внешности, передачи мыслей, чувств, эмоциональных состояний, оценки его другими персонажами воплощает многосторонний противоречивый характер.

По определению М.М. Бахтина, «роман как целое – это многостильное, разноречивое, разноголосое явление», в которое входят «прямое авторское литературно-художественное повествование», «стилизация различных форм устного бытового повествования (сказ)», «стилизация различных форм полулитературного (письменного) бытового повествования», «различные формы литературной, но внехудожественной авторской речи», «стилистически индивидуализированные речи героев» [15]. В романе А. Халларова формой организации разноречия является включение в его конструкцию различных жанров фольклора, этнографических описаний, рассказов героев и др. Произведение А. Халларова представляет интерес с точки зрения отражения в нём истории, культуры, быта, этнографии народа. Писатель показывает праздник по случаю проведения обряда «тайыг» (общественного моления духам горы, сопровождаемого жертвоприношениями). Ярко описаны картины скачек, борьбы-күрес, стрельбы из лука, на которых представители от каждого рода-сеока состязаются в силе, меткости, ловкости.

Основными способами создания национально-художественного мира в романе А. Халларова являются фольклорно-мифологические и этнографические элементы. Фольклорно-этнографический характер носит изображение сказителя Монаса. Повествователь показывает, как встречаются Монаса: в любом жилище, куда он войдёт со своим «чатханом», его принимают с глубоким уважением и устраивают щедрое угощение. Перед читателем разворачивается весь процесс традиционного исполнения фольклорного произведения: в крытой берестой юрте Тыхыра собирается народ, в большом котле варят баранину, гостей досьта кормят мясом. Пока Монас собирает своих помощников – духов («тöс»), собравшиеся в юрте люди ведут беседу о своих делах. Затем Монаса просят исполнить сказание, на что он, соглашаясь, отвечает характерным для фольклорной поэтики иносказанием: «Я у вас давно не был. В моем мешке и для вас что-то интересное осталось, наверно» [16]. Далее повествователь изображает действия сказителя, исполнение горловым пением-«хаем», передает царящую в юрте атмосферу, эмоциональную реакцию слушателей: «Аккуратно положив на колени многое повидавший чатхан, натянутые из конского волоса струны перебирает, бабки по гудящему ящику передвигает. В притихшей юрте слышны тонкий звенящий звук, нарастающий рокочущий голос. Из-под высохших тонких пальцев старика таинственные мелодии рождаются. Иногда, им подражая, осенний ветер свистит. Под эти звуки могучий хай деда Монаса разносится по всей юрте. Кажется, что все слушатели затаили дыхание. Тишина. Их мысли, чувства вместе с хаем уносятся в далёкие земли и времена. Так завораживает находящиеся в юрте хай деда Монаса» [17].

Монас рассказывает сказку о парне-сироте Мирген ооле, влюбившемся в дочь жестокого Сохыр пига из сеока «хашха». Сохыр пиг приказал своим сайзанам крепко привязать Мирген оола к лиственнице, оставить его на ночь на съедение диким зверям. Освобождает парня существо с громким и страшным голосом по имени Кустей оол, который, отдав ему половину своей силы, наставляет: «Когда будет тяжело, приходи в тайгу. Я буду твоим братом. А сейчас иди. Если думаешь за причиненное тебе зло мстить, то скажу: мечь – не подходящая характеру мужчины черта» [18]. Помня слова Кустей оола, Мирген оол спасает людей рода «хашха» от моолов (монголов). За это Сохыр пиг отдаёт за него замуж Чичегес. Введённая в повествование сказка помогает автору реализовать идейно-эстетическую мысль о мести как о зле, ведущем к вражде, войнам, гибели людей. В романе многолетняя кровная мечь между родами «кыргыз» и «бельтыр», изнутри разрушив единство народа, сделала его уязвимым для внешних врагов: с одной стороны, русских из Кузнецкого острога, с другой – калмыков.

Мотив мести выполняет важную функцию и в изображении характера Хайдара. В ретроспективных вставках о детстве героя есть эпизод кровавой расправы стаи волков над отарой овец. Через использование несобственно-прямой внутренней речи непосредственно переданы мысли Хайдара, на глазах которого волки терзают беззащитных овец: «В голове мальчика, наблюдавшего эту кровавую бойню, одна за другой бежали мысли о жизни. Ему была непонятна такая жестокость жизни. Чтобы один раз вдоволь наесться, зачем надо было столько овец губить. Он смотрел на эти две группы живых существ: одни – кровожадные, сильные, вторые – беззащитные, слабые» [19]. Посредством речевой структуры, формально принадлежащей повествователю, но выражающей точку зрения героя, передается наивное восприятие юным Хайдаром происходящего: он жалеет беспомощных овец и недоумевает, насколько может быть алчным и ненасытным хищный зверь. Но под влиянием отца, охваченного чувством мести, Хайдар, взрослея, становится все жестче и черствее: теперь уже он сам, как те волки, жаждет крови. Повествователь его характеризует: «Словно хищный волк, бродит вокруг и не может приблизиться к людям ставший бандитом парень Хайдар из сеока «кыргыз» [20]. В образе Хайдара автор реализует мотив одиночества человека, неспособного к прощению других, и из-за этого пожирающего себя изнутри.

В раскрытии сложного образа Хайдара писатель опирается на фольклорную традицию. В романе прослеживается связь между главным героем романа Хайдаром и Мирген оолом из сказки. Как и Мирген оол, который, живя отдельно от людей, стал похожим на дикого зверя, так и Хайдар превращается в человека, одержимого чувством отмщения за смерть деда Асата. Выжидая удобный момент для исполнения своих чёрных планов, он, как волк, кружит вокруг рода «бельтыр», обитает в глухой тайге, ночует то в шалаше, то в сырой пещере. В том и другом

случае героев меняет любовь: из-за Чичегес, простив причинённые её отцом обиды, Мирген оол защищает их род от врагов, Хайдар же теряет покой, увидев дочь кровного врага Мачон пига – Айану. Внутреннее состояние мечущегося героя помогает раскрыть пейзаж: Хайдар изображается стоящим на Ээлиг хайа на фоне черных тяжелых туч, молний, словно стрелы, пронзающих небо, раскатистого грома. Под ним кипит, бурлит Абакан река. С помощью богатой метафоры, поэтических олицетворений автор изображает скалу Ээлиг хайа живой, «сердитой», прыгающей на волны Абакана.

Не каждый решится нарушить покой скалы Ээлиг хайа, окутанной мистическими тайнами: рассказывают, что тёмной ночью оттуда доносится то плач младенца, то пение тапхахов горных девушек. Хайдар же, наоборот, поднимается на вершину Ээлиг хайа. В литературе выполняющий художественную функцию родового дерева, родового горы, Мировой горы (в мифологии являющейся символом пространственной модели мироздания), скала в романе «Незримый всадник» обозначает место, где происходит переоценка героем своих прежних идеалов и ориентиров. Внешне Хайдар подобен Ээлиг хайа, т.е. обрисован твёрдым, непреступным, не ведающим страха и жалости, но его внутренний мир представлен полным противоречий, связанных с нравственно-этическим выбором между кровной мести и любви. Вводя в романное повествование архетипический образ скалы как метафорического олицетворения переломного момента на жизненном пути героя, используя народную идеологию, заключённую в легенде о Мирген ооле, – творить добро, нельзя помнить только зло, месть, которые разрушают внутренний мир человека, его гармонию с окружающим миром, – автор раскрывает сложный, но живой характер Хайдара, что говорит о художественном образном мышлении писателя, основанном на фольклорно-мифологическом воззрении народа.

Национальный колорит в раскрытии особенностей жизни, быта хакасов в изображаемый исторический период создает упоминание домашней утвари и традиционной кухни («торсых» – «бурдюк, торсук» (кожаный сосуд для хранения жидкости), «тас,

агас чірчелер» – «железные, деревянные чашки», «хуртнаң мўн» – «бульон с сушёными лепёшками из аарчы», «айран» – кисломолочный напиток) и др. В изображении жизни хакасов вписываются такие этнографизмы, как вера в шаманов, игры в «хазых» – «лодыжки», одежда, указывающая на принадлежность героев к определённому сословию. Например, Хайдар одет в красную шёлковую рубаху, желтый пояс с кисточками, красные кожаные сапоги. Его воинское снаряжение составляют мечи, луки, копья, колчаны со стрелами, брони. Одежда работников Хатыг Ханата – облезлая вся в заплатках шуба, жесткая рваная обувь.

Посредством фольклорных произведений малых жанровых форм герои романа высказывают свои суждения о людях, событиях, выражая свою жизненную позицию, социально-нравственные принципы. Изречения прямого, честного, не способного к лести, лжи старика Кадара отражают специфику национальной ментальности. «Если убить волка, то потом от его щенков не будет покоя» [21], – говорит Кадар, пытаясь остановить Хырчына, ослеплённого мыслью отмщения за отца. Полны глубокой мысли, народной мудрости слова матери Хатыг Ханата – Пора Кёк: «Жадному человеку светлая судьба не выпадает» [22].

Специфика организации художественного мира в «Незримом всаднике» А. Халларова, содержащем основные жанрово-стилистические признаки исторического романа, а именно многогеройное повествование, разветвлённость сюжета, раскрытие нескольких человеческих судеб на фоне исторических событий, «художественно организованное социальное различие», обусловлена сочетанием фольклорно-этнографических и литературных традиций. Влияние принципов фольклорной эстетики в структуре романа А. Халларова выражено имплицитно и в более усложнённой форме. Автор достигает эпического изображения, используя приемы и поэтику фольклора, пословицы и образные выражения, широко воспроизводя народные обычаи и традиции, показывает характер главного героя в движении, стремится к глубокому психологическому изображению и всестороннему анализу внутреннего мира героев.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Копкоев, К.Г.* Добровольное присоединение Хакасии к России // 250 лет вместе с великим русским народом. – Абакан, 1959. – С. 36.

2. *Чертыков, В.К.* Основные этапы присоединения Хакасии к России // Хакасия и Россия: 300 лет вместе. Материалы Международной научной конференции, посвященной 300-летию вхождения Хакасии в состав Российского государства (12–13 декабря, 2007 год). Т. I. – Абакан, 2007. – С. 21.

3. Там же. – С. 15.

4. *Копкоев, К.Г.* Указ. соч. – С. 18–19.

5. *Халларов, А.* Чазыттыг чалаң // Ах тасхыл. Литературно-художественный сборник хакасских писателей. 1992. – № 40. – С. 28.

6. Там же.

7. Там же. – С. 29.

8. *Халларов, А.* Чазыттыг чалаң // Хан тигір. Литературно-художественный сборник хакасских писателей. – 1993. – № 1. – С. 41.

9. *Халларов, А.* Чазыттыг чалаң // Ах тасхыл. Литературно-художественный сборник хакасских писателей. – 1992. – № 40. – С. 29.

10. *Халларов, А.* Чазыттыг чалаң // Хан тигір. Литературно-художественный сборник хакасских писателей. – 1993. – № 1. – С. 43.

11. *Халларов, А.* Чазыттыг чалаң // Ах тасхыл. Литературно-художественный сборник хакасских писателей. – 1991. – № 39. – С. 23.

12. *Халларов, А.* Чазыттыг чалаң // Хан тигір. Литературно-художественный сборник хакасских писателей. – 1993. – № 1. – С. 36.

13. Там же. – С. 41.

14. Там же. – С. 42.
15. *Бахтин, М. М.* Литературно-критические статьи. – М., 1986. – С. 75.
16. *Халларов, А.* Чазыттыг чалаң // Ах тасхыл. Литературно-художественный сборник хакасских писателей. – 1991. – № 39. – С. 20.
17. Там же.
18. Там же. – С. 21.

19. *Халларов, А.* Чазыттыг чалаң // Хан тигир. Литературно-художественный сборник хакасских писателей. – 1993. – № 1. – С. 46.
20. Там же. – С. 17.
21. Там же. – С. 14.
22. *Халларов, А.* Чазыттыг чалаң // Ах тасхыл. Литературно-художественный сборник хакасских писателей. – 1992. – № 40. – С. 29.

Н. С. Васькин

АЛТАЙ В УКРАИНСКОМ ПУТЕВОМ ОЧЕРКЕ 1930-х гг.

Едва ли самый большой интерес среди советских регионов у украинских очеркистов вызывал Алтай. В результате этого в 1931–1933 гг. были опубликованы три книги очерков об этом уникальном крае и его жителях, а также роман Владимира Гжицкого «Черное озеро». Особенность очеркистских книг заключалась в том, что ни одна из трех не создавалась профессиональными писателями или журналистами. Алтай идеально подходил для туристских маршрутов, которые осваивали представители разных уголков СССР, поэтому во всех трех книгах украинских авторов упоминается о том, что алтайские полукустарные турбазы постоянно были переполнены – приходилось ночевать или в палатках, или искать другие приемлемые убежища для ночлега.

Еще одна особенность книг – это были создания коллективного труда. Очерки писались несколькими участниками путешествия. Первой по времени (1931) была книга комсомольцев-рабфаковцев Харьковского политехнического института Л. Авраса, В. Иткиса и П. Шматько «Алтын-Тау (Золотые горы): путешествие к далекому Алтаю» [1]. Организатором экскурсии и инициатором издания путевых очерков был городской комитет ЛКСМУ.

Уже название второй книги очерков указывало на то, что она непосредственно связана с первой – «В стране Алтын-Тау: путевые очерки» (1932) [2]. Ее авторами стали два из четырех – В. Вовк и В. Русаков – участников экспедиции, организованной все тем же комитетом комсомола, но пытались «не забыть» никого, поэтому использовались выдержки из дневников двух остальных туристов. Путь пролегал по тому же маршруту, что и у первой экспедиции: по железной дороге до Бийска, потом вверх по Катунь через Улалу и Чемал, дальше – по таежным горам (3–4 км над уровнем моря) к озеру Алтын-Куль (Телецкому), после этого – на лодке по Бие к исходному пункту Бийску.

Под Алтаем во всех трех книгах очерков имеется в виду та его часть, которая составляла в 1922–1948 гг. Ойротскую (Ойратскую) автономную область, а теперь это – Республика Алтай. По пути от озера Алтын-Куль (Телецкого) по Бие до Бийска авторы книги «В стране Алтын-Тау» четко проводят границу Алтая по месту впадения в Бию реки Лебедь. Соответственно, преобладающая часть путешествия, приключений приходится на тогдашнюю национальную автономную область.

В 1933 г. вышла книга «По Казакстанскому Алтаю» [3], у которой значился один автор – А. Б – в (А. Бирюков). Текст очерков исполнен загадочных намеков на секретность путешествия, очевидно, этим объясняется таинственное умолчание относительно автора книги. Официально организатором поездки было Харьковское отделение государственной турфирмы «Укртуре». Но и эти очерки писались с использованием записей всех участников экспедиции. Маршрут существенно отличался от двух предыдущих, на что указывает и название: по железной дороге до Семипалатинска, потом вверх по Иртышу, после этого резко на восток к самой высокогорной – южной – части Алтая, Рахмановским источникам и озеру, горными тропами вдоль череды озер к истокам Бухтармы и по ней опять к Иртышу и Семипалатинску.

Последняя книга получилась самой сухой и неинтересной. Ощущение, что автор и его спутники сосредоточились исключительно на собственных персонах, переживаниях, трудностях пути, которые они преодолевали. В результате получился казенный отчет о пройденных населенных пунктах, горах, реках, перевалах и озерах, о том, где ночевали, какая была погода, когда и чем питались и т. п. Очерки А. Б – ва писались не для широкого читателя, а скорее для туристов, которые, предположительно, должны были следовать в будущем по приблизительно тому же маршруту. Суконным, почти канцелярским языком он излагает хронику передвижения, зато в деталях, с рисунками пишет о том, как правильно соорудить плот, весло и уключины, приводит скрупулезные перечни продуктов питания, одежды, охотничьего и рыболовного снаряжения, минимально необходимого для удачного путешествия, как оформлять аккредитивы и пользоваться ими в пути и т. д.

Примечательно, что, в отличие от двух предыдущих книг, путешественников от «Укртуре» почти не интересуют быт, культура коренных народов Казахстана и Алтая. Только идет констатация, что встретились юрты, такие-то домашние животные. Туристы говорят о казахах и киргизах, иногда их объединяют, сообщая о казахско-киргизской культуре. Создается впечатление, что казахами по инерции А. Б – в называет и алтайцев (ойротов), не заметив разницы между двумя тюркскими народами. Очень скупо сообщается об алтайских видах, фауне и флоре, хотя скрыть восхищение увиденным было невозможно.

Понятно, что заданием всех туристов-очеркистов (об этом прямо говорится во всех трех книгах) было проводить агитационно-пропагандистскую работу среди местного населения, ставшего на путь социалистического развития. В. Вовк и В. Русаков даже возмущались, что студент-практикант из Новосибирска, временно ставший заведующим туристской базой, не проявил никакого интереса к их предложению «использовать нас на культурно-политической работе: может, где надо доклад сделать, может, устроить «ударный день»» [4]. Короче, «безинициативный он человек». Но в книге А. Б – ва время от времени говорится о выполнении важного задания, ни одной фамилии экскурсантов не называется. Может, их задание было связано с пребыванием в приграничной зоне, может, с зондированием настроений алтайцев, которые принимали активное участие в антибольшевистской борьбе. По крайней мере, об алтайцах и каком-нибудь содержании разговоров с ними ничего не сказано.

Начинается книга А. Б – ва приведением статистической информации о Казахстане и огромных перспективах его развития соответственно пятилетним планам. Подобную статистическую информацию о завоеваниях советской власти на начало 1930-х гг. и еще больших перспективах на ближайшие годы приводят и авторы книг «Алтын-Тау (Золотые горы)» и «В стране Алтын-Тау».

Преобразования действительно впечатляли. Так, А. Б – ва не сдерживает восхищения от огромных масштабов Турксиба в начале и особенно в конце книги, посвятив ему даже отдельный, заключительный, очерк. Каждый автор постоянно упоминает о том или ином предприятии, по возможности – детально его описывает, с особой тщательностью говорят о колхозах, совхозах и коммунах, прежде всего – ойротских. Л. Аврас, В. Иткис, П. Шматько, а также В. Вовк и В. Русаков уделяют огромное внимание воссозданию изменений в быте, семейных отношениях, культуре, способах ведения хозяйства алтайцев, которые «завершают невероятный прыжок от феодального сучка – деревянной сохи – сразу к социалистическому коллективному электроплугу» [5], создают «свою национальную по форме и социалистическую по содержанию культуру» [6].

Теория жанра требует отображения не только факта, но также человеческих характеров, пусть и специфических, а кроме того, аналитического осмысления изображенного. «Персонажи предстают перед нами не столько в действии, сколько в описании, аналитической оценке, в обобщенной суммарной характеристике [...]» [7]. Сосредоточившись на собственных персонажах и процессе передвижения, А. Б – ва с компанией «не увидели» в путешествии больше никого из людей и не попробовали обобщить, осмыслить увиденное, выделить неповторимые черты местной, автохтонной культуры.

Значительно больше внимания уделяют воспроизведению быта и культуры алтайцев, характеристике отдельных представителей этого тюркского народа и местных русских авторы «Алтын-Тау» и «В стране

Алтын-Тау». Пребывая под влиянием идей построения нового прекрасного общества, они отнюдь не в восторге от жизненного уклада ойротов. Особенно не нравятся им кочевой способ хозяйствования, нежелание переходить к земледелию, священное отношение к воде, которое приводит к абсолютной антисанитарии, шаманизм как форма оболванивания местного населения и т.д. Но культуру ойротов, алтай-кижи, теленгит-кижи, других народностей Алтая они призывают изучать ускоренными темпами, чтобы в научных исследованиях, музеях сохранить алтайскую аутентичность, которая очень скоро отомрет под напором социалистических преобразований.

Это не означает, что авторы этих двух очерковых книг являются сторонниками идеи нивелирования алтайской идентичности. Наоборот, они активно выступают за алтаинизацию края, т.е. за обучение в школах и вузах на родном языке, подготовку квалифицированных местных кадров, издание газет и книг на родном, тюркском, языке, изучение фольклора, этнографических особенностей... Алтаинизация очень близка им из-за устойчивых аналогий с завоеваниями и трудностями украинизации. Алтаинизация и украинизация – две грани единого процесса коренизации. Для путевого очерка присуще постоянно сравнивать – «а как у них» и «а как у нас». Поэтому время от времени очеркисты находят общие черты или коренные отличия местных и украинских пейзажей, лирических песен, социально-политических и экономических преобразований «дома» и «здесь».

Путешественники в подробностях воспроизводят обустройство юрт, рацион алтайцев, базирующийся на молокопродуктах (сюте) и потому неприемлемый для европейца. В. Вовк и В. Русаков констатируют, что многие дети-ойроты убегают со школ-интернатов как раз из-за того, что их переводят на непривычное питание, нарушающее нормальное пищеварение. Но их предложение менять рацион постепенно, через промежуточные стадии, не находит отклик у местного руководства, которому не хочется утруждаться в налаживании новой цепочки обеспечения региональными продуктами. Кроме того, «тесные» стены общежитской комнаты также отпугивают детей, которые рвутся к привычной жизни на открытом пространстве.

В книгах 1931 и 1932 гг. издания очень подробно излагаются специфические семейные взаимоотношения у алтайцев, их религиозные верования, мифология и фольклор. Особенно подробно об этнологических особенностях ойротов ведется речь в очерках книги «В стране Алтын-Тау». Так, Аврас, Иткис и Шматько только в общих чертах рассказывают о шаманизме. Вовк и Русаков же излагают основы шаманизма в деталях, характеризуют «взаимоотношения» между богами-духами. Также поведали они о бурханизме, о росте национального сознания как причине этого религиозного учения. Не ограничиваются эти авторы, в отличие от предыдущих, одной только констатацией фактов воровства невест, которым за 20 лет, для 10–12-летних «женихов», полигамии, культе детей, особенно мужского пола и т.д.,

а опять пытаются определить причины явлений. Эти причины – высокая смертность среди мужского населения, поэтому старшая по возрасту жена должна обеспечить присмотр жениху-подростку, который потом должен позаботиться о большом потомстве.

Опираясь на слова известного местного этнолога Ивана Яковлевича Бобрака, Вовк и Русаков с восторгом говорят о местных песнях, так существенно отличающихся от украинских. «В песнях Иван Яковлевич и его дочь много рассказали нам о таинственной тайге, о любимых птицах, улетающих после лета на юг, не желая быть свидетелем зимних страданий бедного кочевника, о беловодной Катуни, что ее ярости алтаец мог только удивляться, не зная зачем и для чего она. Еще нам рассказали о великанах, о прекрасной суровой природе, о лазурных мечтах... Попросили мы Ивана Яковлевича спеть нам самую лучшую алтайскую песню. Но это его обидело.

– Все песни Алтая – самые лучшие. У нас нет таких песен, как у русских [...] Наша песня проста: лед в горах плавает – песня, вода бежит – песня, тайга шумит – песня, белка по кедру прыгает – песня. У нас все можно спеть песней» [8].

Именно от Бобрака узнают путешественники о том, «что у алтайцев ни одной песни нет о любви. Даже и слова такого нет» [9]. И все это опять находит логичное объяснение специфики патриархального жизненного уклада алтайцев.

В свою очередь, с И.Я. Бобраком общались и Л. Аврас, В. Иткис, П. Шматько. Они приводят в очерках текст легенды о появлении «прорыва» (очень узкого русла) на Катунь, а также текст лирической песни о самой красавице Катунь [10]. В подробностях излагают они историю Алтая эпохи Средневековья, о приходе россиян после 1757 года, угнетении алтайцев и росте национальной вражды. Ее «осколки», препятствовавшие алтаинизации, оставались живучими и в начале 1930-х годов. «В каждом аиле работают ликнепы. Тяжело здесь с алтаинизацией. Половина здесь русских. Веками угнетали алтайцев. Их называли инородцами. Даже и сейчас можно услышать это слово – хотя бы от известного проф. Сапожникова» [11].

Очерки книги «В стране Алтын-Тау» «видят» человека. Перед нами появляются колоритные, неповторимые портреты уже упоминаемого И. Бобрака, а также местных художника Гуркина и композитора Анохина. А еще детальная характеристика проводника-алтайца через таежные горы Ивана Прокофьевича и незадачливого лодочника Ивана Ивановича.

«Факт и его индивидуальное, личностное осмысление – таковы два опорных камня очеркового жанра» [12]. «В очерке чаще, чем в каком-либо другом жанре, героем выступает сам автор. Он не довольствуется ролью «передающей инстанции», вмешивается в события, оценивает их, то ли прямо, то ли завуалировано выносит приговор. Степень авторского участия в воссоздаваемой жизни определяет строй и характер многих очерков [...]». В этом смысле полноценным образом рассказчика наделена книга «В стране Алтын-Тау», несмотря на то, что у нее официально два

автора, а кроме этого, используются дневники двух других участников путешествия. Например, неожиданное открытие того, что в пути сильно досаждают насекомые, рассказчик комментирует так: «Ох и бранили же мы того профессора Сапожникова, пишущего, будто на Алтае нет комаров и мошки... Но нечего делать, это не впервые...» [13]. А чего стоит хотя бы вот такое лирическое отступление на последних страницах книги: «Алтай! Ты снова далек, ты снова прячешься в заоблачных горах свои неизвестные тайны. Ты снова, скрываясь за горизонтом, сливая свои снежные кряжи с небом, синеешь далеко, далеко...» [14]. В этом смысле, конечно, «Алтын-Тау» и особенно «По Казакстанскому Алтаю» существенно проигрывают книге В. Вовка и В. Русакова.

Это можно заметить даже по пейзажно-интерьерным зарисовкам. Они есть во всех трех очеркистских книгах. На фоне двух остальных «В стране Алтын-Тау» отличается в этом плане не только большей детальностью и большим количеством, но и образностью, умелой риторикой, которая только подчеркивает точность и конкретность описанного («Спускаемся чередой – один за другим – по острому, как пила, ребру. Круто справа гора обрывается в таежную долину, слева кратер, на дне которого синее круглое горное озеро. А какое синее! Будто там растворено английскую лазурь. Даже снег, краем нырнувший в воду, тоже удивительно синий» [15] и множество подобных коротких зарисовок). Сухие, беспристрастные описания преобладают в книге А. Б – ва. Не настолько бесцветные, как у А. Б – ва, но и не столь яркие, как у Вовка и Русакова, пейзажи и интерьеры в книге «Алтын-Тау (Золотые горы)». Описания не лишены образности, но в большинстве своем тропы – традиционно-шаблонные.

Стиль является не только «внешним» украшением путевого очерка, но и помогает почувствовать неповторимость, все разнообразие воссоздаваемого края, в том числе и Алтая – объекта исследования в анализируемых книгах и в нашей статье. В этом смысле – несколько слов об использовании в текстах слов алтайских языков, которые или не имеют аналогов в украинском языке, или воссоздают местный колорит. Таких слов нет в очерках А. Б – ва – уже упоминалось, что алтайцы, киргизы и казахи для путешественников, скорее всего, были на одно лицо. В книге Авраса, Иткиса и Шматько местных слов уже много: ойроты, айла, юрта [16], каймак (сметана), чегень, арачка (алкогольные напитки из молока) [17], аймак (район, с. 34), бичик (книга, с. 44) и др. Объяснение неизвестных для читателя слов дается сразу в тексте, появляются эти слова время от времени, то есть нет целенаправленной их подачи.

В книге Вовка и Русакова слова алтайских языков встречаются чуть ли не каждой второй-третьей странице. Их значение раскрывается как непосредственно в тексте, так и (значительно чаще) в подстрочнике. При чем не только раскрывается их значение, но и сообщается о назначении того или иного предмета, о сущности явлений, об их значении в жизни алтайцев (курмес (черт), махан (мясо) – с. 46; хазаукх (рус-

ский) – с. 48; пойти с пичахом на аю (пойти с ножом на медведя) – с. 52; сют (молоко) – с. 55 и т. д. Приведенные «В стране Алтын-Тау» одни алтайские слова, сами по себе, уже могут быть хорошим справочником об Алтае и, главное, его обитателях.

С 1933 г. начинается процесс сворачивания коренизации во всесоюзном масштабе, что отразилось и на украинской, и на алтайской культуре. Резко

сократилось количество поездок в национальные окраины, еще меньше стали писать путевых очерков. Но тексты трех очерковых книг о поездках украинцев на Алтай, представив три взаимодополняющие друг друга взгляда на прошлое и настоящее края, навсегда остались в истории литературы и культурных взаимосвязей двух народов, с интересом читаются, изредка попадая в руки читателя.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Аврас, Л.* Алтин-Тау (Золоті гори): подорож до далекого Алтаю / Л. Аврас, В. Іткіс, П. Шматько. Харків–Одеса, 1931. – 88 с.

2. *Вовк, В.* У країні Алтин-Тау: дорожні нариси / В. Г. Вовк і В. І. Русаков. Харків, 1932. – 117 с.

3. Б – в А. По Казакстанському Алтаю: дорожні нариси / А. Б – в (А. Бірюков). – Харків, 1933. – 116 с.

4. *Вовк, В.* Указ. соч. – С. 98.

5. Там же. – С. 97.

6. Там же. – С. 116.

7. *Козьмин, В.* Жанр очерка / В. Козьмин // Литература в школі. – 1985. – № 1. – С. 56.

8. *Вовк, В.* Указ. соч. – С. 42.

9. Там же. – С. 43.

10. *Аврас, Л.* Указ. соч. – С. 36–37.

11. *Вовк, В.* Указ. соч. – С. 15.

12. *Сухих, И.* По законам искусства: заметки о современном очерке / Игорь Сухих // Звезда. – 1987. – № 1. – С. 202.

13. *Вовк, В.* Указ. соч. – С. 88.

14. Там же. – С. 113.

15. Там же. – С. 78.

16. *Аврас, Л.* Указ. соч. – С. 14.

17. Там же. – С. 15.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. Абдимиталип уулу Нурсултан – докторант института социальных наук Кыргызско-турецкого университета «Манас», магистр истории (Кыргызстан, г. Бишкек)
2. Абдуллаев Сайфулла Нурмухаммедович – профессор этнокультурного научно-образовательного центра «Ренессанс» (Кыргызстан, г. Каракол)
3. Абсаямова Юлия Аликовна – научный сотрудник отдела этнологии Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук, кин (Россия, г. Уфа)
4. Алламуратова Лейсан Хакимьянова – младший научный сотрудник отдела этнологии Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук (Россия, г. Уфа)
5. Анайбан Зоя Васильевна – ведущий научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук, дин (Россия, г. Москва)
6. Андылырова Вера Юрьевна – аспирант кафедры якутского языка Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова (Россия, г. Якутск)
7. Арвас Абдулсалам – научный сотрудник (инструктор) Университета Чанкыры, Департамент турецкого языка и литературы, доцент (Турция, г. Чанкыры)
8. Атдаев Сердар Джумаевич – старший научный сотрудник Отдела этнографии Института археологии и этнографии Академии наук Туркменистана (Туркменистан, г. Ашхабад).
9. Бавдинов Руфат Рустамович – ассистент профессора кафедры языков Международного университета информационных технологий (ИТ-университет), кфн (Казахстан, г. Алматы)
10. Бакиева Гульсифа Такиюллоевна – старший научный сотрудник Института проблем освоения Севера Сибирского отделения Российской академии наук, кин (Россия, г. Тюмень)
11. Барабаш Валентина Петровна – зам директора Минусинского колледжа культуры и искусства, кин (Россия, г. Минусинск)
12. Белоглазов Петр Егорович – старший научный сотрудник сектора языка Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, кфн (Россия, г. Абакан)
13. Бичеев Баазр Александрович – заведующий отделом письменных памятников, литературы и буддологии «Калмыцкого научного центра РАН», дфилолн (Россия, г. Элиста)
14. Боргояков Сергей Александрович – старший научный сотрудник лаборатории анализа состояния и перспектив развития образования Российской академии образования, сопредседатель научного Совета «Теория и практика развития межэтнических отношений в образовательной среде» отделения профессионального образования РАО, дпедн, доцент (Россия, г. Москва)
15. Бурханов Альберт Ахметжанович – заведующий Отделом истории татаро-булгарской цивилизации Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, профессор, кин (Россия, г. Казань)
16. Валеев Рамиль Миргасимович – профессор, главный научный сотрудник Института татарской энциклопедии, дин (Россия, г. Казань)
17. Валеева Роза Закариевна – доцент Казанского (Приволжского) государственного университета, кфн (Россия, г. Казань)
18. Васькив Николай Степанович – заведующий кафедрой журналистики и международных отношений Киевского университета культуры, дфн, профессор (Украина, г. Киев)
19. Викторова Анастасия Сергеевна – студент Казанского государственного университета (Россия, г. Казань)
20. Гадиров Самир Ильяс Оглы – диссертант Центра Судебной экспертизы Министерства юстиции Республики Азербайджан (Азербайджан, г. Баку)
21. Гусейнов Гарун-Рашид Абдул-Кадырович – профессор Дагестанского государственного университета, дфн (Россия, г. Махачкала)
22. Даваа Екатерина Карбий-ооловна – доцент кафедры философии Тувинского государственного университета, кин (Россия, г. Кызыл)
23. Дамбуев Игорь Александрович – старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, кфн (Россия, г. Улан-Удэ)
24. Данькина Надежда Анатольевна – ученый секретарь Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, кин (Россия, г. Абакан)
25. Дары-Сурун Сайын Аркадьевич – аспирант Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова (Россия, г. Кызыл)
26. Дуйшеев Женишбек Аманисакович – заведующий кафедрой философии и общественных дисциплин Университета экономики и предпринимательства, профессор, кин (Кыргызстан, г. Жалал-Абад)
27. Ефремов Николай Николаевич – главный научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, дфн (Россия, г. Якутск)
28. Жапарова Айнура Адылбековна – старший преподаватель кафедры языков Международного

университета информационных технологий (ИТ-университет), магистр переводческого дела (Казахстан, г. Алматы)

29. Захарова Анна Михайловна – магистрант Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова (Россия, г. Якутск)

30. Каденова Жаннат Токмомаматовна – преподаватель Ошского государственного социального университета (Кыргызстан, г. Ош)

31. Каксин Андрей Данилович – ведущий научный сотрудник сектора языка Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, дфн (Россия, г. Абакан)

32. Каскаракова Зинаида Ефремовна – старший научный сотрудник сектора языка Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, кфн (Россия, г. Абакан)

33. Кимеев Валерий Макарович – профессор кафедры археологии Кемеровского гос. университета, научный сотрудник «Экомозея-заповедника «Тюльберский городок Кемеровского муниципального района», дин (Россия, г. Кемерово)

34. Кискидосова Татьяна Александровна – ведущий сектором истории Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, кин (Россия, г. Абакан)

35. Кокова Анна Григорьевна – учитель начальных классов и хакасского языка МБОУ «Кобяковская основная образовательная школа» (Россия, Республика Хакасия, д. Кобяково)

36. Коломыц Дмитрий Михайлович – доцент кафедры международных отношений, мировой политики и зарубежного регионоведения Казанского (Приволжского) государственного университета, доцент, кполн (Татарстан, г. Казань)

37. Корнеева Галина Андреевна – старший научный сотрудник сектора истории Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, кин (Россия, г. Абакан)

38. Кошелева Альбина Леонтьевна – ведущий сектором литературы Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, дфн (Россия, г. Абакан)

39. Кошман Татьяна Васильевна – старший преподаватель кафедры археологии и этнологии Евразийского национального университета имени Л. Н. Гумилёва, магистр гуманитарных наук (Казахстан, г. Астана)

40. Кузенбай Сара Адильгереевна – главный научный сотрудник Института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор искусствоведения, профессор (Казахстан, г. Алматы)

41. Кызласов Артем Самуилович – ведущий сектором языка Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, кфн (Россия, г. Абакан)

42. Лиморенко Юлия Викторовна – научный сотрудник Института филологии Сибирского от-

деления Российской академии наук, кфн (Россия, г. Новосибирск)

43. Лушникова Ольга Леонидовна – заведующий сектором экономики и социологии Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, ксоцн (Россия, г. Абакан)

44. Мальцева Вера Сергеевна – младший научный сотрудник Института языкознания Российской академии наук (Россия, г. Москва)

45. Мартынов Дмитрий Евгеньевич – профессор Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета (Россия, г. Казань)

46. Мигранова Эльза Венеровна – старший научный сотрудник отдела этнологии Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук, кин (Россия, г. Уфа)

47. Минеева Мария Сергеевна – аспирант Казанского (Приволжского) федерального университета (Россия, г. Казань)

48. Монгуш Евгений Докурович – зам. директора Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, кфн (Россия, г. Кызыл)

49. Мугумова Анна Львовна – доцент Дагестанского государственного педагогического университета, кфн (Россия, г. Махачкала)

50. Мурзакметов Абдымиталип Камытович – ведущий кафедрой кыргызской литературы Ошского государственного университета, кин (Кыргызстан, г. Ош)

51. Мухаметзянова Лилия Хатиповна – ведущий научный сотрудник отдела народного творчества Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, дфн, доцент (Россия, г. Казань)

52. Николаев Егор Револьевич – аспирант Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук (Россия, г. Якутск)

53. Николаева Наталья Никитична – старший научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии, кфн (Россия, г. Улан-Удэ)

54. Нилогов Алексей Сергеевич – действительный член Академии философии хозяйства, председатель Южно-Сибирского историко-родословного общества, кфн (Россия, г. Абакан)

55. Ногоева Чинаркуль Айтакуновна – старший преподаватель Иссык-Кульского государственного университета (Кыргызстан, г. Каракол)

56. Озонова Айяна Алексеевна – научный сотрудник Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук, кфн (Россия, г. Новосибирск)

57. Орлова Елена Александровна – старший научный сотрудник Государственного автономного учреждения культуры Кемеровской области «Историко-культурный и природный музей-заповедника «Томская Писаница», кин (Россия, г. Кемерово)

58. Отениязов Полат Жуманиязович – младший научный сотрудник Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук (Республика Узбекистан, Каракалпакстан, г. Нукус)
59. Портнягина Любовь Владимировна – магистрант Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова (Россия, г. Якутск)
60. Рахматуллина Зухра Тимасовна – аспирант Института истории, языка, литературы Уфимского научного центра Российской академии наук (Россия, г. Уфа)
61. Рыбаков Николай Иосифович – член Сибирской Ассоциации первобытного искусства, заслуженный художник РФ (Россия, г. Красноярск)
62. Самрина Елена Васильевна – старший научный сотрудник сектора истории Хакаского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, кгеогрн (Россия, г. Абакан)
63. Санжиева Татьяна Ефремовна – профессор кафедры истории Бурятии Бурятского государственного университета, дин (Россия, г. Улан-Удэ)
64. Санчай Чойган Херел-ооловна – соискатель Тувинского государственного университета (Россия, г. Кызыл)
65. Сатаева Сауле Амантаевна – заместитель директора Центрального гос. архива кино-фотодокументов и звукозаписи Республики Казахстан, кин (Казахстан, г. Алматы)
66. Селютина Ираида Яковлевна – главный научный сотрудник Института филологии Сибирского отделения Российской Академии наук, дфн, профессор (Россия, г. Новосибирск)
67. Серээдар Надежда Чылбаковна – ведущий научный сотрудник, заведующий сектором языка Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, кфн (Россия, г. Кызыл)
68. Симчит Кызыл-Маадыр – научный сотрудник Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (Россия, г. Кызыл)
69. Смадияров Сыдык Акунович – декан исторического факультета Ошского государственного университета, кин, доцент (Кыргызстан, г. Ош)
70. Соегов Мурадгелди – главный научный сотрудник Национального института рукописей Академии наук Туркменистана, академик Академии наук Туркменистана, дфн, профессор (Туркменистан, г. Ашхабад)
71. Сороковых Галина Викторовна – профессор кафедры французского языка и лингводидактики института иностранных языков ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Россия, г. Москва)
72. Субракова Вия Васильевна – старший научный сотрудник сектора языка Хакаского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, кфн (Россия, г. Абакан)
73. Султрекова Зоя Ивановна – редактор ГБУ «Хакаское книжное издательство» (Россия, г. Абакан)
74. Тезич Мустафа Джан – преподаватель кафедры современных тюркских диалектов и литературы Анкарского университета (Турция, г. Анкара)
75. Темплинг Владимир Яковлевич – старший научный сотрудник Института проблем освоения Севера Сибирского отделения Российской академии наук, кин (Россия, г. Тюмень)
76. Тимофеева Альбина Михайловна – доцент Тюменского индустриального университета, кфн (Россия, г. Тюмень)
77. Тугужекова Валентина Николаевна – директор Хакаского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, дин, профессор (Россия, г. Абакан)
78. Тюнтешева Елена Валерьевна – научный сотрудник Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук, кфн (Россия, г. Новосибирск)
79. Уртегешев Николай Сергеевич – старший научный сотрудник Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук, кфн (Россия, г. Новосибирск)
80. Утемуратова Хурлиман Кулмуратовна – доцент, старший научный сотрудник Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук, кфн (Республика Узбекистан, Каракалпакстан, г. Нукус)
81. Ушницкий Василий Васильевич – старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, кин (Россия, г. Якутск)
82. Фукалов Иван Алексеевич – преподаватель кафедры истории Кыргызстана Кыргызского Национального Университета им. Ж.Баласагына, кин (Кыргызстан, г. Бишкек)
83. Хабибуллин Марс Забинович – ученый секретарь Института татарской энциклопедии и регионоведения Академии наук Республики Татарстан, доцент, кин (Россия, г. Казань)
84. Харин Виктор Васильевич – краевед, член Русского географического общества (Россия, г. Междуреченск)
85. Хертек Лидия Кенденовна – доцент кафедры теории и методики языкового образования и логопедии Тувинского государственного университета, кфн (Россия, г. Кызыл)
86. Цыбенев Базар Догсонович – старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, кин, доцент (Россия, г. Улан-Удэ)
87. Цыбенова Чечек Сергеевна – младший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, кфн (Россия, г. Улан-Удэ)
88. Чаптыкова Юлия Иннокентьевна – старший научный сотрудник сектора фольклора Хакаского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, кфн (Россия, г. Абакан)
89. Чебочакова Ирина Максимовна – ведущий научный сотрудник сектора языка Хакаского науч-

но-исследовательского института языка, литературы и истории, кфн (Россия, г. Абакан)

90. Челтыгмашева Лариса Викторовна - ведущий научный сотрудник сектора литературы Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, кфн (Россия, г. Абакан)

91. Чертыкова Мария Дмитриевна – ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, дфн (Россия, г. Абакан)

92. Чучва Лариса Михайловна – магистрант Института филологии и межкультурной коммуникации Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова» (Россия, г. Абакан).

93. Шалгынбай Жумагыз Жебегеновна – ведущий научный сотрудник Института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова Комитета науки Министерства

образования и науки Республики Казахстан, кфн (Казахстан, г. Алматы)

94. Шеймович Александра Валерьевна – научный сотрудник Института языкознания Российской академии наук (Россия, г. Москва)

95. Шекшеев Александр Петрович – член правления Хакасского республиканского Общества «Мемориал», кин (Россия, г. Абакан)

96. Шестакова Полина Павловна – магистрант Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова (Россия, г. Якутск)

97. Ярков Александр Павлович – ведущий научный сотрудник экспертного научного центра по противодействию идеологии экстремизма и терроризма Тюменского государственного университета, дин (Россия, г. Тюмень)

Научное издание

НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ ЮЖНОЙ СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

**Материалы Четвертой Международной научной конференции,
посвященной 155-летию со дня рождения хакасского ученого, тюрколога,
доктора сравнительного языкознания, востоковеда, профессора
Императорского Казанского университета Николая Федоровича Катанова
(27–29 сентября 2017 года)**

Редакторы:

З. И. Султрекова, Е. Е. Меткижекова, Е. В. Чезыбаев

Технический редактор *О. П. Субракова*

Компьютерная верстка *Л. Г. Топоевой*

Подписано в печать 22.09.2017. Формат 60x84 1/8. Гарнитура Times New Roman.
Печать цифровая. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 34,0 л. Тираж 150 экз. Заказ № 225.

ГБУ РХ «Хакасское книжное издательство».
655017, г. Абакан, ул. Щетинкина, 75-18н.

Отпечатано в типографии ГБУ РХ «Хакасское книжное издательство».
655017, г. Абакан, ул. Советская, 173.