СЛАВЯНО-ТЮРКСКИЙ МИР:

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Министерство образования Чувашской Республики
Чувашский государственный институт гуманитарных наук
Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова
Чувашский государственный педагогический университет им. И.Я. Яковлева
Российское общество «Знание»

СЛАВЯНО-ТЮРКСКИЙ МИР:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

**Материалы Всероссийской
научно-практической конференции
с международным участием
(г. Чебоксары, 24—26 июня 2024 г.)**

**Чебоксары
2024**

УДК 94(100)
ББК 63.3(0)6
С 47

Печатается по решению Ученого совета
Чувашского государственного института гуманитарных наук

Составители и ответственные редакторы:

кандидат исторических наук Д.В. Егоров,
кандидат филологических наук Э.Е. Лебедев,
доктор исторических наук И.И. Бойко

Редакционный совет:

Д.А. Захаров, Ю.Н. Исаев, А.Ю. Александров,
И.В. Кожанов, А.К. Аликберов, Г.Б. Бабаяров, А.Р. Бикбулатова,
Г.В. Будный, Р.М. Каюмов, О.А. Климкович, Ю.А. Лысенко,
К.Ж. Садыков, А.С. Жанбосинова

Редакционная коллегия:

Д.В. Басманцев, И.И. Бойко (ответственный редактор),
Д.В. Егоров (ответственный редактор), Ю.Н. Исаев,
И.Ю. Кириллова, Э.Е. Лебедев (ответственный редактор)

С 47 **Славяно-тюркский мир: история и современность** : Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (г. Чебоксары, 24—26 июня 2024 г.) / сост. и отв. ред.: Д.В. Егоров, Э.Е. Лебедев, И.И. Бойко. — Чебоксары : ЧГИГН, 2024. — 520 с.

ISBN 978—5—87677—292—3

В сборнике публикуются статьи участников Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященные узловым проблемам истории и культуры тюркских и славянских народов Евразии, историко-культурному взаимодействию, межрелигиозным и языковым контактам, этническим и социальным процессам, а также этнолингвокультурным параллелям в исторической ретроспективе.

Издание адресовано научным работникам, преподавателям, студентам и всем, кто интересуется историей и культурой славян и тюрков.

УДК 94(100)
ББК 63.3(0)6

ISBN 978—5—87677—292—3

© Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2024



О.А. Николаев,
Глава Чувашской Республики

Дорогие друзья, гости,
участники научно-практической конференции!

Сегодняшний форум посвящен взаимодействию славянских и тюркских народов мира. То, что он проходит в Чувашской Республике, для нас почетно и ответственно. Научная дискуссия имеет важнейшее значение исходя из последних событий мировой повестки. Прежнее мироустройство так или иначе терпит крах, и по инициативе нашего Президента Владимира Владимировича Путина вместо него, при поддержке многих стран, приходит многополярный мир, основанный на взаимоуважении, возможности развиваться в соответствии с целями, задачами, желаниями и чаяниями людей и народов.

Россия — многонациональное государство, которое формировалось через тернии и испытания. Сегодня народы страны говорят на более чем 270 языках. Исторически они развивались по-разному, однако одно было незыблемо — люди всегда могли говорить, писать и петь песни на родном языке, чтить культуру, обычаи и традиции своих предков. В нашей истории было много моментов, когда народы России независимо от национальности и вероисповедания объединялись и вставали на защиту Отечества.

В Чувашии в мире и гармонии живут 128 национальностей. Созданы все условия для их развития и самореализации. Мы чувствуем монолитность и единство общества. Это основа нашего согласия и нашей силы.

Уверен, что сегодняшнее мероприятие позволит нам нащупать новые направления сотрудничества, реализовать интересные совместные проекты. Мы с трепетом ожидаем результатов конференции. Успешной работы и хорошей дискуссии, дорогие друзья! Нас ждут большие дела!



Д.А. Захаров,
министр образования
Чувашской Республики

Добрый день, уважаемые гости и участники конференции!

Сегодня мы рассматриваем славяно-тюркский мир во взаимодействии на протяжении тысячелетней истории. Он формировался на основе взаимообогащения, этнического развития двух народов, что способствовало выстраиванию современных ценностей устойчивого российского общества: традиционная семья, почитание старших, уважение женщин и многие другие, которые являются стержневыми для нашей страны.

Славян в мире насчитывается свыше 350 млн, из них только русских в Российской Федерации — более 105 млн чел., то есть 81 % ее многонационального населения. Тюрки также являются многочисленными этносами и живут на разных уголках земного шара. Только в России их насчитывается около 11 млн чел., из них более 1 млн — чуваши по национальности. На протяжении столетий чуваши были окружены разными народами: славянами, тюрками, финно-уграми. Несмотря на этнокультурное влияние последних, они сумели сохранить свою самобытность, традиции и чувашский язык, на котором говорят сегодня наши дети.

Взаимодействие и взаимопроникновение, которое происходило между различными этносами, позволили создать многонациональную российскую государственность. Ее крепость как раз заключается в многогранности разных народов, культур, языков, верований, традиций, которыми богата и сильна Российская Федерация. Сегодня наше государство адекватно реагирует на внешние вызовы, оно еще больше укрепляется за счет единого многонационального народа.

Славяно-тюркское культурное взаимодействие, на протяжении многих столетий демонстрирующее уникальный симбиоз, позволяет говорить о том, что далеко не всегда государственные границы могут нас отделить. К такому взаимодействию я призываю в рамках нашей научно-практической конференции! Желаю успехов и хорошей работы!



В.Р. Мединский,
помощник Президента
Российской Федерации

Дорогие друзья!

От всей души приветствую организаторов и участников Всероссийской научно-практической конференции «Славяно-тюркский мир: история и современность».

Конференция представляет не только научное, но и большое практическое значение. На протяжении тысячелетий славянские и тюркские народы совместно осваивали гигантские пространства Евразии. Современная Россия — многонациональная, многоконфессиональная страна-цивилизация — во многом складывалась именно в процессе их мирного взаимопроникновения и взаимодействия.

Сохранение и приумножение этих традиций — залог нашего дальнейшего успешного развития, залог того, что народы Российской Федерации будут творчески изучать и приумножать этот огромный опыт государственного строительства.

Желаю вам плодотворной работы, новых творческих проектов, успехов, здоровья, бодрости и всего самого лучшего!



Г.В. Будный,
заместитель генерального директора
Российского общества «Знание»

Дорогие друзья!

От лица Российского общества «Знание» я рад приветствовать всех участников Всероссийской научно-практической конференции «Славяно-тюркский мир: история и современность».

Символично, что буквально вчера широко отмечался День Чувашской Республики — региона, который уверенно и динамично развивается, региона с богатой историей, самобытной культурой, крепкими национальными традициями. Пользуясь случаем, я хотел бы поздравить всех тех, кому дорог этот праздник! Именно благодаря вам мы сохраняем большое этническое разнообразие нашей страны.

Двумя крупнейшими общностями, игравшими в течение веков значимую роль, всегда были славяне и тюрки. Поэтому тема сегодняшней конференции крайне важна для дальнейшего развития и благополучия нашей страны, для укрепления добрососедских отношений между этносами. Как сказал советский и российский ученый Л.Н. Гумилев: «Когда встречаются славяне и тюрки, получается хорошо, звучит симфония». Это высказывание не должно потерять своей актуальности и сегодня. Поэтому здорово, что это мероприятие объединило общей целью специалистов ведущих учреждений науки и образования, а также ученых из других государств. Совместными усилиями нам предстоит решать важные задачи по популяризации богатого историко-культурного наследия этносов, а также установлению контактов между научными школами и общественными организациями России и зарубежья.

Отмечу, что Российское общество «Знание» в своей деятельности уделяет большое внимание просвещению России и ее народов, межнациональному согласию. В нашей «Библиотеке знаний» можно найти материалы и документальные фильмы, рассказывающие о разных регионах страны. Они находятся в свободном доступе.

Я желаю плодотворной работы и уверен, что ваш опыт и знания, разработанные в ходе конференции предложения послужат сохранению, а также укреплению славяно-тюркского мира. Спасибо большое! Удачи!

ПРЕДИСЛОВИЕ

Славяне и тюрки являются неотъемлемой частью мировой цивилизации. Они внесли значительный вклад в историю и культуру народов Евразии. При всем этническом, культурном, конфессиональном и лингвистическом многообразии материка указанные этносы являлись доминирующей силой, играли государствообразующую роль. Несмотря на разные экономические уклады — оседлый земледельческий и кочевой скотоводческий — они гармонично сосуществовали и тесно контактировали друг с другом. С глубокой древности между ними налаживались торгово-экономические и политические связи в рамках тюркских, монгольских и российских государственных образований. Их объединяет общая территория и историческая судьба. История тюркских этносов и стран тесно взаимосвязана и переплетена с историей России.

В ходе длительного развития, межэтнических коммуникаций, хозяйственно-экономических, социальных и культурно-бытовых связей с различными племенами и народами, межконфессионального диалога славяне и тюрки подвергались взаимной этнической аккультурации, о чем свидетельствуют общие компоненты в материальной и духовной культуре и быту, синкретические элементы, а также наличие большого количества славянизмов в тюркских и тюркизмов в славянских языках. Другим каналом взаимодействия были межэтнические браки. В результате обоюдного этнокультурного обогащения формировались схожие обычаи и традиции, нормы и ценности, мировоззренческие установки, морально-нравственные ориентиры.

Существенное воздействие на славян и тюрков оказали мировые религии, прежде всего христианство и ислам. В процессе взаимопроникновения конфессий на евразийском пространстве сформировался религиозный синкретизм, который органично сочетал в себе как авраамические религии, так и традиционные религиозно-мифологические представления. Характерной чертой этнопсихологии стало уважение к другим конфессиям, лояльное отношение к представителям иных верований и убеждений.

Взаимовлияние указанных народов, языков и культур на протяжении многовековой истории привело к единству и согласию, этнической и религиозной толерантности, и, как следствие, — к устойчивому социально-экономическому развитию и процветанию.

В последние годы славяно-тюркское политическое, экономическое, культурное и научное сотрудничество приобрело новый импульс. Организуются совместные мероприятия и проекты, направленные на укрепление и развитие дружественных связей и взаимовыгодного партнерства между государствами, гармонизацию межнациональных отношений, актуализацию общего исторического наследия. Россия как полиэтническое, поликонфессиональное и поликультурное государство проводит национальную политику, ориентированную на укрепление согласия и единства многонационального народа, обеспечение равенства прав и свобод граждан независимо от национальности, расы, вероисповедания, языка, происхождения и статуса, сохранение и поддержку этнокультурного и языкового многообразия. Особое место в ней уделяется взаимоотношениям русского народа с тюркскими этносами.

24—26 июня 2024 г. в г. Чебоксары Чувашской Республики состоялась Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Славяно-тюркский мир: история и современность». Научный форум был призван объединить усилия ученых, исследующих историю, культуру, языки славянских и тюркских этносов, формы и результаты исторического и этнокультурного взаимодействия с древнейших времен до современности, популяризировать богатое историко-культурное наследие, а также подчеркнуть значимость добрососедских и гармоничных отношений между славянами и тюрками.

В работе конференции в очном и онлайн форматах приняли участие историки, археологи, этнологи, социологи, языковеды, фольклористы, литературоведы, искусствоведы и другие ученые из крупных научных и образовательных учреждений Российской Федерации и стран ближнего зарубежья. География участников конференции охватывает города Российской Федерации: Абакан, Астрахань, Барнаул, Воронеж, Горно-Алтайск, Ессентуки, Ижевск, Иркутск, Казань, Махачкала, Москва, Нижний Новгород, Новосибирск, Оренбург, Пермь, Самара, Санкт-Петербург, Саранск, Симферополь, Стерлитамак, Томск, Ульяновск, Уфа, Чебоксары и Элиста, а также Содружества Независимых Государств: Андижан, Ташкент (Узбекистан); Алматы, Астана (Казахстан); Бишкек, Джалал-Абад (Кыргызстан); Витебск, Минск (Беларусь); Баку (Азербайджан) и Худжанд (Таджикистан).

Представленный вниманию читателей сборник материалов конференции включает в себя статьи по истории, культуре и языку славянских и тюркских этносов. Особый акцент авторами сделан на их историческом и этнокультурном взаимодействии. Книга состоит из докладов и сообщений пленарного и трех секционных заседаний, резолюции форума, сведений об авторах и списка сокращений.

В раздел пленарного заседания конференции включены работы ведущих специалистов России, Узбекистана, Киргизии и Казахстана о различных аспектах историко-культурного развития и контактах тюрков и славян на Евразийском пространстве. В рубрику «Славяно-тюркский мир: опыт исторического взаимодействия» вошли статьи, посвященные взаимоотношениям отдельных представителей тюркских и славянских народов на разных этапах истории, этническим, этнокультурным и этнополитическим процессам в регионах мира. Исследовательская тематика раздела «Славяно-тюркский диалог культур: история и современность» охватывает языковые и культурные связи, параллели тюрков и славян с древних времен до наших дней, славянский след в культуре тюркских и тюркский след в культуре славянских народов. В работах, вошедших в рубрику «Многонациональная Чувашия: опыт этнокультурного и межконфессионального сотрудничества», представлены позитивные практики межэтнического, межкультурного и межрелигиозного взаимодействия в Чувашской Республике, проанализированы чувашско-русские коммуникации через призму лингвистики, этнологии, социологии, фольклористики, литературоведения и искусствознания.

В настоящее издание вошли сданные к установленному сроку доклады и сообщения.

Ю.Н. Исаев, доктор филологических наук;
Д.В. Егоров, кандидат исторических наук

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ. ДОКЛАДЫ

УДК 94(470.344)

В.П. Иванов

ЧУВАШИ В СОСТАВЕ РОССИИ: ОСОБЕННОСТИ ВХОЖДЕНИЯ В СЛАВЯНО-РУССКИЙ СОЦИУМ

Аннотация. В работе рассматриваются историко-культурные и социальные особенности инкорпорации чувашского народа в славяно-русский мир после его вхождения в состав Русского государства в середине XVI в. Обращено внимание на специфические условия и факторы данного процесса, сложности и проблемы его протекания в разные периоды истории. Освещены некоторые этнопсихологические аспекты чувашско-русского межэтнического взаимодействия.

Ключевые слова: Московия, Казанское ханство, чуваши, русские, инкорпорация, христианизация, школьное образование, этническое самосознание, чувашско-русское межэтническое взаимодействие.

История чувашей складывалась так, что где бы они ни обитали, всегда оказывались на стыке культур и цивилизаций, на землях, где происходило активное межэтническое и межконфессиональное взаимодействие, где пересекались миграционные потоки и хозяйственно-торговые связи. Это обстоятельство наложило отпечаток на этническую культуру и язык чувашского народа, обогатило их и придало особую открытость и терпимость его национальному характеру.

Проблематику инкорпорации (лат. «включение в свой состав, присоединение») чувашей в состав Московии, в славяно-русский социум следует рассматривать не как одноактное историческое событие, связанное с присоединением Чувашского края к Русскому государству в середине XVI в., а как длительный, многовековой и далеко не простой процесс встраивания чувашского этноса в русское социально-экономическое и культурное сообщество. Исходя из этого, можно выделить ряд исторически значимых факторов, наиболее эффективно способствовавших инкорпорации чувашей в новый, дотоле совершенно незнакомый им социум.

1. Вхождение Чувашского края в состав Русского государства в середине XVI в. и включение чувашей в его административно-правовое поле.

2. Массовая христианизация чувашей в середине и второй половине XVIII в.

3. Активное расселение чувашей, начиная с конца XVIII в., в регионах Среднего Поволжья и Южного Урала среди русских, татар, башкир, мордвы.

4. Развертывание школьного образования среди чувашей в период с середины XIX — начала XX в. под руководством Н.И. Ильминского и И.Я. Яковлева.

5. Активизация отходничества чувашских крестьян в города и промышленные центры России во второй половине XIX — начале XX в.

6. Общественно-политические и военные события в начале XX в. (резкое расслоение традиционного крестьянского общества, Русско-японская и Первая мировая войны).

7. Участие чувашей и первых представителей их интеллектуальной элиты в революционных событиях 1917 г. и Гражданской войне (1918—1922).

8. Завершение полной территориальной, политико-административной и культурно-языковой инкорпорации чувашского народа в состав славяно-русского мира в результате образования Чувашской автономии (1920-е гг.).

Говоря в целом о вхождении чувашей в славяно-русский мир, корректнее вести речь отдельно по периоду царской России и отдельно по советскому времени, ибо механизмы данного процесса в указанных исторических эпохах, конечно же, различаются.

Из того перечня, что приведен выше, считаю необходимым обратить внимание на следующие главные факторы инкорпорации чувашей в славяно-русский мир: 1) вхождение Чувашского края в состав Московии; 2) христианизация чувашей; 3) создание системы народного просвещения.

По мнению известного чувашского историка В.Д. Димитриева, присоединение территории Чувашского края к Московскому государству произошло в отсутствие сколько-нибудь выраженного сопротивления этому со стороны чувашей и горных марийцев [4, с. 75]. Но, как свидетельствуют источники, этот процесс был далеко не простым. Не все территориальные группы чувашей были согласны безоговорочно согласиться с притязаниями Москвы на Казанское ханство. И в то же время не могло быть и речи о каком-либо серьезном сопротивлении правобережных чувашей — «горных людей» — процессу присоединения их края к Русскому государству. Чуваши сами стремились к этому, чтобы избавиться от казанско-ханского режима.

По существу, как полагают исследователи евразийского мира, именно с присоединения Чувашского края и последовавшего затем покорения Казанского ханства и начинается эпоха российской многонациональной и поликонфессиональной государственности, а заодно — и новый опыт интеграции евразийского пространства — русско-тюркского (XVI—XX вв.) — вместо прежнего монголо-тюркского (XIII—XIV вв.) [8, с. 233].

В Русском государстве сохранились социальные и национальные притеснения этносов. Царские власти не допускали чувашей, как и другие нерусские народы России, к государственному управлению, подавляли их самобытную культуру, насильственными методами насаждали православие. Бремя установившихся условий жизни для «инородцев», безусловно, тормозило экономическое, политическое и культурное развитие чувашей.

С другой стороны, по существу, произошла территориальная инкорпорация Чувашского края в Русское государство. Это было событием прогрессивным, и прежде всего потому, что в составе сильного централизованного государства чуваши обрели возможность жить в мирных условиях, прекратились опустошительные набеги на их земли ногайцев, крымцев и других кочевников с юга.

До сегодняшнего дня сохраняется разноголосица в трактовке событий времени покорения Казани. Она имеет объективный характер и отражает разное восприятие их со стороны московских, казанских и чувашских исследователей с точки зрения последствий данного события для России в целом и для отдельных народов Среднего Поволжья в частности. Надо согласиться со швейцарским историком А. Каппелером в том, что в этом вопросе необходим дифференцированный подход: «Так, не может быть сомнения в том, что присоединение чувашей к России происходило в других условиях и имело другие последствия, чем у татар...» [2, с. 119].

И историко-культурные, и социально-политические, и этнодемографические последствия данного события, в том числе последующее обращение чувашей в православие, имели для них эпохальное значение. Они определили

весь ход новой этносоциальной истории чувашского народа. Самым важным результатом мирного вхождения чувашей в состав Московии было их сохранение как народности.

Исторически важен и этногеографический аспект присоединения Чувашского края к Русскому государству: в составе гигантского по размерам государства чуваши получили практически неограниченные возможности для расширения территории своего обитания. С установлением мирных условий жизни и хозяйствования чуваши стали возвращаться на оставленные ими в XIV — начале XV столетий земли, а с XVII в. совместно с другими народами колонизировать и осваивать земли на Урале, в Сибири, на Дальнем Востоке и других регионах страны [9, с. 4].

Следует отметить, что в середине XVI в. чуваши буквально оказались между двумя противоборствующими военно-политическими центрами — Москвой и Казанью, когда стояла только одна проблема — как выжить, не быть вовлеченными в противостояние двух миров и идеологий и выждать, чья возьмет, тогда будет видно, как поступить. Иначе говоря, чуваши со своей уникальной культурой, не соответствующей ни исламу татар, ни православию русских, оказались на многие века и в прямом, и в образном смысле в тисках контрастно различающихся национальных культур, освященных мировыми религиями. Именно такое многовековое промежуточное геополитическое положение чувашей как раз и сказалось на формировании специфики их этнической психологии — общественной пассивности («не высовываться, а переждать»).

После вхождения чувашей в состав Московского государства во второй половине XVI — XVII в. слой чувашских князей и сотников изрядно поредел. Лица, лояльные к новой власти или поддерживавшие ее, сохранили свои земли и были причислены к сословию мелких и средних служилых людей. Часть из них приняла крещение и впоследствии обрусела. При Петре I сословие мелких служилых людей было причислено в разряд государственных крестьян. В результате к концу XIX в. чуваши представляли собой тип этноса, состоявшего главным образом из крестьян. Подчеркивая данную особенность, они называли себя не иначе как *хура халăх* — «черный люд» [9, с. 4].

Но вместе с тем и то правда, что в истории чувашского народа, в отличие от некоторых других народов России, отсутствуют сколько-нибудь значительные факты и события, которые могли бы зафиксироваться в исторической памяти и ожить в соответствующих условиях как свидетельства унижения народа, масштабного оскорбления чувства национального достоинства (геноцид, депортация, гонения за веру, античувашские массовые идеологические акции и кампании). Как утверждает историк В.Д. Димитриев, «в царской России в отношении чувашей геноцида не допускалось» [3].

Следует отметить, что с принятием христианства деловая и культурная устремленность возрождающейся «чувашской аристократии» (выражение этнографа В.А. Сбоева, 1856) была однозначно ориентирована на сотрудничество прежде всего с русскими, а не татарами, хотя чуваши и татары буквально через три дня могут коммуницировать друг с другом на обоих языках. На уровне общественного сознания христианизация, с одной стороны, развела два народа, а с другой — свела чувашей с русскими.

По мнению практически всех исследователей, православие обслуживало у большинства чувашей только обрядовую сферу, и не стало оно идеологической основой быта, мироощущений, мировосприятия, как у русских. Поэтому православие не повлияло значимо на тип художественного мышления чувашей (поэтов, художников, композиторов), в отличие от русских. Разве не удивительно, что мы практически не знаем случаев обращения чувашских деятелей искусства и литературы к христианско-библейским сюжетам, в то время как у русских это наблюдается, пожалуй, у каждого третьего художника, поэта, композитора.

И все-таки, надо отметить, инкорпорация чувашей в русский мир уже самим событием вхождения Чувашского края в культурное и правовое поле Русского государства представляет уникальный историко-культурный случай, ибо невольно сложился союз русских с тюркоязычным народом, причем с этносом с глубоко развитой языческой культурой.

Этнокультурное самосознание некрещеных чувашей отнюдь не было настроено на безоговорочное восприятие элементов русской культуры и быта, что, конечно, неудивительно. Чуваши с большой осторожностью изучали опыт и советы русских, но держались своей линии, наподобие китайцев, которые, увидев впервые европейцев-голландцев в XVIII в. и услышав их рекомендации по изменению быта и образа жизни, сказали: «У нас есть все, нам от вас ничего не надо, а если что надо будет — решать будем сами».

После вхождения Чувашского края в состав Русского государства власти не проявляли особой строгости в отношении языческих обрядов чувашей. Однако необходимость кардинального решения вопроса христианизации чувашей встала во весь рост с активизацией мусульманизации (а значит, отатаривания) язычествующих чувашей в средневолжских губерниях. Возникла ситуация жесткого противопоставления установившихся в то время социально-культурных норм: русские — народ правильный, ибо живут по Священному Писанию, татары — строго соблюдают Коран, а вот ведь чувашам неведомы ни Библия, ни Коран! На первый взгляд, может показаться, что чуваши против своей воли были инкорпорированы в славянско-православный мир через христианизацию, но в конечном итоге это историческое событие объективно поспособствовало сохранению ими своего этнического облика.

Швейцарский историк А. Каппелер одну из глав своей книги «Чуваши. Народ в тени истории» назвал весьма примечательно — «Интеграция и протест: чуваши с XVII до XIX века». Проследив участие чувашей в народных восстаниях С. Разина и Е. Пугачева, проявления неприятия ими насильственной христианизации, ученый пришел к заключению, что наряду с интеграцией (а по сути инкорпорацией) чувашей в Русское государство, имели место события, которые свидетельствовали о способности чувашей оказывать отчаянное сопротивление властям, и реально проявляли себя народом отнюдь не робким и покорным [7, с. 64—80].

Следует отметить еще одну весьма важную особенность истории взаимоотношений чувашей и русских — протестные проявления чувашей не носили этнический характер, они почти всегда имели социальную основу. В восстаниях С. Разина и Е. Пугачева чуваши участвовали совместно с русскими, татарами, марийцами, башкирами, мордвой. Одним словом, даже совместное

с русскими участие в протестных движениях объективно способствовало оптимизации процесса инкорпорации чувашей в русский социум.

Русские исторически воспринимались чувашами как главный народ империи. Это стереотипное представление у чувашей (и не только у них), как говорится, «в крови». Статусы у них изначально были разные, и заниженный уровень этнической самооценки у чувашей по сравнению с русскими поддерживался в их среде из поколения в поколение, но при этом, что весьма примечательно, они не воспринимали русских как враждебную этническую общность, а, скорее, как некую историческую данность, и поэтому даже случаи проявления оскорбительного отношения к себе со стороны русских чувашами расценивались как неизбежность, как нечто естественное. Но при этом доминантный нарратив у чувашей относительно русских во все века был один: «Русский человек — добрый человек» (*Вырăс — ырă çын*).

По мнению В.Д. Димитриева, считать, что отношения между русскими и чувашскими крестьянами были идеальными, было бы односторонним мнением. Он указал на интересные наблюдения о чувашско-русских взаимоотношениях этнографа Г.И. Комиссарова, посчитавшего этот вопрос «несколько щекотливым» и отмечавшего, что чувашские крестьяне «к крестьянам-русским, особенно знающим чувашский язык, относятся как к своим», что «вообще в отношении чуваш к русским нет недружелюбия и антагонизма, нет ненависти чувашенина к русскому, как представителю нации», а вот со стороны части русских крестьян часто наблюдалось насмешливое отношение к чувашским хлебопашцам [5, с. 285]. Безусловно, культурный и социальный разрыв между чувашами и русскими был гигантский. Но он был преодолен и в значительной степени самими чувашами, однако и со стороны русских, прежде всего интеллигенции, было встречное движение.

Теперь несколько слов касательно негативных аспектов процесса чувашско-русского межэтнического взаимодействия. На мой взгляд, проявления (зачастую совершенно не мотивированные) этноязычного нигилизма у части современных «образованных» чувашей есть ложно воспринятое наследие традиций первой когорты национальной интеллигенции. Говоря по правде, заложены же были они самим просветителем И.Я. Яковлевым, его личным примером. Если ты образованный чуваш, то желательно было (и есть) жену иметь русскую (и даже видные этнографы, как Н.В. Никольский и Г.И. Комиссаров, были женаты на русских), носить шляпу, галстук и с коллегами-соплеменниками общаться по-русски. Даже в глухих сельских школах чуваши-учителя общались друг с другом по-русски! Все русское, городское для первых представителей национальной интеллигенции и управленческих служащих всех уровней было образцом для подражания, а глядя на них, прежде всего на учителей, дети и молодежь слепо копировали их поведение, образ жизни и т. п. Невольно приходится соглашаться, конечно, с понятными оговорками, со словами известного евразийца Н.С. Трубецкого: «Для всякой нации иноземное иго есть не только несчастье, но и школа. Соприкасаясь с иноземными покорителями и насильниками, нация заимствует у них черты их психики и элементы их национальной культуры и идеологии. Если она сумеет органически переработать и усвоить заимствованное и выйдет, наконец, из-под ига, то о

благотворности или вредоносности ига как школы можно судить по тому, в каком виде предстанет освобожденная нация» [12, с. 24].

Вышедший из сельской глубинки среднестатистический чуваш, оказавшись в городе, а тем более за пределами Чувашии, может полагать, что для того, чтобы сойти за русского в иноэтнической среде, достаточно иметь европейскую внешность и русскую фамилию. В реальности, конечно же, все гораздо сложнее. Ибо, как пишет академик В.А. Тишков, среди русских существует масса вариантов, что для отдельных лиц означает быть русским: для одних — это язык и высокая культура, для других — православная религия и традиция соборности, для третьих — любовь к ландшафту и русской зиме, для четвертых — загадочная коллективная душа и особая миссия, для пятых — держава и историческое величие, наконец, надо, может быть, просто иметь «русскую физиономию» и фамилию, оканчивающуюся на «-ов» [11, с. 94].

В условиях Чувашии, в отличие, к примеру, от Башкортостана, Якутии, Бурятии, Дагестана и ряда других республик, между чувашами и русскими, ввиду отсутствия между ними резко выраженных фенотипических, визуальных различий, межгрупповая культурная дистанция не столь значима. Поэтому для чувашей, характеризующихся смешанным монголоидно-европеоидным и преобладающим европеоидным физическим типом и в абсолютом большинстве имеющих фамилию и имя русского типа, в русскоязычной городской среде не возникает коллизий в процессе ситуативной этнической самоидентификации. Наблюдения показывают, что многие из них простонапросто всем своим языковым поведением и нередко даже нарочитым игнорированием своей национальной принадлежности декларируют новому окружению, что они не чуваши, а «скорее русские» [6, с. 131].

В целом же инкорпорация в мир славяно-русской культуры у чувашей происходила главным образом благодаря близости основ крестьянской бытовой культуры. Надо сказать, что общинная жизнь русских и чувашей сильно не различалась. Как отмечал чувашский этнограф Н.В. Никольский, «русское простонародье нашего Поволжья страдало от своего невежества не менее, чем инородцы» [10, с. 58]. Этот общий знаменатель был основой для сближения русских и чувашских крестьян. Дело в том, что «для славян и тюркоязычных народов характерен приоритет коллективистских начал над индивидуалистскими. Ценность человека определялась здесь в первую очередь исполнением его долга перед общиной. Такой подход весьма далек от установок европейского менталитета, где во главу угла ставилась ценность человека прежде всего как индивидуальной личности» [1, с. 33].

Заниженная этническая самооценка, характерная в целом для ряда нерусских народов Среднего Поволжья и Приуралья, исключая, возможно, только казанских татар, мешала чувашам войти в русский социум на равных правах, что приводило даже к показному отказу от своего народа и языка. А между тем психологический тип русских виделся чувашам как «открытая душа», «дверь нараспашку» и т. п. У самих же чувашей «внутри огонь горит, но дыма нет» (*шалта вут çунать, тӗтӗмӗ çук*).

В известном «Духовном завещании чувашскому народу» просветителя И.Я. Яковлева нашли емкое и четкое отражение уровень и характерные особенности мышления и национального самосознания чувашей конца XIX — начала XX в. — чуваши, мол, не могут быть самостоятельными, что не

нужно им самим выбирать свою судьбу, а надо идти за русским народом, которого, в свою очередь, ведет само Провидение куда-то «к великим, нам незримым целям». По сути, И.Я. Яковлев кратко сформулировал философскую основу инкорпорации чувашей в русский мир: «Чтите и любите великий, добрый и умный народ <...> идите за ним и верьте в него» [13, с. 14, 16]. Примечательно, что эта философия жива в чувашах и сегодня, более того, реализовывается в той или иной форме даже на официальном уровне. Беда здесь в том, что подобного рода философия есть не что иное, как философия иждивенчества, причем она культивируется на всех уровнях (то есть «мы сами, чуваши, ничего не можем, значит, нечего дергаться, пытаться что-то делать самостоятельно, у нас есть старший брат, Центр, Москва»).

Надо признать, что объективно И.Я. Яковлев осуществил грандиозно успешную инкорпорацию чувашского этноса в славяно-русский социум, опираясь на своего учителя и соратника Н.И. Ильминского, которым была разработана своя «система» христианского просвещения народов Поволжья. Она предусматривала использование родного языка с последующим переходом на русский язык, а также подготовку учителей из «инородцев». Одним из результативных итогов реализации «системы Ильминского» стала Симбирская чувашская учительская школа, основанная И.Я. Яковлевым в 1868 г. Кстати, в ней обучались не только чувашские дети, но и представители других национальностей. Симбирскую школу справедливо называют «чувашским лицеем»: до революции она подготовила свыше 1300 учителей. Многие ее выпускники и выпускницы стали видными чувашскими учеными, писателями, родоначальниками национального профессионального искусства, общественно-политическими деятелями.

Современные поколения чувашей на обыденном уровне не задумываются над тем, что, с одной стороны, чуваши — народ восточного, азиатского, тюркского (по крайней мере по языку) происхождения, а по религии являются этносом православным. С другой стороны, абсолютное большинство тюркских народов (кроме гагаузов, якутов и чувашей) — мусульмане. Между тем традиционное общественное сознание предполагает, что если ты тюрок, то значит, ты должен себя позиционировать как мусульманин. Это так или иначе накладывает отпечаток на национальное самосознание чувашей, особенно в этноконтактных зонах, где они живут бок о бок с русскими, татарами, башкирами, мордвой.

Большой интерес, проявляемый сегодня широким кругом пытливых людей к особенностям взаимодействия славян и тюрков, свидетельствует о наличии значительных пробелов в их исследовании. Многие принципиальные вопросы все еще остаются без ответа. Прежде всего сами проблемы очень трудны. Но бесспорно одно — изучение взаимосвязи прошлого и настоящего народов разного происхождения может дать нам понимание того, что ждет нас в будущем.

Литература

1. *Василенко И.* Две главы российского орла // Российская Федерация. 1996. № 7. С. 33—34.

2. *Димитриев В.Д.* Швейцарский ученый А. Каппелер об исследовании истории чувашского народа в советское время // Чăваш Ен. 1992. 28 марта.

3. *Димитриев В.Д.* История и национальные проблемы чувашского народа // Чăваш Ен. 1992. 14 ноября.

4. *Димитриев В.Д.* Мирное присоединение Чувашии к Российскому государству. Чебоксары: Нац. академия наук и искусств ЧР, 2001. 120 с.

5. *Димитриев В.Д.* Общение чувашей с русскими и влияние русской культуры на чувашскую в конце XIX — начале XX веков // Вопросы этногенеза, этнографии, истории и культуры чувашского народа. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. С. 279—309.

6. *Иванов В.П.* Метаморфозы этничности. Полемические этюды по этнопсихологии чувашей. Чебоксары: Фонд историко-культурологических исследований им. К.В. Иванова, 2019. 144 с.

7. *Каппелер А.* Чуваши: Народ в тени истории / пер. с нем. Е.В. Толстовой. Чебоксары: ЧКИ РУ, 2019. 268 с.

8. *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы евразийских степей. Древность и Средневековье. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. 368 с.

9. *Николаев Г.А.* 450 лет в составе России: слово о юбилейной дате // Исследования по истории Чувашии и чувашского народа: сб. статей. Чебоксары: ЧГИГН, 2001. Вып. 2. С. 3—6.

10. *Никольский Н.В.* Собрание сочинений. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. Т. I. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. 527 с.

11. Ресурсы мобилизованной этничности. М.: Наука, 1997. 380 с.

12. *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре // Панорама-форум. 1997. № 1. С. 9—25.

13. *Яковлев И.Я.* Духовное завещание чувашскому народу. Чебоксары: ЧНИИ, 1992. 32 с.

V.P. Ivanov

THE CHUVASH IN THE FRAMEWORK OF RUSSIA: PECULIARITIES OF ENTERING THE SLAVIC-RUSSIAN SOCIETY

Abstract. This article deals with the historical, cultural and social peculiarities of the incorporation of the Chuvash people into the Slavic-Russian world after joining the Russian state in the middle of the XVI century. The specific conditions and factors of this process, difficulties and problems of its course in various periods of history are paid attention to. Some ethnopsychological aspects of Chuvash-Russian interethnic interaction have been covered.

Keywords: Muscovy, Kazan Khanate, the Chuvash, the Russians, incorporation, Christianization, school education, ethnic self-consciousness, Chuvash-Russian interethnic interaction.

УДК 930.27:811.512.1

Г.Б. Бабаяров

ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКИЕ РУНИЧЕСКИЕ НАДПИСИ И ПРОБЛЕМЫ ИХ РАСШИФРОВКИ

Аннотация. Восточноевропейские руноподобные надписи до сих пор полностью не расшифрованы. Одной из основных причин этого является отсутствие широких и глубоких исследований по этим надписям, с другой стороны, при изучении восточноевропейских руноподобных надписей не учитывались их специфические особенности. Возможно также, что значительная часть восточноевропейских надписей была написана на языках, совершенно отличных от тюркских языков. Об этом свидетельствуют безуспешные попытки прочитать некоторые надписи, написанные на керамике и различных металлах, основываясь на языке древних тюрков (язык тюрок-ашина, хазарском, булгарском языках и др.).

Ключевые слова: руны, письменность, эпиграфика, артефакт, Восточная Европа, Дон, Кубань, Орхон, Енисей, древнетюркский язык.

Когда речь идет о восточноевропейских руноподобных надписях, прежде всего понимаются письменные памятники раннего (VI—VIII вв.) и развитого (IX—XII вв.) Средневековья в регионах от Волго-Уралья до Венгрии, от южнорусских степей до Северного Кавказа и Причерноморья. Большая их часть была написана на керамических и металлических предметах, но много имеется надписей и на других предметах (монетах, кирпичах, костях и т. д.).

На первый взгляд, рунические надписи Восточной Европы имеют много общего с древними тюркскими руноподобными надписями из Центральной Азии и соседних регионов (Южная Сибирь, Монголия, Алтай, Восточный Туркестан, Семиречье, Фергана).

Восточноевропейские рунические письмена изучаются уже почти сто лет. Известные тюркологи А.М. Щербак, Г.Е. Турчанинов, А.А. Быков, Д.Д. Васильев, И.Л. Кызласов, С.Г. Кляшторный, М.А. Хабичев, С. Байчоров, И.В. Кормушин, Т. Текин, А. Рона-Таш, А. Аманжолов, О.А. Мудрак, Ф.Ш. Нуриева, В.В. Тишин, А.Е. Рогожинский и др. провели целый ряд исследований по этому вопросу [26, с. 269—282; 23, с. 72—87; 24; 8; 7, с. 26—36; 15, с. 5—18; 16, с. 226—246; 10, с. 95—117; 25, с. 64—69; 5; 11; 12; 13, с. 6—80; 14; 35; 33, с. 7—14; 1; 17, с. 83—106; 18, с. 21—35; 19, с. 96—101; 22, с. 419—465; 20, с. 329—346 и др.]. Но попытки прочесть эти надписи так и не увенчались успехом.

Одной из основных причин того, что восточноевропейские руноподобные надписи до сих пор полностью не расшифрованы, является отсутствие подробных исследований по этим надписям. С другой стороны, при изучении восточноевропейских руноподобных надписей не учитывались их специфические особенности. Одна из таких особенностей заключается в том, что не все восточноевропейские руноподобные надписи были написаны на одном и том же языке или диалекте. Например, некоторые из них, вероятно, были написаны на древнетюркском языке — языке орхоно-енисейских надписей, тогда как другая часть, по-видимому, написана на огуро-булгарском диалекте древнетюркского языка.

Возможно также, что значительная часть восточноевропейских надписей была написана на языках, совершенно отличных от тюркских языков. Об этом свиде-

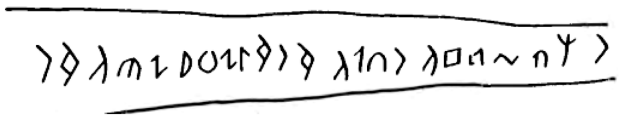
тельствуют безуспешные попытки прочитать некоторые надписи, написанные на керамике и различных металлах, основываясь на языке древних тюрков.

В недавнее время историк-тюрколог Андрей Кубатин совместно со мной изучил множество восточноевропейских руноподобных надписей, часть которых была нами успешно прочитана. Я хотел бы далее рассмотреть некоторые из них. Здесь следует отметить, что в основе нашего утверждения о том, что восточноевропейские руноподобные надписи были написаны на древнетюркском языке и его различных диалектах (тюрки-ашины, хазары, булгары, огуры, савиры и др.), лежит тот факт, что часть археологических находок были найдены в поселениях древнетюркских племен.

Кубанское письмо (Северный Кавказ)

1. К-12 Житков

Граффито на роговой накладке боевого лука. Одна строка из 23 букв. Общая длина — 7,3 см, при высоте букв от 0,2 до 0,5 см (в основном около 0,3 см). Дата — первая треть VIII в. [14, с. 275—276].



Wčs^{l}r^{l} (или Wčs^{l}A) y^{l}y^{l}ŋ Ws^{l}p ŋ mW mI : y^{l}y^{l} : ^{o}qŋ mW — *učs(a)r y(a)y(ï)ŋ os(ï)p / oz(ï)p (e)ŋ mu mi*? : *y(a)y* : *oq(ï)ŋ mu*? — «(если) твоя стрела (лук) летит, обгоняет, самый (быстрый) ... лук и (твоя) стрела ...?».

Мы считаем, что эта надпись выражает добрые пожелания владельцу лука. Палеографическая форма надписи указывает на то, что человек, написавший ее, не являлся профессионалом. С другой стороны, в процессе написания на таком материале, как кости, некоторые буквы могут выглядеть не так, как принято.

Комментарий:

1. ~ n Y): Wčs^{l}r^{l} / Wčs^{l}A — *učs(a)r* или *učsa* «(если) летит». *uč-* «летать, парить» [9, с. 603]; *-sar* — усл. накл.

1.1.) — W (u, o), который встречается в этом артефакте 4 раза, мы считаем, соответствующим руне) (W — u, o) стандартного древнетюркского рунического письма (Восточнотюркские памятники / Орхон — Енисей — Алтай — Семиречье — Фергана). Сходство по форме и тот факт, что графема встречается в начале, в середине и в конце слов, повышает вероятность того, что она служит для передачи гласного звука. В частности, в памятниках стандартного рунического письма имеются очень близкие по форме к знакам монетной легенды графемы для обозначения W (u) с более короткой верхней частью в форме ⊱ («Ырк битиг») [8, с. 98; 28, с. 381], а также формы с загнутыми концами мы можем видеть в некоторых рукописных фрагментах из Восточного Туркестана ⊱ и в форме ≻ на некоторых стелах (Монголия) [8, с. 98; 28, с. 472; 34, с. 322].

Известно, что подобные палеографические особенности наблюдаются в рунических надписях Северного Кавказа. Этот знак на монетах группы А в некоторых словах представлен в форме ≻, а на монетах группы В в форме ≻ [16, с. 241—244], а в надписях на сосудах в форме ≻ (Хумара), ≻ (Седьяр) [10, с. 96—98; 16, с. 246].

Уместно отметить, что данный знак, широко представленный в руни-ческих надписях Восточной Европы, ряд исследователей отождествлял с различными фонемами, и на этом основании предпринимались попытки их прочтения, но безрезультатно. К примеру, знак в форме  , довольно часто наблюдаемый в надписях Надь-Сент-Миклоша, Д. Немет читал как «a» [32, с. 35], некоторые тюркологи пытались читать, как и Д. Немет, однако их прочтение не было успешным. Напротив, Т. Текин, предположив, что этот знак обозначал гласный «u/o», как в Орхонских стелах, достиг определенных успехов в дешифровке. Надписи на серебряных сосудах из Надь-Сент-Миклоша, которые Д. Немет читал, как *Buyla Čaban čäriz qaš* — «Чаша для питья Бойла Чабана» и *turuq ičayaq* — «чаша для питья Турука», были прочтены Т. Текином, как *bïylo* (или *buylo*) *Čoban ičurgi (a)y(a)k* — «Чаша придворного Бойла Чобана» и *(a)sp(a)ruk ičy (a)y(a)k* — «Чаша для питья Аспарука» (Аспарук/Аспарух — правитель Дунайских булгар) соответственно [32, с. 22, 35; 35, с. 32].

1.2.  — č. Этот знак, хотя и зафиксирован только один раз, бросается в глаза его идентичность с таким малоупотребительным знаком стандартного древнетюркского рунического письма, как «ič / či», «č». Известно, что похожие знаки встречаются почти во всех группах древнетюркского рунического письма Евразии и служат в основном для передачи звуков «ič» или частично «č». То есть в памятниках Орхона/Монголии (), Енисея (), Алтая/Монголия (), Средней Азии — Ачикташ/Талас (), Тозбулак/Бухара (), Алтын-Асар/Сырдарья (), а также Донской () и Кубанской () групп, и др. [2, с. 93; 8, с. 140; 14, с. 69, 89, 118; 29, с. 298]. Даже в Секельском (Венгрия) алфавите, который значительно отличается от вышеупомянутых групп письма, знак в форме передает фонему *zs* (ž), которая близка по произношению к согласному звуку «č» [32, с. 38].

1.3.  — s^1 встречается в этом артефакте два раза. Мы связываем его с графемами  , , , которые встречаются в ряде групп стандартного древнетюркского рунического письма и использовались для передачи согласных $s^1/š^1$. Графемы, схожие с этими знаками, отсутствуют в Орхонских стелах, но часто встречаются в Енисейских памятниках, где служат для передачи согласных $s^1/š^1$ [14, с. 92], и частично в надписях Алмалы II/2 (Семиречье) в форме [21, с. 87].

Близкая по форме графема встречается в ряде памятников Сибири, к примеру, в Ябоганской надписи и, скорее всего, она служила для передачи согласной фонемы «š» [30, с. 308; 36, с. 458]. Схожие знаки встречаются также в крупных и мелких тюркских рунических надписях Семиречья (Ачикташ, Кемер), Катанды, Монгольского Алтая и др. регионов, и, по мнению исследователей, они обозначали вышеупомянутые согласные звуки [6, с. 17—18; 20, с. 332; 29, с. 299].

Вместе с тем знак в форме  секельского алфавита, который, как считается, происходит из Азиатского древнетюркского рунического письма, а также графемы в форме , , , имевшие место в ряде групп древнетюркской рунической письменности, в том числе и в надписях Северного Кавказа, использовались для передачи согласных «s (=š)» [32, с. 38]. Близкая по форме к знаку, представленному на монете, графема в данной форме встречается в некоторых Кубанских надписях, и, скорее всего, другими ее

вариантами являются знаки в форме  ,  (?), которые представлены в надписях из Маяцкого (Дон) и Хумаринского (Кубань) городищ.

1.4.  — r^{1} или A. Эта и подобные графемы встречаются в данном артефакте трижды, но первый знак немного отличается от остальных. Поэтому мы считаем, что первый знак необходимо читать иначе. Этот знак напоминает одну из графем стандартного древнетюркского рунического письма r^{1} (), но как бы в зеркальной форме. Как известно, некоторые знаки, в отличие от стандартного тюркского рунического письма, изображены в зеркальном начертании, повернутыми вправо или влево.

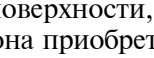
В надписях этой группы, в тех случаях, когда графема r^{1} писалась не на твердой поверхности, такой как камень и т. п., а на бумаге и предметах из металла, она приобретала отличные от прототипа формы. К примеру, в «Ырк битиг», рукописных фрагментах из Восточного Туркестана и др., можно встретить такие его графические варианты, как  ,  ,  ,  ,  [8, с. 130; 14, с. 108; 34, с. 322].

2.  : y^{1}y^{1}ŋ — *y(a)y(ï)ŋ* «твоя стрела». *Yay* (йай) — диалектная форма древнетюркского слова *ya* (йа) «лук» [9, с. 221].

2.1 — 2.2.  ,  — y^{1}. Эта и подобные графемы встречаются в данном артефакте четыре раза. На наш взгляд, эти графемы представляют собой немного неправильно начертанную букву «й». Кроме того, в группах стандартного рунического письма знак в форме  (y^{1}), служивший для передачи твердого варианта согласного «у», иногда имеет округлые графические варианты в форме  ,  ,  и др. [8, с. 112; 27, с. 26], что также может привести к затруднению при чтении надписей.

2.3.  — ŋ. Эта и подобные графемы встречаются в данном артефакте три раза. В группах стандартного рунического письма знак в форме  (ŋ), служивший для передачи назального согласного «н», иногда имеет графические варианты в форме  ,  ,  ,  и др. [8, с. 126].

3.  : Ws^{1}p ŋ : *os(ï)p / oz(ï)p (e)ŋ* «обгонять, самый». На основе древнетюркского слова *oz(ï)p* происходит глагол *oz* — «спасаться, опережать, обгонять» [9, с. 374—375]. Второе слово можно прочитать как  (^{e}ŋ), которое в древнетюркском словаре указано как *eŋ* или *äŋ* в значении «самый» [9, с. 174].

Замечание.  : mW mI : y^{1}y^{1} : ^{o}qŋ mW — *mu mi*? : *y(a)y* : *oq(ï)ŋ mu*? Трудно составить однозначное мнение в отношении первых двух слов или фраз mW mI : *mu mi*? Вторым из них может быть древнетюркская частица (вопросительная) -*mu* (му)! Среди остальных графем две согласные  y^{1} «й», и их можно читать как y^{1}y^{1} — *y(a)y* «лук», и два разделителя слов (). Графемы  (др.-тюрк., рун.  ,  ,  — ^{o}q «стрела») (12, с. 15) и  (ŋ) можно с вопросительным знаком прочитать как ^{o}qŋ — *oq(ï)ŋ* «твоя стрела». А последние графемы можно прочитать как mW — му, и это может быть связано со старотюркским словом «му» (вопросительная частица).

К-11. Биляр

Надпись на ручке сосуда, прочерченная на сырой глине. Горизонтальная строка из шести знаков высотою от 1 до 2 см (в основном 1,7—1,8 см). Общая длина — 4,7 см. Дата — вторая половина IX — начало X в. [14, с. 274—275; 15, с. 11].



(По прорисовке А.Ф. Кочкиной)

İčb^{2} r^{1}n^{1} — *ič(i)b (a)r(ï)n* «пей и будь чист».

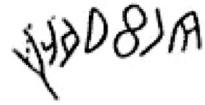
Эта надпись связана с добрым намерением или пожеланием. Традиция писать такие пожелания на поверхности или ручке кувшинов распространена среди древнетюркских памятников Центральной Азии (Семиречья, Фергана и др.) [3, с. 567—578; 31, с. 459—471].

Замечание: . Др.-тюрк. *ič* — «пить», *ar* — «чистить» [9, с. 201]. Первую графему читаем условно как гласный «и», который в стандартном руническом письме представлен в форме . А третью графему, напоминающую букву «m», условно можно принять за согласную b^{2}. В древнетюркских рунических эпиграфических памятниках встречаются различные варианты этих графем: , , и др.; , , и др. [8, с. 97].

Донское письмо (Северный Кавказ)

2. Маяцкое — 1

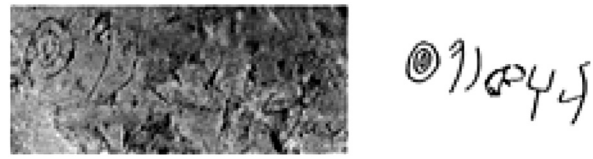
Граффито на обломке мелового блока крепостной стены. Горизонтальная строка из семи знаков. Точные размеры знаков неизвестны. Дата — IX в. [14, с. 241—242].



b^{2}WZy^{1}Mr^{1}[g^{2}] : *boz y(e)m(e) (a)r(ï)[ğ]* «серый и чистый (вар. благородный, истинный, праведный)». Мы считаем, что оно является пожеланием или молитвой, связанной с почитаемым цветом [4, с. 122—123; 24, с. 71, табл. XXX, рис. 10].

3. Маяцкое — 5

Граффито на обломке мелового блока крепостной стены. Горизонтальная строка из шести знаков, одна из букв повреждена, крайний левый знак тамговиден. Общая длина — 8,7 см, высота знаков от 1,9 до 3,2 см (чаще — 2,5 см). Дата — IX в. [14, с. 244].



r^{1}g^{1}y^{1}Mk^{2}nt : *(a)r(ï)ğ y(e)m(e) (a)q (a)nt* «чистая (вар. благородная, истинная, праведная) и белая (вар. светлая) клятва». Скорее всего, данная надпись имела характер молитвы или торжественной клятвы и, вероятно, была оставлена посетителями на стене храма [4, с. 122; 24, с. 70, табл. XXX, рис. 9].

Монеты Северного Кавказа



Av. 1) по кругу: k²g²ČA. čAg¹. k²An². Ws¹b¹g². AZg². *(a)q-(a)ğča* : *čağ* : *qan* : *ösb(e)g* : *az(a)ğ* «Белая (=серебряная) монета времени Хан Узбек (Хан сюбеги) [чеканенная в] Азаке».

2) в центре: k²An² — *qan* «хан» (др.-тюрк.); *brkt l-'zbyk* (*barakatunli-'Uzbïk*) «Благословение Узбеку» (араб.).

Rv. 1) по кругу. Транслитерация: r²g²s¹Z. ẄkẄr¹ t²g². y²Ab¹. g¹A. Транскрипция: *(e)r(i)gs(i)z* : *ökür-t(ä)g* : *yab* : *(a)ğa* — «Подобно недостижимому (=безграничному) счастью сделай ему» (?) или *(e)r(i)gs(i)z* : *ökür-t(ä)g* : *yap- ğa(y)* «Да сделает подобно недостижимому (=безграничному) счастью!».

2) в центре: ntg¹n¹W. n²g². y²Zr¹Ms¹. b²W — *(a)nt(a)ğ(ï)nu* : *(a)n(ï)ğ* : *y(a)z(a)r m(ï)š* : *bu* «Это [деньги] таким образом многое решает» (?) или «Это [деньги] таким образом многих вводит в заблуждение» (?) [4, с. 81—82].

Здесь уместен вопрос, почему, вопреки грамматическим правилам тюркских языков, на монетах титул приводится перед личным именем. Хотя положение, когда титул «хан» занимает место перед именем Узбек (*Ösbeg*) в выражении *«qan Ösbeg»*, кажется не соответствующим правилам тюркских языков, это можно объяснить этнокультурной средой, в которой бытовали изучаемые монеты. Действительно, область Азака и его округа в ту эпоху были известны как место активного взаимодействия и контакта тюрков, славян, греков и др. Упомянутое выше выражение *«Kana Sübegi Omurtag»* (т. е. «Омуртаг хан. Полководец»), имеющееся на монетах и медальонах дунайских булгар, также является отголоском влияния подобной среды [35, с. 54].

Слово *«Özbek»* может быть также титулом древнетюркского происхождения. Как было отмечено выше, в протоболгарской эпиграфике VII—X вв. очень часто встречается выражение KAN ACYBHГН, которое К.Х. Менгес интерпретирует, как *kana* «кан/хан» и *sübigi*, связывая второе слово с общетюркским *sü beg-i* «глава армии, полководец, военачальник». Т. Текин, поддерживая это мнение, также интерпретирует слово CYBYГН, встречаемое в некоторых протоболгарских надписях, как *sübügi* < *sübegi* [35, с. 43—44]. Упомянутый титул, если исходить из палеографических и орфографических особенностей этих надписей, можно прочесть не только как *sübegi*, но и как *asübegi*. Не исключено, что лексема *Özbek* в древнетюркском языке, возможно, выражала некий титул и использовалась также в булгарском языке [4, с. 82—83].

Заключение

Прочтение и интерпретация восточноевропейских древнетюркских надписей (на монетах, керамических сосудах и др.) требует еще более детального исследования, мы ограничимся следующими предварительными выводами относительно них:

— рунические знаки из рассмотренных источников относятся к разновидности древнетюркского рунического письма Восточной Европы, в частности, к кубанскому письму, входящему в группу рунической письменности Северного Кавказа. Как известно, группа рунических письменностей данного региона делится на подгруппы — донскую и кубанскую, первая из которых значительно отличается от стандартного древнетюркского рунического письма (Восточнотюркские памятники / Орхон — Енисей — Алтай — Семиречье);

— вместе с тем, если руны Восточной Европы близки к традиционным знакам рунического письма, то надписи прилегающих территорий, относящиеся к кубанскому письму, проявляют близость к надписям, встречающимся на востоке от него в следующем порядке: Поволжье — Нижняя Сырдарья (Джетыасар, Тозбулак) — Средняя Сырдарья (Туркестан, Ташкентский оазис) — Верхняя Сырдарья (Фергана) — Кемер (Каратау) — Талас (Ачикташ). Подобное мы можем наблюдать в цепочке Алтай — Южная Сибирь — Монголия, между которыми также имеется генетическая связь;

— легенда, тамга и другие символы в данных находках, условно именуемых «кубанскими монетами», относятся к социальной и этнокультурной среде с преобладанием тюркской культуры эпохи раннего Средневековья (эпоха Хазарского каганата); язык легенды, написанной кубанской разновидностью древнетюркского рунического письма, относится к йокающим диалектам общетюркского [литературного кыпчакского, чагатайского (среднеазиатский тюрки) языков].

Значительная часть письменных эпиграфических памятников рунического письма Северного Кавказа, а также Восточной Европы до сих пор не дешифрована. Скорее всего, причиной этому является их принадлежность к какому-нибудь нетюркскому языку. Мы допускаем, что в регионах, упомянутых здесь, а также ближайших к ним местах в обиходе были обе разновидности рунического алфавита — и древнетюркский, и скандинавский [готский, футарк, Северный Кавказ (?) и пр.].

Литература

1. *Аманжолов А.* История древнетюркского письма. Алматы: Мектеп, 2003. 368 с.

2. *Асанов Э.Э.* Палеография рунических надписей Узбекистана // Türkoloji Üzerine Araştırmalar. Sayı 8. Aralık, 2013. S. 84—94.

3. *Бабаяров Г.* Древнетюркские надписи Узбекистана: Атлас / коллектив авторов / А. Досымбаева, М. Жолдасбеков (рук. проекта). Астана: Service Press, 2013. С. 567—578.

4. *Бабаяр Г., Кубатин А.* Монеты Северного Кавказа с древнетюркскими надписями. Астана: «Ғылым» баспасы, 2016. 176 с.

5. *Байчоров С.Я.* Древнетюркские рунические памятники Европы. Ставрополь: Кн. изд-во, 1989. 293 с.

6. *Батманов И.А.* Таласские памятники древнетюркской письменности. Фрунзе: Илим, 1971. 66 с.

7. *Быков А.А.* О хазарском чекане VIII—IX вв. (Доклад на III Всесоюзной конференции арабистов) // Труды Государственного Эрмитажа. Л.: Аврора, 1971. Т. 12. Нумизматика. С. 26—36.

8. *Васильев Д.Д.* Графический фонд памятников тюркской рунической письменности Азиатского ареала. М.: Наука, 1983. 160 с.

9. Древнетюркский словарь / под ред. В.М. Наделяева, Д.М. Насилова, Э.Р. Тенишева, А.М. Щербака. Л.: Наука, 1969. 715 с.

10. *Кляшторный С.Г.* Хазарские заметки // Тюркологический сборник. 2003—2004. М.: Вост. лит., 2005. С. 95—117.

11. *Кормушин И.В.* Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования. М.: Наука, 1997. 303 с.

12. *Кормушин И.В.* Тюркские енисейские эпитафии. Грамматика, текстология. М.: Наука, 2008. 342 с.

13. *Кызласов И.Л.* Древнетюркская руническая письменность Евразии. М.: Ин-т археологии АН СССР, 1990. 179 с.

14. *Кызласов И.Л.* Рунические письменности евразийских степей. М.: Вост. лит., 1994. 327 с.

15. *Кызласов И.Л.* Руническая эпиграфика древних болгар // Татар Археологиясе. 2000. № 1—2 (6—7). С. 5—18.

16. *Кызласов И.Л.* Серебряные монеты с легендами кубанского рунического письма // Проблемы археологии Кавказа. М.: Изд. центр РГГУ, 2012. Вып. 1. С. 226—246.

17. *Мудрак О.А.* Заметки о языке и культуре дунайских булгар // Orientalia et Classica VI. Аспекты компаративистики 1. М., 2005. С. 83—106.

18. *Мудрак О.А.* Тюркская надпись на Батеневском алтаре // Вопросы тюркологии. 2010. № 1. С. 21—35.

19. *Нуриева Ф.Ш.* Опыт исследования поволжских рунических надписей // Научный Татарстан. 2009. № 4. С. 96—101.

20. *Рогожинский А.Е.* Новые находки памятников древнетюркской эпиграфики и монументального искусства на юге и востоке Казахстана // Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н.Э. Масанова: сб. материалов Междунар. науч. конф. Алматы: Print-S, 2010. С. 329—346.

21. *Рогожинский А.Е., Тишин В.В.* Комплекс рунических надписей и тамга-петроглифов долины Алмалы в Семиречье // Ученые записки музея-заповедника «Томская Писаница». 2018. Вып. 8. С. 77—91.

22. *Тишин В.В.* К методике прочтения памятников рунической письменности восточноевропейского ареала (на примере легенд серебряных дирхамов с руноподобными знаками) // Хазарский альманах. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2017. Т. 15. С. 419—465.

23. *Турчанинов Г.Ф.* О языке надписей на камнях Маяцкого городища и флягах Новочеркасского музея // Советская археология. 1964. № 1. С. 72—87.

24. *Турчанинов Г.Ф.* Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы. Л.: Наука, 1971. 150 с.

25. *Хабичев М.А.* О древнетюркских рунических надписях в аланских катакомбах // Советская тюркология. 1970. № 2. С. 64—69.

26. *Щербак А.М.* Несколько слов о приемах чтения рунических надписей, найденных на Дону // Советская археология. 1954. Вып. XIX. С. 269—282.

27. *Alimov R.* Tanrı Dağ Yazıtları. Eski Türk Runik Yazıtları Üzerine Bir İnceleme. Konya: Kömen Yayınları, 2014. 269 s.

28. *Aydın E., Alimov R., Yıldırım F.* Yenisey — Kırgızistan Yazıtları ve Irk Bitig. Ankara: BilgeSu, 2013. 512 s.

29. *Battulga T.* Moğol Altay Dağlarından Bulunan Bir Runik (Göktürk) Yazıtı Üzerine // Ötüken'den İstanbul'a Türkçenin 1290 Yılı (720—2010), 3—5 Aralık, İstanbul. Bildiriler — From Ötüken to İstanbul, 1290 Years of Turkish (720—2010). 3th—5th December 2010. Istanbul: Papers, 2011. S. 295—300.

30. *Konkobaev K., Useev N.* Son Keşifler Işığında Kırgızistan'da Eski Türk Yazıtlar? Araştırmalarının Perspektifleri ve Köktürk Harfli Bir İnanç Formülü // Ötüken'den İstanbul'a Türkçenin 1290 Yılı (720—2010), 3—5 Aralık, İstanbul. Bildiriler — From Ötüken to İstanbul, 1290 Years of Turkish (720—2010). 3th—5th December 2010. Istanbul: Papers, 2011. S. 301—308.

31. *Kubatin A.* Özbekistan'da bulunan bazı Eski Türk yazılar üzerine // Ötüken'den İstanbul'a Türkçenin 1290 Yılı (720—2010), 3—5 Aralık, İstanbul. Bildiriler — From Ötüken to İstanbul, 1290 Years of Turkish (720—2010). 3th—5th December 2010. Istanbul: Papers, 2011. S. 459—471.

32. *Nemeth J.* The runiform inscriptions from Nagy-Szent-Miklos end the runiform scripts of eastern Europe. AL. T. 21. Fasc. 1—2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971. P. 1—62.

33. *Róna-Tas A.* On the development and origin of the East Turkic «Runik» script // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. 1987. T. XLI (1). P. 7—14.

34. *Sertkaya O., Harcavbay S.* Hoyto Tamir (Moğolistan)'dan yeni yazıtlar (Ön neşir) // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı—Belleten 2000. 2001. S. 313—346.

35. *Tekin T.* Tuna Bulgarları ve dilleri. Ankara: TDK, 1987. 70 s.

36. *User H.Ş.* E-28, E-38, E-51, E-71, E-144, E-152 yazıtlarındaki bazı sözcük ve ibareler üzerine yeni öneriler // Yalım Kaya Bitigi. Osman Fikri Sertkaya Armağanı. Ed. Hatice Şirin User — Bülent Gül, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü. 2013. S. 549—557.

G.B. Babayarov

THE EASTERN EUROPEAN RUNIC INSCRIPTIONS AND PROBLEMS OF THEIR DECIPHERING

Abstract. The Eastern European rune-like inscriptions have not been fully deciphered so far. The main reason is the lack of broad and deep research on these inscriptions; on the other hand, the study of the East European rune-like inscriptions has not taken into account their specific features. It is also possible that asignificant part of the Eastern European inscriptions was written in languages completely different from the Turkic languages. Unsuccessful attempts to read some inscriptions written on ceramics and various metals, based on the language of the ancient Turks (the language of the Ashin Turks, Khazar, Bulgar, etc.) gives evidence to it.

Keywords: runes, writing, epigraphy, artefact, Eastern Europe, Don, Kuban, Orkhon, Yenisei, ancient Turkic language.

УДК 80/398

К.Ж. Садыков

ГОМЕР И ЕГО ПОЭМЫ В СВЕТЕ ЖИВОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ «МАНАСА»

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы типологической общности процессов передачи и сохранения эпической традиции. Давний спор литературных критиков о том, можно ли считать Гомера автором поэм «Илиада» и «Одиссея», или они являются плодом коллективного труда его подражателей, привел к противоречивым решениям и длительной полемике между сторонниками нескольких теорий возникновения античного греческого эпоса. Появление первых записей героического эпоса «Манас» из уст живых сказителей позволило по-новому взглянуть на вопрос о роли эпического певца в создании героических поэм и передаче эпической традиции. Автор статьи предлагает рассматривать Гомера в качестве классического образца эпического сказителя, воплотившего в своих поэмах широкую картину мифоэпического мировосприятия античных греков.

Ключевые слова: гомеровские поэмы, героический эпос «Манас», эпический певец, живая эпическая традиция, эпическая среда, эпическое знание.

Первые исследователи «Манаса» Ч. Валиханов и В. Радлов, производя записи эпоса со слов сказителей, сразу же столкнулись с особенностями живой эпической традиции. Живое исполнение кыргызского эпоса значительно отличалось от знакомых им образцов народной поэзии, бытовавших у других народов Южной Сибири и Средней Азии. В предисловии к первому изданию текста «Манаса» В.В. Радлов указывает на ряд отличительных особенностей бытования героической поэзии в среде кыргызов, проживавших во второй половине XIX в. вокруг Иссык-Куля и в долине р. Чуй.

Кыргызские сказители демонстрировали способность исполнять эпическую поэму с любого эпизода, проявляя феноменальную память и знание всех деталей сюжета. «Опытный певец в состоянии воспеть какой угодно ряд событий, если только знаком с ходом дела. Когда я спросил одного из лучших певцов, может ли он мне пропеть ту или другую песню, он ответил мне: “Я могу спеть какую бы то ни было песню, так как Бог наделил меня искусством пения, он влагает в мои уста слова и мне не приходится искать их; я не выучил ни одной песни, все вытекает из меня”. И он был прав. Певец-импровизатор воспевает, не размышляя о форме...» [5, с. 28].

Надо уточнить, что когда В.В. Радлов отмечал способность певца воспевать любую песню, «не размышляя о форме», он подразумевал, что эта форма уже имела закрепленный, устойчивый характер и исполнялась в традиционной фольклорной среде. Кыргызский эпический певец, со своей стороны, принимал во внимание то обстоятельство, что аудитория уже хорошо знакома с традиционным сюжетом «Манаса», сложившимся в народной памяти, и в том числе знакома с фабулой эпизода, избранного для исполнения. Мало того, он понимал, что слушатели ждали исполнения сказания именно в той технике и общем стиле, которые уже были одобрены и закреплены эпической средой.

Выбор песни или эпизода эпического сказания мог происходить по заказу собравшихся слушателей, в коллективной памяти которых уже присутствовала некая цельная картина эпических событий и основных характеристик центральных героев. Кроме этого, выявилось еще и то, что аудитория,

как правило, не нуждалась в том, чтобы сказитель исполнял сюжет песни последовательно с зачина.

Такие наблюдения закономерным образом натолкнули первых исследователей «Манаса» на идею привлечения этих свидетельств живой традиции для решения остававшихся к тому времени спорных вопросов происхождения гомеровских поэм «Илиада» и «Одиссея» и так называемой «проблемы сюжетных противоречий».

Сторонники «теории индивидуального творчества», которых принято называть «унитаристами», склонялись к мнению, что Гомер являлся единоличным автором этих поэм. Сторонники же «коллективной теории», или «аналитики», считали, что поэмы создавались из разных песен путем их объединения и обработки несколькими авторами. В последующий период популярными стали доводы «неоаналитиков», попытавшихся сблизить две противоположные позиции с учетом новых данных о времени происхождения эпических поэм троянского цикла. Наиболее полно история и библиография «гомеровского вопроса» были освещены в авторитетной работе А.Ф. Лосева, всесторонне проанализировавшего позиции огромного числа исследователей творчества Гомера, и констатировавшего некоторые итоги из обзора научных споров по данному вопросу [3, с. 268].

Исследования американского ученого начала XX в. М. Пэрри убедительно доказали фольклорную природу древнегреческих поэм, которая была установлена им на основе тщательного анализа устойчивых поэтических формул и эпитетов, характерных для стиля «Илиады» и «Одиссеи». Согласно М. Пэрри, тексты рождались в процессе многократного исполнения сказителями, искусно владевшими мастерством устного сложения песен. Сказитель, ориентируясь на известные ему образцы стиля, знание сюжета, поэтической лексики, складывал эпическую песню посредством подстановки формул в определенную метрическую позицию и комбинирования тем. Формулы и темы образовывали так называемые эпическое знание и эпическую память, суть которых не сводилась к способности заучивать наизусть тысячи стихов. Таким образом, сказитель мог воспроизводить большие эпические поэмы по определенным поэтическим структурам, оставаясь строго в пределах одной системы.

Становится очевидным, что вопрос об авторстве «Илиады» и «Одиссеи» долгое время не находил правильного решения именно потому, что эти поэмы рассматривались многими исследователями исключительно с позиций литературного анализа. В таком же ключе вплоть до середины XIX в. рассматривался и весь средневековый европейский народный эпос. В свое время А.Н. Веселовский по этому поводу справедливо отмечал: «Западные ученые, которые очень мало знакомы с живущей эпической поэзией, невольно переносят на вопросы народной поэзии в древнем периоде вопросы критики чисто книжной» [1, с. 622].

Попытка сравнить процесс сложения древнегреческих поэм «Илиада» и «Одиссея» с учетом наблюдений, сделанных на примерах живой эпической традиции, действительно может способствовать лучшему пониманию сюжета древнегреческих героических поэм и их бытования в фольклорной среде соответствующего периода развития древнегреческого общества. Такой подход, по нашему мнению, позволяет соединить аспект коллективного авторства эпических песен и аспект индивидуального сказительского мастерства, выраженный более в стилистическом оформлении сказа (в расширении мотивиро-

вок действий и характеристик персонажей), чем в прямом сюжетно-образном новаторстве. Отметим, что такой взгляд на Гомера: не с точки зрения «унитаристов» или «аналитиков», а с позиций законов эволюции эпической традиции, как на наиболее ярко проявленного эпического певца, — позволил бы снять многие из вызывавших в свое время бурную полемику вопросов.

Смеем предположить, что первооткрыватели «Манаса» (Ч. Валиханов и В. Радлов) хотели указать именно на эту фольклорную природу героических песен древних греков, когда говорили о большом значении изучения живой эпической традиции кыргызов для правильного толкования «Илиады» и «Одиссеи», как памятников культуры античной эпохи. Если признать, что в эпоху Гомера существовала активная и живая эпическая традиция, закрепившая в сознании общества характерное для «героической эпохи» восприятие важнейших событий истории античного мира, то вопрос о том, был ли древнегреческий певец действительно единоличным автором поэм «Илиада» и «Одиссея», или их создавали и редактировали несколько неизвестных авторов, снимается с «повестки дня».

Война объединенных сил ахейцев против жителей Трои, которая длилась десять лет и завершилась взятием вражеской столицы, стала центральным событием, положенным в основу целого цикла поэм о героях этой войны. Известно, что в «Илиаде» описаны лишь те «события», которые относятся к последнему году завоевания Трои. Если быть более точным, то, как установил А.Ф. Лосев, время действия гомеровской поэмы охватывает собой только 51 день, но подробно описаны всего лишь 9 дней этого последнего года. При этом вся предыстория причин войны, а также ее итоги вынесены за рамки повествования и восстанавливаются из сюжета других поэм троянского цикла, названных исследователями «киклическими».

С точки зрения литературного представления об эпическом сюжете не совсем понятно, почему в поэме Гомера отсутствует предыстория Троянской войны, ничего не говорится о ее причинах, а повествование начинается с описания гнева Ахилла, возмущенного поведением главного предводителя ахейской военной коалиции Агамемнона, отнявшего у него добытую в сражении пленницу. Гнев главного героя поэмы становится поводом для отстранения от участия в сражениях. Обида Ахилла настолько велика, что за него вступается Зевс, обещая матери героя, нимфе Фетиде, наказать ахейцев поражением в войне. Критики Гомера указывали на то, что автор якобы забывает об этом в последующих главах, так как это обещание не исполняется. Это и является, по их мнению, явным сюжетным противоречием и доказательством того, что поэма составлялась разными авторами из различных поэм. Если же посмотреть на этот вопрос с точки зрения эпического певца, то никакого противоречия в изложении событий нет. Поставив в зачин «Илиады» описание гнева Ахилла, Гомер сразу вводит слушателей в гущу событий. Первая песня полностью раскрывает нам ситуацию, когда в стане ахейских вождей нет единства, война против троянцев идет с переменным успехом, боги то помогают грекам, то встают на сторону троянцев. Здесь нет сюжетного противоречия, напротив, этими обстоятельствами сказитель дает понять причину длительности военного противостояния и безуспешность осады Илиона.

Сегодня исследователям древнегреческой поэзии известны следующие поэмы троянского цикла: «Киприи», «Эфиопида», «Малая Илиада», «Гибель Или-

она» и «Возвращение». Заметим, что во всех этих поэмах присутствуют те же главные герои и персонажи, что в «Илиаде» и «Одиссее» и их сюжетные линии образуют некую цельную эпическую картину с единой темой, объединенной вокруг похода ахейцев против жителей Трои и союзных им племен.

Образы, представленные в «Илиаде», подвергались всестороннему анализу, и методы исследования были достаточно разнообразны. Кто-то брал в качестве основного метода исследования установление идейно-художественного значения образов, кто-то пытался выявить их историческую основу, другие обращали внимание на их связь с локальными культами древних греков, но один принцип оставался для всех исследователей единым. Полноценный анализ образной системы «Илиады» становился возможным только при обращении исследователей к сюжетам «киклических» поэм, в которых главные герои предстают более развернуто.

В частности, если обратиться к одному из центральных образов «Илиады» — Елене Прекрасной, с похищением которой связана причина многолетней войны данайцев против Трои, то в гомеровской поэме ее изображение представлено лишь фрагментарно и довольно «статично». Но значение образа Елены для сюжета «Илиады» становится вполне очевидным, когда мы обращаемся к нескольким поэмам троянского цикла. В этом ракурсе нельзя не согласиться с мнением Л.С. Клейна, считавшего образ Елены значимым для восстановления генезиса всего сюжета «Илиады». «Завязка сюжета с Еленой раскрывается в “Киприях”, развязка в “Гибели Илиона”, а в гомеровские поэмы Елена вошла как готовый образ из киклических поэм», — считает исследователь. Далее он подчеркивает: «Как древнейшая и ведущая фигура всего Троянского цикла, Елена прочно держится в сквозном сюжете этого цикла, соединяющем все его песни. Суть сюжета — похищение жены царя и война за ее возвращение. Елена есть похищаемая и возвращаемая жена царя. Раскрыть истоки образа Елены, значит выяснить происхождение этого сюжета» [2, с. 63].

В свое время исследователи полагали, что указанные поэмы возникли позже «Илиады», считая их создателями неизвестных подражателей Гомера. Но в конечном итоге была установлена их принадлежность к периоду, предшествовавшему времени возникновения гомеровских поэм. Этот вывод «неоаналитиков» имел принципиальное значение для подтверждения фольклорной природы античного греческого эпоса и указывал на связь творчества Гомера с широкой эпической традицией, активно бытовавшей в его эпоху.

В изложенном выше предположении Л.С. Клейна о том, что отдельные главные герои «Илиады» и «Одиссеи» попали в поэмы Гомера в качестве «готовых образов» из других поэм Троянского цикла есть та доля истины, которая состоит в том, что они могли попасть в сюжеты «Илиады» и «Одиссеи» не обязательно из сохранившихся «киклических» поэм, а в целом могли быть взяты певцом из действующего арсенала фольклорных образов и сюжетов, бытовавших в эпической традиции античного греческого общества.

Основные характеристики Гомера и его эпохи, нашедшей свое отражение в указанных поэмах, достаточно точно были определены в исследовании А.Ф. Лосева. Гомер есть, по его мнению, «греческий ионийский эпический художник эпохи разложения общинно-родового строя и перехода его в рабовладельческую формацию» [3, с. 152].

Необходимости в дополнительном толковании этого основного заключения, сформулированного в признанном авторитетном исследовании по творчеству Гомера, нет. Есть лишь вытекающие из него размышления о тесной связи эпического художника с эпической средой и характером сознания, господствовавшего в этой среде в период бытования и записи поэм.

Конечно, мы далеки от проведения прямого тождества между автором «Илиады» и сказителем эпоса «Манас». Их отделяют друг от друга не только даль веков и разница в породившей их специфической исторической почве, но и цивилизационная и этнокультурная неоднородность среды их бытования. «Илиада» — героическая поэма эпохи античности, стоящая у истоков греко-эллинской и римской литературы и культуры в целом. «Манас» — образец живой эпической культуры кыргызского народа, истоки которой уходят в эпоху мифотворчества. Сложение ядра эпического сюжета «Манаса», вероятней всего, происходило в эпоху перехода от родоплеменного общества кочевого типа к раннефеодальной конфедерации племен. Время записи основных вариантов «Манаса» относится к концу XIX и началу XX в.

Если мы пытаемся провести параллели между сказителем «Манаса» и эпическим художником, являющимся создателем «Илиады» и «Одиссеи», то обязаны принимать во внимание не только отмеченные выше различия социокультурных условий их бытования, но и специфические линии эволюции эпической традиции в общем контексте культуры. В первую очередь здесь следует отметить раннюю письменную фиксацию древнегреческих эпических поэм и последующее фундаментальное влияние греческого эпоса на другие виды искусства и литературы эпохи эллинизма и римской классики. Различия траекторий развития эпической традиции в общем контексте эволюции культуры здесь очевидны и бесспорны.

Но все отмеченные выше различия не отменяют и не устраняют той закономерной общности, которая проявляется как на широком уровне типологии фольклорного сознания, так и на более локальном уровне типологии сказительского мастерства и способности народных певцов хранить в памяти и транслировать обширные эпические тексты. Именно этот феномен сказительства находился в центре исследовательской школы Пэрри—Лорда, направленной на раскрытие «техники» воспроизведения эпической традиции. Один из известных сторонников этой школы фольклористики Б.Н. Путилов, осуществивший фундаментальное текстологическое обследование материалов южно-славянских эпических традиций, дал следующую характеристику выводов этой научной школы: «Выясняется, что эпический певец помнит не текст, а нечто совсем другое, гораздо более сложное и богатое. В понятие эпической памяти входит: знание сюжетов и мотивов, персонажей, различных описаний; способов соединения эпизодов в одно целое, умение переходить от одного эпизода к другому и т. д. Другими словами, эпический певец владеет богатой эпической традицией, но также — и то самое главное — умением распорядиться этой традицией в процессе исполнения-воссоздания песни. Конечно же, певец не сочиняет песню, пропевая ее. Песня существует до него и независимо от него, но он всякий раз как бы заново рождает ее» [4].

Исходя из обозначенной выше позиции, мы проводим характеристику автора «Илиады» и «Одиссеи» и кыргызского сказителя на основе отнесения их к единому типу эпических певцов. Более того, мы хотим привести более

расширенные аргументы в доказательство тезиса о том, что эпические певцы, находясь в контексте определенной фольклорной среды, являются наиболее ярко выраженными носителями эпического сознания.

Говоря о характеристиках эпического сознания, мы определяем его в первую очередь как один из типов фольклорного сознания. Следовательно, подчеркиваем его связь с образно-символическим отражением действительности через призму традиционного мировоззрения. Учитывая фольклорную природу этого сознания, следует прежде всего признать его ярко выраженный коллективный характер, а также тесную взаимосвязанность с традиционной моделью мира. Можно проследить, как мифологические сюжеты и образы «Илиады» и «Одиссеи» приобретали черты географической и исторической конкретизации, привязывались к единому циклу вокруг троянского похода. Но важным признаком эпического сознания является не только привязка сюжетов и образов к единой исторической эпохе или событиям исторического значения, а вера эпической среды (носителей эпического сознания) в то, что эти события и герои являются реальными. В силу традиционности этот тип сознания содержит множество элементов предшествующего мифологического мировоззрения, часть из которых входит в его арсенал в сохраненном виде, а часть подвержена новым мотивировкам и переосмыслению с позиций новой эстетики и идеологии. Форма может сохраняться, но движение происходит в новых смысловых связях внутри системы.

Явления эпической традиции имеют свою длительную историю и не возникают внезапно ниоткуда. Следы предшествующего ему типа мировоззрения не исчезают полностью, а переосмысливаются. Поэтому, особенно в ранних эпических текстах, мы имеем отражение эпического сознания не в чистом виде, а скорее всего в облике смешанного мифоэпического сознания. Как эта особенность проявляется в эпической традиции «Манаса», мы попытались показать при рассмотрении вопроса о мифологических истоках эпических традиций «Манаса». Но в поэмах Гомера она, кроме указания на переплетение мифологической и эпической эстетики, имеет еще другие аспекты восприятия роли и функций представителей пантеона божеств носителями такого типа сознания.

Критики отмечали удивительное для античного периода «ироническое» отношение Гомера к богам, которые активно вмешиваются в судьбу троянских и ахейских героев, но сами при этом изображались полными человеческих слабостей и пороков. Однако это противоречие не означает свободного авторского отношения Гомера к культу центральных божеств, а скорее говорит об отражении того восприятия богов, которое существовало в эпоху родового общества.

Процесс эволюции представлений о божествах от первобытного тотемизма к родовому многобожию был наглядно прослежен в работе О. Фрейденберг, которая отмечала, что в родовом обществе, где власть принадлежит отцу-патриарху, «бог» воспринимался в качестве старшего родственника-покровителя, которому члены родового коллектива могут оказывать услуги. «Люди родового общества легко могут представить себе свободное общение с богами, дружбу с ними, любовную связь; они могут, однако, представить себе и ссору с богами, месть богам, угрозу, войну с богами, даже наказание богам. В “Илиаде” боги и люди — это вовсе не два различных плана, восходящих к двум различным стадиям общественных отношений. Это один план, одно общество, но то, для которого боги еще не всемогущи, а только более

сильные родственники (Зевс для Ахилла). План богов совершенно параллелен плану людей, и сам этот параллелизм говорит о той поре, когда боги — это особые люди, люди — это особые боги» [6, с. 97].

Указанный тезис позволяет рассматривать обнаруженные критиками противоречия поэм Гомера не в ракурсе «выпадения» автора поэм из логики сюжета, а как следствие переходного характера самой эпохи, в которую создавались эти поэмы. Напомним, что А.Ф. Лосев связывал характер отражаемых в поэме социальных связей и смыслов с особенностями мировоззрения эпохи разложения родового общества. Уже критики античного периода (VI—V вв. до н. э.) пифагорейцы и орфики считали, что Гомер приписал богам все, что есть у людей бесчестного и позорного. Это еще раз указывает на то, что классическое восприятие системы древнегреческой мифологии с устойчивой иерархией персонажей и разделением сакральных функций возникло позже, чем в период создания поэм.

Делая предварительные заключения на основе проведенных выше сравнительных наблюдений, мы должны отметить, что живая эпическая традиция сохраняется и может эффективно воспроизводиться при наличии особых условий, главным из которых является эпическое мировосприятие, или шире — сформировавшееся в народной среде особое эпическое сознание. В силу своей традиционности, предполагающей эволюционную преемственность, а не революционное отрицание, это сознание опирается на фундамент мифологических сюжетов и образов, поэтому более точно его начальный тип можно было бы охарактеризовать как сознание мифоэпическое.

Литература

1. *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л.: Худож. лит., 1940. 648 с.

2. *Клейн Л.С.* Бесплотные герои. Происхождение образов «Илиады». СПб.: ФАРН, Худож. лит., Санкт-Петербург. отд-ние, 1994. 188 с.

3. *Лосев А.Ф.* Гомер. М.: Учпедгиз, 1960. 350 с.

4. *Путилов Б.Н.* Школа Пэрри—Лорда в современном мировом эпосоведении // Живая старина. 1994. № 2. С. 26—29.

5. *Радлов В.В.* Предисловие к 5 тому «Образцов...» // «Манас» — героический эпос киргизского народа. Фрунзе: Илим, 1968. С. 23—30.

6. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М.: «Вост. лит.» РАН, 1998. 800 с.

K.J. Sadykov

HOMER AND HIS POEMS IN THE LIGHT OF THE LIVING EPIC TRADITION OF «MANAS»

Abstract. This article deals with the questions of typological commonality of transmission and preservation processes of epic tradition. The long-standing dispute among literary critics about whether Homer can be considered the author of the poems «Iliad» and «Odyssey» or they are the product of collective labour of his imitators has led to contradictory decisions and long polemics between the supporters of several theories of ancient Greek epic origin. The appearance of the first recordings of the heroic epic «Manas» from the living narrators allowed taking a new look at the role of the epic singer in the creation of heroic poems and the transmission of the epic tradition. The author of the article proposes to consider Homer as a classical example of epic narrator who embodied in his poems a broad picture of mythoepic worldview of ancient Greeks.

Keywords: Homeric poems, heroic epic «Manas», epic singer, living epic tradition, epic environment, epic knowledge.

УДК 316.7

Л.С. Ахметова

КУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАРОДОВ СССР В ПЕРИОД ОСВОЕНИЯ ЦЕЛИНЫ В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. Славяно-тюркское взаимодействие в данной работе рассматривается через призму культурного обмена между Казахской ССР и другими союзными республиками, то есть в широком контексте общего внутрисоветского единства и интеграции в 1950—1960-е гг.

Ключевые слова: Советский Союз, Казахская ССР, кино, драматургия, литература, культурное взаимодействие, целина.

Культурные связи тюркских, славянских и других евразийских народов имеют глубокие исторические корни, которые насчитывают столетия взаимодействий на разных политических и социальных уровнях. Советский период в этом отношении является отдельным пластом исследования, в рамках которого также прослеживаются обособленные, а иногда и прямо противоречивые по отношению друг к другу этапы. Рассматриваемый период охватывает 1950—1960-е гг. в разрезе проекта освоения целинных и залежных земель.

Работа нацелена на изучение и частичную систематизацию накопленного опыта культурной интеграции и взаимного обогащения в рамках общесоветских идеологических установок, который представляется весьма актуальным в сегодняшних условиях. Республика Казахстан является постоянным партнером соседних государств Центральной Азии, Российской Федерации и других стран-участниц СНГ по различным политическим, экономическим, научно-образовательным и культурным направлениям. Изучение исторического опыта взаимодействия, включающее критическое исследование для достижения максимальной объективности, выделение неблагоприятных аспектов и наиболее полезных, применимых в современных условиях ориентиров, могут стать дополнительным источником идей для наращивания интеграционных усилий по социокультурным направлениям между государствами общих союзов и объединений.

Современное коммуникационное поле создает благоприятные условия как для различных псевдоисторических вбросов, информационных атак, стремящихся расколоть общественность, посеять взаимное недоверие, основываясь на очернении общей истории государств и народов. Однако это же пространство и технологии могут и должны быть активно применены и задействованы для созидательной научной, образовательной, культурной и творческой работы, основанной на регулярном, систематичном взаимодействии ученых, деятелей культуры и других социальных групп тюркских, славянских и других народов стран бывшего Советского Союза.

Колоссальный советский опыт в области просветительской, идеологической, пропагандистской деятельности, связей с общественностью, как мы бы сегодня охарактеризовали некоторые коммуникационные процессы прошлого, должен быть объективно изучен и учтен при составлении современных планов взаимодействия. Необходимо искать пути внедрения в практику наиболее успешных и стратегически продуктивных методик советских организаций как общих исторических предшественников сегодняшних интеграционных и культурных институтов.

Программа освоения целины, инициированная Н.С. Хрущевым, изменила судьбу Казахстана не только в течение десятилетия активного освоения целинных земель, но привела к масштабным сдвигам в экономике, сельском хозяйстве, демографии, культуре и других стратегических сферах хозяйственной и общественной жизни республики. Долговременные последствия обуславливают интерес к комплексному изучению этого исторического процесса, однако наша статья направлена на рассмотрение конкретных сторон данного явления, связанных с культурно-просветительской работой в рамках идеологической политики по воспитанию и укреплению советского общества и, как следствие, взаимодействием представителей этносов в таких областях, как кинематограф, литература и драматургия на географическом поле Казахской ССР.

Целинная программа требовала постоянной подготовки, смены, ротации и введения новых кадров не только по сельскохозяйственным специальностям. Вокруг новых предприятий, колхозов и совхозов, образованных на целинных землях, стали возникать населенные пункты, новые села и впоследствии города, которые необходимо было обслуживать учебными и культурными заведениями. В новых населенных пунктах возникали промышленные предприятия, требующие новых и новых работников и профессиональных кадров. Необходимо иметь в виду, что на освоение огромных целинных площадей Северного Казахстана (ранее малонаселенных, со слабо развитой инфраструктурой сравнительно с «городскими» областями) отправились сотни тысяч граждан СССР, в частности, молодежь по комсомольской линии. На призыв руководства страны откликнулась и казахстанская молодежь — из городов и других областей КазССР. В 1954—1955 гг. в Казахстан прибыло свыше 360 тыс. добровольцев из всех братских республик [17, с. 494].

Целинников необходимо было расселять, обеспечивать продуктами питания, культурно-бытовыми условиями, образованием для детей и молодежи. Обеспечение новых совхозов полным комплексом социально-культурных и бытовых услуг являлось вопросом первостепенной значимости с точки зрения первого секретаря ЦК КПК Л.И. Брежнева [3]. С призывом к ЛКСМ Казахстана, характерным для первых лет освоения целины, то есть агитационного характера, обращается президент Академии наук Казахстана К.И. Сатпаев, предлагая создавать при каждой школе кружки краеведения, для выявления талантливой молодежи с целью привлечения ее на производство, в науку (особенно по линии землепользования) и к дальнейшему освоению целины [9, с. 157—160]. При этом, учитывая огромные потоки прибывающих, комсомол продолжает наращивать темпы просветительной, агитационной и образовательной деятельности. Из доклада секретаря ЦК комсомола Казахстана в 1958 г. следует, что комитеты комсомола недостаточно активно работают над привитием молодежи любви к Казахстану, мало рассказывают о перспективах, истории, традициях, произведениях казахских писателей и т. д. [9, с. 172]. Таким образом, видно, что в этих направлениях велась постоянная работа, назывались и подвергались критике конкретные личности, предприятия, организации, уделявшие недостаточное внимание просветительной и культурной работе.

В первое время особенно активно работали партийные региональные и сельские организации по линии воспитательной работы. Отмечалось, что казахстанцы традиционно радушно принимали новоселов, помогали с обустройством, размещая в своих домах. Дальнейшее трудовое, культурное взаи-

модействие между целинниками из братских республик и местными жителями строилось на фундаменте бытовых отношений.

Проект освоения целины имел прямое положительное влияние на общие проблемы культурного сопровождения в КазССР, когда не хватало соответствующих учреждений, а те, что имелись, страдали от слабого оснащения, плохой посещаемости, труднодоступности и прочих проблем, характерных для сельских глубинок. С учетом массового притока людей на территории осваиваемых земель возникала необходимость культурно-просветительной, идеологической работы на новых местах, создание новой инфраструктуры, клубов, площадок, районных отделов культуры, детских учреждений, а впоследствии театров и крупных образовательных учреждений. Несмотря на огромные трудности, естественным образом возникающие при работе в новых условиях слабо освоенных земель (с точки зрения землепашества и инфраструктуры) и с такими тектоническими миграционными сдвигами, культуре и просветительной работе уделялось большое внимание, хотя, в современных условиях это может показаться аномальным, притом что зачастую людям негде было жить, возникали сложности с пропитанием, транспортом и прочими первостепенными нуждами. И тем не менее Министерство культуры СССР проявляло непосредственное внимание и проделывало огромную работу в сфере продвижения и сближения культур. «К середине 1960-х гг. практически исчез такой анахронизм, как избы-читальни. Очаги культуры возникли во вновь заселяемых и осваиваемых районах целинных и залежных земель» [6], республиканские и нижние партийные органы несли прямую ответственность за идеологическую работу.

Продолжая политику проведения декад национальных культур, в 1958 г. в Москве состоялась Декада казахского искусства и литературы. Это событие было следствием целенаправленной идеологической политики по укоренению интернационального строительства, посвященного целинному Казахстану. Еще в первые годы освоения целины в республике активно выпускалась литература, посвященная истории Казахстана, его культуре и традициям, помогавшая целинникам освоиться, лучше понять и полюбить республику, в которую они приехали жить и трудиться [17, с. 501], хотя выше и обозначалась критика в сторону недостаточности проделываемой работы в этом направлении. Успехи в ходе идеологической работы по интернациональному воспитанию советских людей на полях целины, представителей всех этносов многонационального советского государства, неоднократно подчеркиваются в очерках работы партийных организаций в период освоения целины, как одно из ключевых направлений работы общесоюзного масштаба. И, что немаловажно, стратегической работы, устремленной не на сиюминутный экономический результат, но на дальносрочное укоренение и взаимодействие. Это демонстрируют и огромные усилия по отстраиванию инфраструктуры, транспортно-логистических артерий, производственных предприятий и сельскохозяйственных учреждений фактически с нуля, а также культурно-бытовых, образовательных и научных учреждений, впитавших в себя всю массу трудящихся на целине. Это, безусловно, оказало влияние на то, что мы и сегодня видим результаты этой работы в устойчивом и сплоченном, многонациональном населении целинных регионов Республики Казахстан.

Подъем переживает послевоенная казахстанская литература, которая пополняется новыми жанрами, новыми именами и творческими трудами. М. Алим-

баев, Б. Момышулы, Ж. Саин, А. Нурпеисов, поэты Т. Жароков, Г. Орманов, С. Бегалин вносят вклад в казахскую литературу наряду с Д. Снегиным, М. Зверевым, И. Шуховым, Н. Ановым, А. Ананьевым, И. Щеголихиным. Большим другом казахской земли и народа называл русского поэта С. Маркова первый секретарь коммунистической партии Казахстана Д. Кунаев за его труды по увековечению памяти Ч. Валиханова (известный казахский этнограф, историк, разведчик) и укреплению русско-казахских связей. В своих воспоминаниях Д. Кунаев называет Декаду искусства и литературы 1958 г. в Москве экзаменом для казахстанских литераторов. «Писатели имели встречи с читателями в разных уголках Москвы, но главным для них было широкое обсуждение новых произведений с участием ведущих московских критиков [15, с. 123—124]. Сегодня подобные мероприятия — редкость, а подобный масштаб и вовсе немыслим. Отдельно подчеркнем, что в 1958 г. имело место обсуждение именно новых произведений, и наряду с маститыми писателями и поэтами на декаду приехали и начинающие литераторы, для которых подобное мероприятие с участием живой и довольно широкой читательской аудитории, критикой, вниманием со стороны корифеев союзного уровня стало не только большой школой, но и трамплином в творческой карьере.

В результате наращивания активности и выдвижения на передние планы таких важнейших областей в идеологической работе, как художественная литература, творческая жизнь Казахстана 1950-х гг. характеризовалась дальнейшим усилением активности русских, уйгурских, корейских, немецких писателей Советского Казахстана» [10].

Сегодняшним авторам, литераторам, поэтам тиражи советских времен покажутся невозможными. К примеру, тираж романа казахстанского писателя И. Щеголихина о целине «Снега метельные» издания 1977 г. — 100 000 экз., романа М. Шолохова «Поднятая целина» издания 1987 г. — 400 000 экз. Подробное изучение и статистический анализ книжного дела СССР и современности не входит в задачи данной работы. Тиражи только одного издания каждого из упомянутых художественных произведений указаны для наглядности, в то время как поверхностный сравнительный анализ такого немаловажного (однако, не исчерпывающего) критерия оценки популярности художественной литературы, как тираж, сможет произвести любой заинтересованный читатель.

Краткий обзор драматургии и театра начнем с предшествовавшего целинной программе периода. Одним из прорывов в этом специфическом деле стал Алма-Атинский театр юного зрителя (ТЮЗ). В театре юного зрителя, учрежденном в столице КазССР в 1945 г. по инициативе одной из основательниц советского и мирового театра для детей Н.И. Сац, ставились как классические, так и современные пьесы, сказки и концерты, над которыми работали местные, казахские труппы. Первый секретарь ЦК КПК Ж. Шаяхметов, который присутствовал на премьере оперы «Чио-Чио-сан» на казахском языке с К. Байсеитовой в главной роли (поставлена Н.И. Сац еще до открытия ТЮЗа), подчеркнул важность создания театра для детей.

В середине 1950-х гг. М. Ауэзовым была озвучена критика в адрес казахской советской драматургии [2], как отстающей отрасли культуры, в то время как литература, музыка и кинематограф переживали признанную волну подъема. Однако со времени старта целинной программы театры Казахстана пополняются выпускниками Московского ГИТИСа [12, с. 433], успешно рабо-

тают русский театр драмы, областной театр Караганды, театр юного зрителя в Алма-Ате. Казахстанская драматургия постепенно набирает обороты и, главное, становится все более востребованной. Некоторые театры (впрочем, меньшинство) даже переходят на самоокупаемую финансовую систему и отказываются от государственных дотаций. Среди них были в основном русскоязычные городские театры, не испытывающие недостатка в зрителях, но были и казахские театры, перешедшие в основном на гастроли по сельской местности, в колхозы и совхозы республики.

Во время уже упомянутой Декады казахского искусства и литературы 1958 г., Москву посещают Театр оперы и балета имени Абая (оперы «Биржан и Сара», «Абай», балеты «Дорогой дружбы», «Бахчисарайский фонтан»); Казахский театр драмы («Енлик-Кебек», «Трагедия поэта», «Чокан Валиханов», «Одно дерево — не лес»); Алма-Атинский русский театр («Наследники», «Джордано Бруно», «Битва в пути»), а также солисты Казахской филармонии [8].

Необходимо отметить, что декады культур республик СССР как мероприятия подвергались критике уже в конце 1950 — начале 1960-х гг. за громоздкость, большие затраты, срыв запланированных театрами текущих планов. В этой связи характерно, что на иностранных гастролях советские театры, наоборот, приносили государству серьезные доходы, то есть зачастую были востребованы, окупаемы и прибыльны. В современных условиях театры России и Казахстана также имеют возможность зарабатывать на гастролях. В то же время опыт декад культуры даже в рамках внутрисоветской критики не предлагалось отменять, а только улучшать, развивать или реорганизовывать, поскольку их культурная и просветительская ценность сомнению не подвергалась. Однако предложения по реорганизации закончились отказом со стороны курирующих органов.

Несмотря на то, что сегодня часто используется периодизация казахского национального кино, ведущая отсчет от 1964 г. [1, с. 52], нельзя забывать о художественных фильмах, в том числе посвященных национальной истории, которые снимались в первой и особенно во второй половине 1950-х гг. Молодые казахские кинорежиссеры, операторы и актеры в этот период активно работали в творческом содружестве с кинематографистами Москвы, Ленинграда и республик Средней Азии [10, с. 347]. Киноиндустрия пополняется новыми жанрами не только в КазССР, но и в стране в целом. К примеру, кинокартина «Девушка-джигит» 1955 г. о жизни в колхозе снята в жанре музыкальной комедии (премьера состоялась в Москве, фильм стал одним из самых популярных в кинопрокате того года). Упоминания заслуживает картина режиссера Ю. Победоносцева «Березы в степи» (1956), снятая на базе киностудии «Казахфильм». Картина посвящена бытовым отношениям молодежи, первоцелинников, их жизненным трудностям на новом месте.

При этом одна из официальных советских идеологем — «советская интернациональная культура» — четко прослеживается и в казахстанском телевизионном документальном кино начиная с 1950-х гг. [7, с. 144]. После так называемого «малокартинья» начала 1950-х гг., когда в СССР снималось достаточно небольшое количество именно художественных фильмов, деятельность в этом направлении также развивает темпы. «Критика положения дел в сфере кинематографии развернулась практически сразу после смерти Сталина» [5] и включала такие аргументы, как чрезмерная, мелочная опека со стороны цензоров, многочисленные, избыточные бюрократические инстан-

ции, через которые было необходимо проводить картины, устарелость производственных систем, павильонов, техники и т. д.

С середины 1950-х гг. наступает некий ренессанс в киноиндустрии, который был обусловлен означенной критикой и последовавшей «либерализацией» данной отрасли. Эти процессы связаны (помимо масштабной политической реструктуризации) и с освоением целинных и залежных земель на севере Казахстана и, бесспорно, затронули киноиндустрию КазССР в особенности. Вскоре «План производства фильмов в 1958 г. был перевыполнен, всего было выпущено 130 художественных кинокартин» [4, с. 367].

Целинная эпопея в художественном кино характеризуется несколькими этапами. Первоначально центральные идеи кинокартин носили агитационный характер. Освоение непаханной, целинной земли, подчас под гнетом суровых климатических условий, предполагало большую долю героики, преодоления трудностей. «В 1960-е гг. интерес к целине у кинематографистов сохраняется, но он приобретает новые черты: героика уступает место повседневности» [16, с. 481], то есть бытовым, лирическим, комедийным мотивам.

Кинокартина «Иван Бровкин на целине» киностудии им. Горького 1959 г. собирает 44,6 млн зрителей, «Вкус хлеба» совместного производства Мосфильма и Казахфильма 1979 г. — 10 млн зрителей (количество указано за первый год демонстрации) [19]. Едва ли сравнение с современной обстановкой в области кинопроката будет сколько-нибудь объективным, поскольку подобный анализ потребует всестороннего учета меняющихся показателей, таких как количество кинотеатров в стране, население страны (стран), стоимость билетов, количество сеансов, финансирование кино со стороны государства, его цели и т. д. Однако для наглядности приведем два современных статистических показателя: в 2019 г. киносеансы в Казахстане посетили 19,9 млн чел. (это совокупность всех кинокартин, продемонстрированных в кинотеатрах, включая отечественные картины, российские, американские и др.) [11]. В качестве еще одного показателя можно привести наиболее популярную в общемировом прокате картину «Аватар» 2009 г. (одновременно является самым кассовым фильмом в мире), который привлек в российском кинопрокате 13,9 млн зрителей [18].

Однако в целом картины, посвященные целине, снимались на Беларусьфильме, Мосфильме, Киргизфильме и на других студиях страны. Анализ кинокартин исследуемого периода, посвященных теме освоения целины, со стороны российских коллег показывает, что целинное «пространство характеризуется гендерным, этническим равенством, возможностью сделать карьеру, фильмы демонстрируют нравственное отношение молодежи к социальным проектам, беззаветную преданность советскому обществу и государству, готовность решать любые самые сложные проблемы» [13, с. 202].

Д. Кунаев, оценивая взаимосвязи между республиками в сфере культуры, назвал их «культурным взаимообогащением». Это относится не только к Декаде казахского искусства и литературы в Москве. Декады и дни братских народов проводились и в КазССР, и способствовали укреплению дружбы между народами, углублению знаний об истории, культуре каждого представленного этноса. Также в контексте данной работы отдельного упоминания заслуживает тот факт, что в Алма-Ату на регулярной основе приезжали Большой театр СССР, Малый театр, Театр сатиры, Театр Моссовета, Театр имени Е. Вахтангова, Театр на Таганке, МХАТ и другие коллективы Москвы и Ленинграда [14, с. 231].

Примечателен опыт проведения коллегий Министерства культуры. Так, 30 сентября 1953 г. коллегия рассматривала единственный вопрос «Об опыте работы Министерства культуры Казахской ССР» [4, с. 385], где, помимо заслушивания докладов, трибуна предоставлялась деятелям культуры республик, обсуждались планы, проекты, вырабатывались решения проблем.

Культурно-бытовая или культурно-просветительная работа являлась неотъемлемой и важнейшей частью общей идеологической политики. Следует признать, что векторы, которые задавались сверху, то есть от центральной государственной власти, часто и порой кардинально изменялись даже при отсутствии смены первого руководителя. По мере развития советского общества и изменений политической конъюнктуры или мировых процессов, имевших непосредственное влияние на СССР, обозримо прослеживаются сдвиги в национальной идеологической политике, в отношении к конкретным трудам или авторам тех или иных научных и творческих трудов. Направления, задаваемые ЦК по культурно-просветительной работе (и шире — по идеологической работе) с населением при руководстве И. Сталина в 1930-е, военные и послевоенные годы очевидно разнятся между собой. На смену приходит развенчание культа личности и, как следствие, новая идеологическая программа, которая связана, а порой и обусловлена масштабными процессами освоения целины. Именно в этот период сплочения советского народа в тяжелые послевоенные годы, объединение усилий по работе над общей целью (освоение залежных земель) характеризует новый этап строительства единства, которое было принято называть советским народом, или братством, дружбой народов СССР.

Наработанные в тот период культурные связи, творческий взаимообмен, который далеко не всегда был следствием стратегической политики (проект освоения целины, миграция, призыв комсомольцев), а скорее — результатами тяжелых исторических реалий (депортация, ссылки, эвакуация) представляется ценным опытом общей истории бывших советских республик, которым было бы легкомысленно пренебрегать.

Современный подход к изучению советского прошлого делает иногда необъективный упор на критическую оценку. Однако, если взять в пример рассмотренные в данной работе отрасли культуры и некоторые показатели, которые едва ли могут быть подвергнуты критике при условии взаимного желания унаследовать и развивать лучшие традиции интеграции и взаимодействия, то вырисовывается уже довольно яркая и, главное, перспективная картина.

Идеологическая, пропагандистская, воспитательная, агитационная работа в контексте исторических реалий советского периода при подробном рассмотрении демонстрирует обилие вполне прагматических, часто эффективных методов. Притом что культурная и просветительская работа, творческий взаимообмен и интеграция, как сегодня принято называть деятельность по идеологическому, патриотическому направлению, по-прежнему не вызывает никаких отрицательных ассоциаций. В странах бывшего Советского Союза у тюркских и славянских этнических групп, помимо общего исторического прошлого, есть конкретный опыт работы со своими провалами, перегибами, трагедиями, но также и с продуктивными результатами, качественной работой с населением, культурным взаимообогащением, новыми, свежими веяниями в искусстве, обусловленными политикой и практической реализацией идеологии дружбы и братства народов.

Литература и источники

1. *Абикеева Г.* Национальное строительство в Казахстане и других странах Центральной Азии, и как этот процесс отражается в кино. Алматы: Ғылым, 2006. 308 с.

2. *Ауэзов М.* Мысли разных лет. Алма-Ата: Казгослитиздат, 1959. 554 с.

3. *Брежнев Л.И.* Целина. М.: Политиздат, 1979. 84 с.

4. *Гершзон М.М.* Закат Сталина и Оттепель: управление культурой в СССР в 1950-х — начале 1960-х гг.: очерки. М.: Модест Колеров, 2018. 390 с.

5. *Гершзон М.М.* Культурная политика Советского Союза в 1953 — начале 1954 г. (по материалам фонда Министерства культуры СССР) // Преподаватель XXI век. 2016. № 4. Vol. 2. С. 441—458.

6. *Гершзон М.* Оттепель. Министерство культуры СССР в 1953—1963 гг. М.: Модест Колеров, 2024. 224 с. (SELECTA. Т. XXXI).

7. *Далаева Т.Т.* Культурные практики самодеятельного искусства советского Казахстана в документальных фильмах-концертах в 1956—1987 гг.: от официальных идеологем к национальному содержанию // Исторический курьер. 2022. № 5 (25). С. 138—145.

8. *Жумасеитова Г.Т., Мылтыкбаева М.Ш., Мосиенко Д.М.* Декада искусства Казахстана в документах и фактах (К вопросу источниковедения истории Казахской музыки) // Керуен. 2023. № 3. Т. 80 [Электронный ресурс]. URL: https://doi.org/10.53871/2078-8134.2023.3-22262 (дата обращения: 25.05.2024).

9. Из выступления Президента Академии наук Казахской ССР К.И. Сатпаева на VIII съезде ЛКСМ Казахстана // Это память моя, это вера моя — комсомол, комсомол, комсомол! (1920—1990-е гг.): сб. документов и материалов / отв. сост. Л.Д. Дегитаева. Алматы: Арыс, 2018. 456 с.

10. История Казахской ССР (с древнейших времен до наших дней): в 5 т. Т. V. Алма-Ата: Наука, 1980. 696 с.

11. Итоги казахстанского кинопроката за 2022 год. Cinemaplex. 25 апреля 2023 [Электронный ресурс]. URL: https://cinemaplex.ru/2023/04/25/itogi-kazahstanskogo-kinoprokata-za-2022-god.html (дата обращения: 25.05.2024).

12. Казахская Советская Социалистическая Республика. Алма-Ата: Казгосиздат, 1960. 479 с.

13. *Кочешков Г.Н., Гребенщиков А.В.* Репрезентация образа целинника в советском художественном кинематографе // Верхневолжский филологический вестник. 2021. № 4 (27). С. 197—204 [Электронный ресурс]. URL: http://dx.doi.org/10.20323/2499-9679-2021-4-27-197-204 (дата обращения: 25.05.2024).

14. *Кунаев Д.* О моем времени. Алма-Ата: РГЖИ «Дәуір»; МП «Ынтымақ», 1992. 307 с.

15. *Кунаев Д.* От Сталина до Горбачева (В аспекте истории Казахстана). Алматы: Санат, 1994. 352 с.

16. *Мазур Л.Н.* Забытая легенда: художественные фильмы об освоении целины 1950—1970-х гг. // Документ. Архив. История. Современность: материалы VI Междунар. научно-практич. конф. (Екатеринбург, 2—3 декабря 2016 г.). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. С. 477—483.

17. Очерки истории Коммунистической партии Казахстана. Алма-Ата: Казах. гос. изд-во, 1961. 494 с.

18. Самые кассовые фильмы (по количеству зрителей) // Кинопоиск [Электронный ресурс]. URL: https://www.kinopoisk.ru/box/best_people_rus/view_all/1/ (дата обращения: 25.05.2024).

19. *Федоров А.* Статистические данные посещаемости советских фильмов: 1950—1990. М.: Информация для всех, 2023. 66 с.

L.S. Akhmetova

CULTURAL INTERACTION OF THE PEOPLES OF THE USSR DURING THE DEVELOPMENT OF VIRGIN LANDS IN KAZAKHSTAN

Abstract. This article considers the Slavic-Turkic interaction through the prism of cultural exchange between the Kazakh SSR and other union republics, i.e. in the broad context of the general intra-Soviet unity and integration in 1950—1960s.

Keywords: the Soviet Union, Kazakh SSR, cinema, drama, literature, cultural interaction, virgin lands.

УДК 94:323.1(47)

Л.В. Сагитова

СЛАВЯНО-ТЮРКСКИЙ МИР КАК ЯДРО ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ПАРАДИГМЫ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация. В статье рассматривается идеологический дрейф от глобализационной парадигмы развития России (1990-е — 2014 гг.) к цивилизационной. Актуализация концепции славяно-тюркского мира в качестве ядра государственной идентичности России предопределена как геополитическими вызовами со стороны западного мира, так и поисками укрепления государственного суверенитета. Его успешная реализация невозможна без решения двух взаимосвязанных задач: 1) выстраивания концептуально выверенного исторического прошлого; 2) формирования релевантной государственной национальной политики.

Ключевые слова: славяно-тюркский мир, цивилизационная парадигма, идентичность, этничность, политика идентичности, национальная политика.

Преамбула. Геополитическая ситуация последних лет свидетельствует о довольно резком развороте (в историческом измерении) к концепту национального государства и его субъектности. Почти три десятилетия новейшей истории России после распада СССР прошли под знаменем глобализационного тренда. Интеграция России в мировое сообщество после долгого периода советской изоляции мыслилась и реализовывалась через принятые в западной цивилизации ценности демократии, либерализма, приоритета индивидуального над общественным, рыночной экономики и др. Прозрачность границ, легитимация на территории страны западных международных институций, интеграция в экономику транснациональных корпораций мыслились, в канонах глобализации и глобализма, как факторы размывания государственных институтов, страновой субъектности, ее культуры, экономики, политики [1, с. 23—27]. Геополитические реалии современного мира подвели к тому, что значимость и ценность государственного суверенитета стала доминантной повесткой государственной политики идентичности России.

Внешние вызовы геополитического давления на Россию стимулируют социальный запрос на стабильность, которая не способна утвердиться без релевантной идентификационной рамки как самой страны, в качестве политического субъекта, так и ее гражданского сообщества. Таким образом, формирование и поддержание ориентиров коллективной идентичности предстают в качестве одной из важнейших целей политики современной России. Значимыми ее инструментами стали: Стратегия государственной национальной политики РФ [23]; Основы госполитики по сохранению и укреплению традиционных духовно-нравственных ценностей [24].

Не реализовавшийся сценарий встраивания России в западный мир логично требует оппозиционной идентичности. Ее основания находят в истории российской государственности, ее цивилизационной отличительности. В свою очередь, цивилизационная парадигма строится на собирательной идентичности совокупности множества народов, объединившихся волею судьбы на евразийском пространстве.

Славяно-тюркский мир и евразийство. Ведущие факторы в формировании идентификационной рамки страны и ее народа формируют интеллектуалы.

Анализируя и актуализируя в массовом сознании Прошлое, историки, поэты, литераторы создают модели идентичности страны, которая укрепляет субъектность государства в поле геополитики и консолидирует нацию на основе разделяемых большинством ценностей и представлений. Срединное положение России между Западом и Востоком предопределило пульсацию их влияния на осознание страны в качестве специфического геополитического пространства, испытывающего влияние обоих полюсов. Сосуществование самобытных культурных миров под влиянием самых разных исторических, религиозных и культурных факторов сообщало политическую волатильность и разнонаправленность западного и восточного векторов в видении и самоопределении себя Россией в качестве макросубъекта в рамках огромного континента.

Теории евразийства получают новое осмысление и новое развитие в отечественном обществоведении. Историческая преемственность идей видится в наложении реперных точек: как и в 1920-е гг., так и в наши дни выдвигается идея преобразования российской системы культурных и мировоззренческих ориентиров с целью духовного размежевания с западной культурой и ценностями. Различия — в статусе авторов идей: евразийство, как идейно-мировоззренческое политическое движение в начале прошлого века, зародилось среди представителей русской эмиграции 1920—1930-х гг.; современные их наследники — интеллектуалы, живущие в России, часто приближенные к российской власти. При множестве нюансов и различий во взглядах представителей разных направлений евразийства всех их объединяет одна цель — возрождение единого Российского государства с самобытной идентичностью. Как отмечает М. Ларюэль: «Создание евразийского дискурса можно рассматривать как попытку сохранения единства, целостности империи. Обращение к истории монголов, это геополитический, идеологический и исторический “способ узаконить Российскую империю”» [13, с. 228].

Обращаясь к славяно-тюркской теме в рамках евразийского дискурса и его истокам, представляется полезным более выпукло сопоставить взгляды наиболее ярких представителей евразийства* и пантюркизма: Н.С. Трубецкого и И. Гаспринского. Несмотря на самостоятельность каждой из представленных идеологий, взгляды интеллектуалов тюркского мира, как весомой и неотъемлемой составляющей евразийской цивилизации, помогают высветить общность позиций, взглядов и интересов соединенных общей исторической судьбой, субцивилизаций и их народов. Наблюдения и размышления этих выдающихся мыслителей об исторической, культурной, духовной специфике славянских и тюркских народов, проживших самые разные режимы взаимодействия на одной общей территории в рамках различных государственных образований, помогают детально рассмотреть палитру размежеваний или, наоборот, совпадений, формирования «Я» и «Мы» идентичностей.

---

* В настоящей статье не ставится задача раскрыть все богатство идеологического спектра евразийства, от его создателей до последователей — представителей «левого» и «правого» евразийства; современных продолжателей идей. Для нас важно рассмотреть взгляды на славянский и тюркский компоненты в контексте их взаимодействия на объединяющей славян и тюрков территории континента Евразия.

В отличие от славянофилов, мыслящих ядром российской цивилизации союз славян и славянский культурно-исторический тип*, евразийцы выстраивали идентичность российского государства от империи Чингисхана, считая русское государство ее наследником и преемником [21, с. 274]. При этом объединяющими факторами выступали: а) единое ландшафтно-климатическое пространство — степь; б) «степная цивилизация» как евразийский культурный тип, производный от империи Чингисхана; в) историческая общность славянских и «туранских» народов, имеющих близкую культуру, мировоззрение и этнопсихологический тип**. Примечательно, что Н.С. Трубецкой генетически объединяет русских и «туранский» народ: «...прививка к русской психике характерных туранских черт сделала русских тем прочным материалом государственного строительства, который позволил Московской Руси стать одной из обширнейших держав» [21, с. 265], в то время как идеолог славянофильства Н.Я. Данилевский сепарировал славян (как союз родственных по языку, вере и культуре народов) от многочисленных «инородцев» Российской империи [7].

В евразийском дискурсе важно отметить символическую и смысловую наполненность образа Чингисхана: как отмечает современный философ и исследователь евразийства Р. Вахитов: «“Чингисхан” у евразийцев — знак, указывающий на историческую миссию по политическому объединению Евразии. Он воплощал собой определенный тип правителя: основателя и вождя религиозно-идеократического государства, которым руководят “люди длинной воли”. Этот тип регулярно появляется в истории Евразии, и у него есть определенная историческая миссия для нашего месторазвития» [3, с. 183].

Формирование элитарного слоя русского государства также испытало влияние монголо-татар. Переход представителей татарской элиты на службу царю, и их переход в православие оценивается Н.В. Трубецким в качестве весомого вклада в государственное строительство: «Новообращенные татары, вливаясь в русский правящий класс, имели для России громадное значение: являясь представителями именно того благородного типа кочевников, на котором Чингисхан в свое время собирался построить всю мощь своего государства, они внесли в среду русского общества элемент весьма ценный с точки зрения государственного строительства: сделались одной из надежнейших опор зарождающейся русской государственности, а в то же время, принося с собой традиции и навыки монгольской государственности, персонально закрепляли преемственную связь между монгольской и русской государственностью» [21, с. 295].

Соответственно, выводятся объединяющие русских и тюрков (кочевников) ценности: особое умонастроение или «бытовое исповедание», которое основано на идеях личной преданности, героизма, духовной иерархии и вере

---

* Один из их ярких представителей, Н.Я. Данилевский, отмечал: «...для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгара (желал бы прибавить: и поляка), — после Бога и Его Святой Церкви, — идея Славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него не достижимо без ее осуществления, — без духовно, народно и политически самобытного, независимого Славянства...». См.: [7, с. 154—155].

** По мнению Трубецкого, именно «туранская психика сообщает нации культурную устойчивость и силу, утверждает культурно-историческую преемственность и создает условия экономии национальных сил, благоприятствующих всякому строительству». См.: [22, с. 243].

в высшее начало мира [22, с. 259—260], которые несовместимы с европейскими ценностями и образом жизни.

Осмысление себя евразийцами между двумя полюсами — Запад и Восток — касалось и религиозной сферы. Так, Н.С. Трубецкой, отмечая то, что в империи Чингисхана были ярко воплощены черты веротерпимости и уважения к другим конфессиям, говорил о «туранизации» византийской традиции и проникновении туранской психики в саму русскую трактовку православия [22, с. 264].

Дискурс евразийства, формируемый русскими интеллектуалами разделялся и представителями тюркских народов. Так, известный мыслитель и публицист из крымских татар, пытавшийся объединить под знаменем пантюркизма тюрок России, И. Гаспринский на заре своего идейного становления находился под влиянием славянофилов, а позже его воззрения обнаруживают значительную близость идеям и взглядам евразийцев. Оценивая характер славяно-тюркского соседства, он отмечал: «Самый многочисленный и главный народ России — русские одарены весьма редким и счастливым характером мирно и дружно жить со всякими другими племенами. Зависть, враждебность, недоброжелательство к инородцам не в характере обыкновенного русского человека. Это хорошая черта, несомненный залог величия и спокойствия России» [5]. Примечательно, что формирование собственной идентификационной рамки тюрок как «российских мусульман» у Гаспринского не характеризовалось изоляционизмом, сепарированием тюрок от русских, как у славянофилов: «Племя это [тюрки. — *С.Л.*] разбросано на громадных пространствах Европейской и Азиатской России и во многих местах смешано с русским или иным населением», но при этом выделял и его отличительность и самобытность: «...однако, имея особые и прочные религиозно-бытовые условия жизни, оно представляется нам довольно крупной единицей среди народностей нашего обширного отечества, и судьбы ее заслуживают, мне кажется, серьезного внимания общества и государства» [5].

Гаспринский довольно часто в своих работах подчеркивал короткую культурную дистанцию между русскими и тюрками: «...русский народ по складу своего характера, традициям и свойственному глубинному миролюбию к иноверцам гораздо ближе к Востоку, чем к Западу». Выделяя базовые черты соседства тюрок с русскими, замечал, что «ни один народ так гуманно и чистосердечно не относится к покоренному, вообще чуждому племени, как наши старшие братья, русские. Русский человек из простого и интеллигентного класса смотрит на всех, живущих с ним под одним законом, как на “своих”, не выказывая, не имея узкого племенного себялюбия». Именно эти черты, по мнению Гаспринского, стали условием того, что «тюрки-мусульмане имеют гораздо больше шансов сохранить свой национальный облик в составе России, чем под влиянием европейских государств» [5].

Евразийство как антитеза Европе. Мотивационное основание актуализации евразийского тренда также демонстрирует преемственность от эпохи к эпохе: культурной, идейной и в целом цивилизационной антитезой выступает Европа и «западный мир». Именно эта оппозиция «Россия — Европа» становится базовым основанием осознания и конструирования российской цивилизационной идентичности у представителей евразийства разных исторических периодов. Точкой отсчета «чуждого» влияния обозначено правление Петра I,

который, по мнению евразийцев, своей политикой европеизации исторически устоявшегося жизненного уклада, а также правящего слоя — способствовал установлению теперь уже «романо-германского ига». Исходом, по мнению Н.С. Трубецкого, стали: «потеря национального обличия», «утрата национального лица», «забвение исторической сущности России» [21, с. 309]. Его мнение разделяет и И. Гаспринский, говоря о том, что европоцентричная политика Санкт-Петербурга не позволяет России реализовывать весь свой потенциал [5].

Стимулом дистанцирования от европейских ценностей и образа жизни явилось стремление евразийцев противопоставить свое понимание культуры и стиля жизни «европейскому эгоцентризму» [20, с. 63—65]. Стремление отойти от «навязанной» Европой системы ценностей и миропонимания в целом имело своей причиной идентификационные издержки. Как отмечал Трубецкой, приобщение к западной культуре приводит к негативной переоценке своей культуры, появлению комплекса неполноценности, преклонению перед Западом. В свою очередь это ведет к национальной разобщенности, идеологической дифференциации по принципу лояльности к своей, почвенной культуре или же к западной. В результате это препятствует национальному единению и развитию государства и общества [20, с. 326—328].

Тюркский дискурс формировался исходя из фокуса оценки колониальной политики Европы по отношению к народам Востока. Сравнение сосуществования тюрок-мусульман с русскими в России и европейцами у И. Гаспринского подчеркивает высокий порог социального неравенства в культуре последних. Приведем несколько его высказываний по этому поводу:

— «Русские мусульмане по законам нашего отечества пользуются равными правами с коренными русскими и даже в некоторых случаях, во уважение их общественного и религиозного быта, имеют кое-какие преимущества и льготы».

— «Мусульманин и русский могут еще вместе или рядом пахать, сеять, растить скот, промышлять и торговать: их умение не слишком разнится, но рядом с европейцем мусульманин должен обнищать и стать батраком, как оно и есть...» [4].

Сопоставление Гаспринским режимов сосуществования тюрок-мусульман с европейцами актуализировало колониальный дискурс: «Действуя то против России, то против мусульман, европейцы в том и другом случае извлекают выгоду и идут вперед... Если же посмотреть, с какой бессердечностью Европа угнетает весь Восток экономически, делаясь зверем каждый раз, когда дело коснется пенса, сантима или пфеннига, то становится очевидным, что Востоку нечего ждать добра от Запада» [4], и в этом же ключе формировало геополитическую проекцию. Так, в его работе «Русско-восточное соглашение: мысли, заметки и пожелания» на основе демографического прогноза и анализа последствий европейского научно-технического прогресса предпринимается попытка спрогнозировать будущее: «Оба соседние им мира — европейский и монгольский — переполнены, и излишки их вынуждены искать более свободных земель, коими как раз богаты местности, занятые русскими и мусульманами <...> Тот и другой мир, раздвигаясь на аршин или на сотню миль, по необходимости должен надвигаться этнографически, экономически и политически на центральные мусульманские и русские земли. Если грядущее монголоязыческого мира может казаться темным и гадатель-

ным, то задачи и стремления живого, цивилизованного Запада обрисовываются весьма отчетливо. Сеять недоверие и вражду к России среди мусульман, выставлять ее истребителем и беспощадным врагом ислама и западной культуры — прямой расчет европейцев. Они ловко и систематически эксплуатируют... недоразумения в отношениях между мусульманами и русскими. Недоразумение это роковое и чрезвычайно выгодно для Европы. Грабить экономически весь Восток, держась на дружеской ноге, и ослаблять Россию» [4].

Антизападная направленность была также ярко представлена среди представителей левого евразийства 1920—1930 гг., воспринимавших российскую аристократическую элиту и в целом политический курс царской администрации имперской России в качестве прозападных. Именно большевистская Россия, по их мнению, могла воплотить в своем развитии идею самобытного развития российской цивилизации [10]. Однако в Советском Союзе евразийский дискурс и дискурс славяно-тюркского мира был маргинализирован, развивался преимущественно в трудах Л.Н. Гумилева, называвшего себя «последним евразийцем» [6], а само понятие славяно-тюркского мира было растворено общегражданской идентичностью «советский народ».

Современность и евразийство. Постсоветская идеологическая плюрализация восстановила интерес к идеям евразийства в контексте осмысления государственной, страновой идентичности России и получила свое выражение в работах последователей евразийства и представителей неоевразийства (А.Г. Дугин, Н.Н. Моисеев, А.С. Панарин, Ф.И. Гиренко, В.Я. Пащенко, Б.С. Ерасов). На рубеже 2000-х гг. в отечественном обществоведении оформляются два направления: национально-религиозное с упором на русскую идею и русское начало [18] и модернизированный инвариант «классической» русской идеи — современное евразийство [9]. При этом обе эти позиции — национально-религиозная и евразийство, вкупе с критическим отношением ко многим ценностям Запада, признаются сегодня наиболее перспективными путями будущего развития России как философами, так и политологами [14]. Здесь важно отметить акцентирование и функциональную нагруженность национально-религиозного вектора, который, по мнению представителей «нового консерватизма», должен быть православным, русским и государственным* и претендует на то, чтобы быть главной линией современной российской политики [18]. Евразийскую цивилизацию зачастую отождествляют с русской: «Русская цивилизация — это прежде всего великороссы, малороссы, белорусы, а в целом весь славянский мир, полная система самодостаточной в историческом и культурном смысле, прокладывающая свой путь среди других цивилизаций, вступающая в сложные взаимоотношения, но не сливающаяся с ними» [17]. Как видим, приведенные цитаты выражают в большей степени концепт славянофилов, сепарирующий славян и православных от других многочисленных народов РФ. Главное отличие воззрений современных неоевразийцев от их давних и недавних (Л.Н. Гумилев) предшественников в том, что в них отсутствует, либо находится на периферии, тюркская составляющая, которая в русском классическом евразийстве была неотъемлемой его частью.

* В их представлении, «консерватизм всегда религиозен и национален по духу, всегда патриотичен по сути, так как нацелен не на разрушение, а на сохранение государственности». См.: Российская газета. № 6382. 2014. 19 мая.

Таким образом, коллизия, на которую хотелось бы обратить внимание, состоит в том, что используемое понятие «евразийская цивилизация», часто звучащее в дискурсе власти, в публичных выступлениях главы государства и других политических деятелей несет в себе смысл, согласующийся с доктринальными документами РФ. Здесь следует вспомнить о том, что Конституция страны начинается словами: «Мы, многонациональный народ Российской Федерации, соединенные общей судьбой на своей земле, утверждая права и свободы человека, гражданский мир и согласие, сохраняя исторически сложившееся государственное единство, исходя из общепризнанных принципов равноправия и самоопределения народов...» [11]; важно обратить внимание на доктринальные положения Стратегии государственной национальной политики РФ: «п. 4.1. Настоящая Стратегия учитывает многовековой историко-культурный опыт становления и развития *России как самобытного государства-цивилизации*, основанный на взаимодействии и сотрудничестве народов, населяющих Российскую Федерацию», а также на данную в ней формулировку понятия «многонациональный народ РФ» (российская нация) — это «сообщество свободных равноправных граждан Российской Федерации различной этнической, религиозной, социальной и иной принадлежности, обладающих гражданским самосознанием, *общими духовно-нравственными ценностями и историко-культурными традициями*» [23].

Следует отметить, что глава государства в своих значимых выступлениях постоянно подчеркивает роль множества культур и их историческую привязку к территории государства. Так, выступая на заседании Валдайского клуба в 2023 г., он обозначил идеологический вектор: Россия на протяжении столетий формировалась как страна разных культур, религий, национальностей. Российскую цивилизацию невозможно свести к одному общему знаменателю, но ее нельзя и разделить, потому что она существует только в своей целостности, в духовном и культурном богатстве. Сохранять прочное единство такого государства — непростая задача. Что очень важно добавить при этом? По-настоящему эффективная и прочная государственная система <...> вырастает естественным путем из цивилизационных корней стран и народов, и Россия в этом отношении — пример того, как это происходит в жизни, на практике <...> Цивилизационная опора — необходимое условие успеха в современном мире, в мире беспорядочном, к сожалению, опасном и утратившем свои ориентиры. Все больше государств приходят именно к такому выводу, осознавая собственные интересы и потребности, возможности и ограничения, свою самобытность и степень взаимосвязанности с окружающим миром» [15].

Осмысление роли этничности и ее место в национальной политике. Цивилизационная парадигма строится на собирательной идентичности совокупности множества народов, объединившихся в единое целое под зонтиком российской государственности, и получает законодательное выражение в Конституции страны, а также в Стратегии государственной национальной политики РФ. Опора на культурное многообразие и акцентирование главой государства В.В. Путиным важности традиционных норм и ценностей актуализирует значимость этничности как в поле политики, так и в научном дискурсе, однако российские ученые указывают на отсутствие упоминания понятия «этнической идентичности» в тексте Стратегии нацполитики [8; 16]. Одной из причин классик отечественной этносоциологии Л.М. Дробижева

называет выраженную ориентацию на деполитизацию этнической идентичности [8]. В связи с этим Ю.В. Попков обоснованно отмечает, что в качестве субъектов национальной политики важно иметь в виду не только отдельных индивидов, но и этнические группы и этнические сообщества, поскольку только в рамках коллективного существования могут сохраняться материальные и духовные пласты этнической культуры — ценности, традиции, модели поведения, образ жизни [16, с. 13]. Ориентация на фиксацию объективных онтологических оснований этнических групп означает поворот к примордиальным подходам в отечественном обществоведении, вполне коррелирующий с утверждающимися в наши дни принципами государственной политики идентичности РФ. Однако отсутствие непротиворечивой и последовательной имплементации понятия «этническая идентичность» в доктринальные документы государственной национальной политики привносит двойственность и противоречивость в формирование общегосударственной цивилизационной идентичности Российской Федерации, ее политической субъектности. Этот факт обозначает новые тренды в координации деятельности государственной власти и научного сообщества России.

Наряду с этим актуальным направлением укрепления общегражданской идентичности как на федеральном, так и на региональном уровнях остается целенаправленное формирование политики памяти в выдержанном интегративном ключе с нацеленностью на патриотические ценности. Разработка идеологических концептов и инструментов должна учитывать богатую и сложную историческую конъюнктуру формирования российской государственности и ориентироваться на принципы равенства и уважения, учета значимости вклада каждого из народов страны в ее становление и развитие. Учет регионального фактора видится в том, что общая стратегия формирования политики памяти на общероссийском уровне должна дополняться внутрирегиональными компонентами истории народов республик РФ, их вклада в развитие российской государственности и быть нацеленной на охват всех групп населения в республиках.

Литература и источники

1. *Бек У.* Что такое глобализация? М.: Прогресс-Традиция, 2001. 303 с.

2. *Буранчин А.М.* Доктрина евразийства: опыт социально-философского осмысления [Электронный ресурс]. URL: https://www.gumilev-center.ru/doktrina-evrazijjstva-opyt-socialno-filosofskogo-osmysleniya/ (дата обращения: 25.05.2024).

3. *Вахитов Р.Р.* Евразийство: Логос. Эйдос. Символ. Миф. СПб.: Владимир Даль, 2023. 239 с.

4. *Гаспринский И.* Русско-восточное соглашение: Мысли, заметки и пожелания Исмаила Гаспринского. Бахчисарай: Типолит. газ. «Переводчик», 1896. 20 с. [Электронный ресурс]. URL: https://www.gumilev-center.ru/ismail-gasprinskijj-russko-vostochnoe-soglashenie/?ysclid= lwyrgy2ta2688288178 (дата обращения: 28.05.2024).

5. *Гаспринский И.* Русское мусульманство: мысли, заметки, наблюдения. Симферополь: Тип. Спиро, 1881. 45 с. [Электронный ресурс]. URL: https://yvision.kz/post/ismail-gasprinskiy-russkoe-musulmanstvo-mysli-zametki-nablyud eniya-1881-god-494674 (дата обращения: 25.05.2024).

6. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. М.: Танаис, 1994. 637 с.

7. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа / сост. и коммент. Ю.А. Белова; отв. ред. О. Платонов. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2008. С. 154—155.

8. *Дробижева Л.М.* Деполитизация этничности: между искушением новыми теориями и социальной практикой // Россия реформирующаяся: ежегодник. Вып. 18 / отв. ред. М.К. Горшков. М.: Новый Хронограф, 2020. С. 202—224.

9. *Дугин А.Г.* Евразийская платформа. Национальная идея является из живого чрева истории // Независимая газета. 2000. 25 ноября.

10. *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея // Петербург: Academia, 1922. 80 с.

11. Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: http://www.kremlin.ru/acts/constitution/item#chapter_start (дата обращения: 23.02.2024).

12. *Кушнир Е.Н.* Социально-экономические, политические и культурные факторы влияния монгольского управления на Русь и их оценка в трудах Н.С. Трубецкого // Гуманитарные научные исследования. 2013. № 1 [Электронный ресурс]. URL: https://human. snauka. Ru /2013 /01/2144 (дата обращения: 14.05.2024).

13. *Ларюэль М.* Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи. М.: Наталис, 2004. 287 с.

14. *Пархоменко Р.Н.* Евразийство в современной российской социально-философской мысли: реинкарнация одного понятия // Философская мысль. 2016. № 3. С. 33—45 [Электронный ресурс]. URL: https://nbpublish .com/library_read_article.php?id=16491 (дата обращения: 14.05.2024).

15. Полный текст выступления Владимира Путина на заседании дискуссионного клуба «Валдай» 5 октября 2023 г. [Электронный ресурс]. URL: https://www.kp.ru/daily/27564/4833298/ (дата обращения: 14.05.2024).

16. *Попков Ю.В.* Традиционная культура и этнокультурное разнообразие в глобальной неустойчивости: концептуальные основы и практически-политические эффекты // Социологические науки. 2021. № 2. С. 8—19.

17. *Попович В.А.* «Русская цивилизация и славянский мир!» [Электронный ресурс]. URL: https://rus-lad.ru/news/v-a-popovich-russkaya-tsivilizatsiya-i-slavyanskiy-mir- (дата обращения: 20.06.2022).

18. Русско-славянская цивилизация: исторические истоки, современные геополитические проблемы, перспективы славянской взаимности: сб. статей / сост. Б.С. Троицкий. М.: АКИРН, 1998. 496 с.

19. *Трубецкой Н.С.* Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. 616 с.

20. *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. 799 с.

21. *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана: взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. М.: Э, 2017. 369 с.

22. *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре // *Трубецкой Н.С.* Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 243—260.

23. Указ Президента Российской Федерации от 19.12.2012 г. № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» [Электронный ресурс]. URL: http://graph.document.kremlin.ru/page.aspx?1;1644521 (дата обращения: 23.04.2023).

24. Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [Электронный ресурс]. URL: http://www.kremlin.ru/ acts/bank/48502 (дата обращения: 19.04.2024).

L.V. Sagitova

SLAVIC-TURKIC WORLD AS THE CORE OF CIVILIZATIONAL PARADIGM OF RUSSIAN STATEHOOD: HISTORY AND MODERNITY

Abstract. The article deals with the ideological drift from the globalization paradigm of Russia's development (1990s — 2014) to the civilization paradigm. Actualization of the concept of the Slavic-Turkic world as the core of Russia's state identity is predetermined by both geopolitical challenges from the Western world and the search for strengthening state sovereignty. Its successful realization is impossible without solving two interrelated problems: 1) building a conceptually verified historical past; 2) formation of relevant state national policy.

Keywords: Slavic-Turkic world, civilizational paradigm, identity, ethnicity, identity politics, national policy.

СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ. ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

Секция 1

СЛАВЯНО-ТЮРКСКИЙ МИР: ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

УДК 930.85+323.1+342.9 (575.1)

Р.Р. Назаров, В.Р. Алиева

ТЮРКО-СЛАВЯНСКОЕ ЕДИНСТВО НАРОДОВ УЗБЕКИСТАНА: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ И АДМИНИСТРАТИВНО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ

Аннотация. Основы тюрко-славянских контактов уходят в прошлое и влияют на современные процессы этнокультурного и государственно-правового взаимодействия. Совместная история насчитывает долгие века, и ее основу составляет тюрко-славянское единство как сложившаяся традиция совместного взаимовыгодного сосуществования. В настоящее время это выступает важным фактором в динамичных процессах дальнейшего развития отношений уже на межгосударственном уровне. Концептуальная база тюрко-славянского объединения несет созидательный потенциал, способствует укреплению политико-правового, социально-экономического и культурно-гуманитарного сотрудничества.

Ключевые слова: тюрки, славяне, Центральная Азия, Узбекистан, история, культура, государство, право.

История этнокультурных взаимодействий между славянскими и тюркскими племенами восходит к глубокой древности. Первые письменные упоминания о контактах восточных славян и тюрков относятся к XI—XII вв. В Лаврентьевской летописи упоминаются такие тюркские этносы, как болгары (волжские булгары), «белые угры» (хазары), обры (авары) [54]. Летописец Нестор в «Повести временных лет» говорит о таких тюркских этносах, как половцы (кыпчаки), торки, хазары, печенеги, волжские булгары [54, с. 2]. В «Слове о Полку Игореве» упоминаются такие тюркские группы, как могуты (мангыты), ольберы, ревуги, татраны (татары), топчаки, шельбиры [38].

Итальянец Плано Карпини подчеркивал, что встречал неоднократно русских в Центральной Евразии. Так, описывая г. Орнас (ныне Ургенч, центр Хорезмской области Узбекистана), он писал, что «город был очень многолюдный, ибо там было очень много христиан, именно Хазар..., Русских, Аланов и других» [64, с. 41], многие из которых хорошо владели тюркскими языками.

В документе XV в. говорится, что Ибак-хан (из узбекской династии Шейбанидов) в 1481 г. вел переговоры с русским царем Иваном III об установлении торговых отношений между Русскими землями и тюркскими племенами, а в 1483 г. предложил заключить договор о дружбе и союзе [2, с. 336]. В описи Российского царского архива начала XVI в. отмечено, что в 37 ящиках находились «книги и списки казатцкие при Касыме-царе» [29, с. 55—57]. Данные сведения собирались всеми возможными для того времени способами: опросами побывавших в восточных землях дипломатов, путешественников, купцов, военнопленных, специальных агентов. В 1574 г. Иван Грозный разрешил беспошлинную торговлю российским купцам с выходцами из Центральной Азии: «Приходити торговые люди бухарцы и Казацкие орды и из иных земель с лошадьми и со всякими товары, а к Москве которые не ходят, и им у них торговати всякими товары вольно безпошлинно» [18, с. 54].

Процесс завоевания Сибири усилил интенсивность связей между Россией и тюркскими этносами. На протяжении XVII — начала XVIII в. шел процесс непрерывных контактов, что получило свое отражение в массе документов

различного характера: делового (донесения, отчеты, статейные списки, чертежи, маршруты, карты) и культурологического (заметки, зарисовки, записи сказок, пословиц, поговорок). Часть этого обширного и еще не до конца изученного материала опубликована в книге «Памятники Сибирской истории» [52].

В 1627 г. была составлена «Книга Большому Чертежу», в которой указано географическое расположение многих народов. Среди тюркских этносов отмечены «Кочевая казацкая орда», большие и малые ногаи, татары, башкиры [28, с. 50, 86, 88, 90—92, 140, 146]. Среди географических названий встречаются такие как Синее море (Арал), Хвалимское море (Каспий), реки Агус (Оксус, Амударья), Гем (Эмба), Сарсу (Сарысу), Сыр (Сырдарья), города Аркан (Отрар), Бухара, Ташкун (Ташкент), Тюркустен (Туркестан), Юргенч (Ургенч), Ясырван (Сайрам) [27, с. 63—65].

Побывавшие в Центральной Азии на рубеже 1660—1670-х гг. Б.А. и С.И. Пазухины отмечали наличие значительного числа россиян в Бухаре, Хиве, Балхе: «...у бухарского хана русских полоняников, которым идет его жалованье и корм, с полтораста человек и больше... У балхинского хана человек со сто... У хивинского с 50 человек. А у всяких чинов бухарских и хивинских и балхинских людей русских полоняников сметить невозможно, а сказывают, что, конечно, много» [71, с. 68].

В конце XVII в. появилась книга А.И. Лызлова «Скифская история», в которой впервые в российской историографии достаточно подробно рассматриваются вопросы истории и этнографии тюркских народов, их взаимоотношения с Русью и между собой [78, с. 3—88]. В 1701 г. была составлена книга сибирских карт под названием «Чертежная книга Сибири». На ней указаны многие народы тюркского происхождения, в том числе татары, ногаи, башкиры, киргизы [77, с. 21].

XVIII в. явился важной вехой в развитии историко-этнографических знаний о Центральной Азии. Присоединение к Российской империи в 1730—1740-х гг. западной и северной части Казахстана сделало центрально-азиатские пространства более доступными для изучения российской и европейской наукой. Расширение дипломатических и культурных связей России при Петре I с европейскими государствами, активизация ее восточной политики, приглашение иностранных специалистов на государственную службу империи также явились важными факторами, способствовавшими более интенсивному изучению Центральной Азии.

В XVIII в. интерес к разностороннему исследованию Центральной Азии был продиктован в российском обществе многими, в том числе политико-прагматическими интересами. С 1730-х гг. все более усиливается российское проникновение, начинается активное и систематическое научное изучение народов Центральной Азии [7]. Серьезный вклад в изучение Центральной Азии внесли такие ученые, как В.Н. Татищев, И.К. Кирилов, П.И. Рычков, А.И. Тевкелев. Уже в 1734 г. обер-секретарь Сената И.К. Кирилов представил имперскому правительству служебную записку под названием «Изъяснение о киргиз-кайсацкой и каракалпацкой ордах». Эта записка включала достаточно подробный план освоения Центральной Азии, налаживания тесных торговых отношений с ханствами [17, с. 70—71]. По проекту И.К. Кирилова была создана «Оренбургская экспедиция». Будучи руководителем экспедиции, он во многом способствовал расширению изучения Центральной Азии [26; 44].

Немало сделал для изучения Центральной Азии П.И. Рычков, в течение многих лет служивший в Оренбургской экспедиции. Ему принадлежит такой фундаментальный труд, как двухтомная «Топография Оренбургская». В этом сочинении описаны этносы и этнические группы, проживавшие к югу и востоку от Оренбургской губернии, в том числе аральцы (аральские узбеки), хивинцы (хорезмские узбеки), киргиз-кайсаки (казахи). В середине XVIII в. имелось уже несколько попыток классифицировать «народы» Центральной Азии, описать их языки, обычаи и территорию расселения. П.И. Рычков представил одну из таких классификаций. У него она выглядела следующим образом: 1) «трухменцы» (т. е. туркмены); 2) «хивинцы»; 3) «аральцы» (аральские узбеки); 4) «каракалпаки»; 5) «киргиз-кайсаки (или киргизы)»; 6) туркестанцы; 7) ташкентцы; 8) «зюнгары» («калмыцкий народ») [65, с. 16—29].

Большой вклад в изучение Центральной Азии внес академик Георг-Якоб Кер. 25 июня 1739 г. в Петербургской академии наук он сделал доклад, представив латинский перевод астрономических таблиц знаменитого узбекского астронома Улугбека [40, с. 494—495]. Ему же принадлежит немецкий перевод сочинения хорезмийца Абул-Гази-хана «Родословная тюрок» и латинский перевод «Записок Бабура» [8, с. 89—105; 30, с. 36, 64]. О последнем Н.И. Ильминский сказал: «Решимость пожертвовать несколькими месяцами ежедневной работы списку Бабер-намэ доказывает, что Кер оценил важность этого сочинения» [4, с. 4].

Именно Г.-Я. Керу принадлежала идея создания «Академии, или Общества восточных наук». Среди аргументов к ее созданию были и такие: «Российская империя вела, ведет и будет вести постоянную переписку на турецко-татарском языке... с ханами Киргизскими, Тарханскими, Башкирскими, ханами и султанами Узбеко-Хорезмийско-Бухарскими, <...> на персидском языке... с Бухарскими государствами, <...> Великим Моголом» [30, с. 38]. Кроме того, Кер писал: «Назначенным в пограничные с Турцией, Персией, Татарией, Бухарой земли... необходимо знать, каким образом, действуя в соответствии с обычаями отцов этих народов, склонить их на свою сторону и укрепить их благосклонность» [30, с. 39].

В 1733—1743 и 1768—1774 гг. состоялись две экспедиции Петербургской академии наук в Евразийские просторы, давшие обширный историко-этнографический материал [17]. Их сведения использовал И.Г. Георги для своего «Описания народов». Он, в частности, отмечал: «Язык их (бухарских узбеков. — *Авт.*) почитается между татарскими наречиями красивым, хотя и походит нарочито на персидский» [16, с. 64].

Этнография Евразии с начала XIX в. все в большей мере становится сюжетом не только для российской научной литературы, но и для публицистики. Демократические тенденции в российской общественной мысли влияли и на исследователей. Так, А. Боровков писал о Центральной Азии, выражая уверенность в том, что «настанет время, когда сии дикие уединенные места будут населены по-европейски, что на обширных степях... возвысятся города великолепные и народы стран сих получат не только образование, но и просвещение» [9, с. 23].

Интересные заметки оставил Н. Потанин (отец известного ученого Г.Н. Потанина) в своих «Записках о Коканском ханстве» [61, с. 102—139; 62, с. 43—70]. Так, он отмечал: «Хлебопашеством и садоводством жители занимаются тщательно, и благоприятная земля с избытком вознаграждает труды их.

Впрочем, плодородию земли вспомоществуют здесь также искусством, проводя по пашням и садам из протекающих речек, каналы, для чего народ этот по большей части производит хлебопашество на луговых местах, близ рек и ключей» [23, с. 10].

В 1845 г. усилиями целого ряда выдающихся деятелей российской науки — Ф.Ф. Берг, К.М. Бэр, Ф.П. Врангель, М.П. Вронченко, Г.П. Гельмерсен, В.И. Даль, П.И. Кеппен, И.Ф. Крузенштерн, Ф.П. Литке, П.И. Рикорд, В.Я. Струве — было организовано Русское географическое общество (РГО), а затем возникла целая сеть его отделений на периферии [73, с. 214].

В середине XIX в. Г.И. Данилевский в своей книге «Описание Хивинского ханства» дал характеристики народам Центральной Азии [21, с. 93], В.В. Вельяминов-Зернов написал фундаментальные труды по истории тюркских этносов [10; 11].

В походе генерала В.А. Перовского на Ак-Мечеть в 1853 г. участвовал талантливый художник А.Н. Горонович (1818—1889) — ученик самого Карла Брюллова. По наброскам из похода он создал как официальные рисунки взятия Ак-Мечети, так и интересные акварели и рисунки «Сыр-Дарья» (1854), «Отдых бухарского каравана в киргизских степях» (1855) и многие другие, достаточно колоритно передающие быт, культуру, особенности жителей [76, с. 116—118].

П.П. Семенов-Тян-Шанский после своего очередного посещения Центральной Азии в 1856—1857 гг. воспроизвел в своей книге изображение местного *дувона* (колдуна, прорицателя), который держал в своей руке посох, чрезвычайно напоминающий шаманский. Это лишний раз говорит о том, что в верованиях народов Центральной Азии причудливо переплетались собственно мусульманские представления с доисламскими, языческими, шаманскими [66, с. 192—193].

В 1866 г. в Ташкент был послан чиновник МИД П.И. Пашино. Изданная им популярная книга «Туркестанский край в 1866 г.: путевые заметки» богата живыми, яркими наблюдениями автора над бытом «киргизов» (казахов) и «сартов» (узбеков) [53].

Как отмечал В.В. Бартольд: «Образование Туркестанского генерал-губернаторства... вызвало в крае оживленную научную деятельность. Главной целью было изучение края в географическом, естественно-историческом и статистическом отношениях, но были также приняты меры для изучения быта населения и его прошлого» [5, с. 228].

В 1874 г. А.Д. Гребенкин издал статью «Узбеки», в которой отметил 20 наиболее крупных узбекских родоплеменных групп [19].

В 1877 г. был открыт Западно-Сибирский отдел РГО, внесший значительный вклад в изучение народов Евразии. «Западно-Сибирский отдел под ближайшим руководством генерал-губернатора занимался изучением как Западной Сибири, так и сопредельных с ней стран Средней Азии и Западного Китая в отношении собственно географическом, естественноисторическом, этнографическом, статистическом и археологическом» [67, с. 1]. Уже в 1878 г. Г.Н. Потанин выступил на заседании отдела и призвал в качестве одной из важных задач считать сбор национального фольклора народов Центральной Азии [72, с. 57]. Среди крупных экспедиций 1870—1880-х гг. можно отметить экспедиции востоковеда А.А. Куна в Хиву, Коканд, Шахрисабз [33; 34; 35], А.Ф. Миддендорфа — в Ферганскую долину [41].

Отдельные сведения о народах Центральной Азии есть в труде Н.И. Веселовского «Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве от древнейших времен до настоящего» [12, с. 90—96], в труде топографа Н.Е. Косякова [32, с. 602] и т. д.

В 1886 г. вышла книга В. Наливкина «Краткая история Кокандского ханства» [42]. В ней он дает интересные, хотя и небесспорные данные. Так, о термине «сарт» он говорит, что первоначально так называли оседлых узбеков, а впоследствии данное название «распространилось на все вообще оседлое туземное население, т. е. одинаково на оседлых узбеков, так равно и на таджиков» [42, с. 32]. Правда, сам термин «узбек» трактуется Наливкиным чересчур расширительно, поскольку он считает его синонимом тюрка вообще: «В расовом или племенном отношении оседлое население Ферганы, носящее общее название сартов, состоит из узбеков (или тюрков) и таджиков» [43, с. 15].

В 1889 г. вышла книга Н.И. Гродекова «Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области». Очень интересно замечание автора об историческом родстве казахов и узбеков (имеются в виду даштикипчакские узбекские племена. — *Авт.*). Гродеков пишет о том, что сами казахи Сырдарьинской области считают себя принадлежащими к узбекским племенам, произошли от одних корней с узбеками. В книге Гродекова также дан целый ряд любопытных фактов, в частности — обычай гостеприимства, когда для гостей специально забивается баран, соответствующим образом приготовляется, а затем наиболее уважаемому гостю подается *джамбаш* (*ямбаш*) — подвздошная кость с мясом [20, с. 8]. Любопытно, что аналогичный обычай существует у многих народов Евразии: казахов, киргизов, узбеков-барласов [25, с. 182—183].

В 1890-е гг. востоковед Н.П. Остроумов выпустил книгу «Сарты» (1-е издание — в 1890 г., 2-е издание — в 1897 г.) [48; 49]. Будучи редактором «Туркестанской туземной газеты» (с 1883 г.), Н.П. Остроумов получил богатый опыт общения с местными жителями, прежде всего горожанами. В своем исследовании он отразил многие аспекты жизни узбекского городского населения. Так, ему принадлежит целый ряд заметок о совершенствовании управления Туркестаном [3, с. 89—95].

Как редактор Н.П. Остроумов в своем отчете писал, что одним из важных направлений деятельности газеты являются «статьи и заметки исторического и этнографического характера, ...научные разъяснения вредного характера тех или иных привычек и обычаев местного населения..., объяснения явлений природы..., краткие описания замечательных открытий и изобретений, усовершенствования в области науки, искусства, ремесел» [79, с. 20].

Н.П. Остроумов сам был не чужд археологических и этнографических изысканий. Так, им отмечалось, что оссуарии внешне воспроизводят жилье: прямоугольные — дом оседлого жителя, овальные — юрту кочевника [46, с. 32—44]. Остроумовым в «Туркестанской туземной газете» в 1901—1903 гг. было опубликовано несколько *рисола* (уставов ремесленных цехов) на узбекском языке: тележных мастеров, мясников, токарей, мастеров, раскрашивающих седла, продавцов чая, медников, седельников, земледельцев, ткачей, маслоделов, хлебопеков, сапожников. Часть номеров этой газеты с публикациями отдельных *рисола* дошла до наших дней [13, с. 351—354].

Хорошо владея тюркскими языками, Н.П. Остроумов составил словари татарского языка [47; 50], много сделал для изучения узбекского языка [45; 51].

Известен интерес Остроумова к древним восточным рукописям, в частности, он изучал сочинение Насреддина Рабгузи «Кысас ул-анбия» («Сказание о пророках») [30, с. 241]. В архивном фонде Н.П. Остроумова содержатся рукописи, вырезки из газет и журналов, научные работы, статьи, очерки, заметки, письма, дневники, справки, отзывы, заключения, рецензии данного ученого, материалы служебной, педагогической, общественной деятельности, лекции, доклады, выступления, отчеты, биографические материалы. Среди работ хотелось бы отметить статьи об истории и культуре Туркестана, различные фольклорные и этнографические материалы [75].

В 1896 г. в Ташкенте начал издаваться журнал «Среднеазиатский вестник». По этому поводу было отмечено: «Среднеазиатская окраина в некоторых отношениях делает по-видимому более быстрые культурные успехи, чем другие наши азиатские владения. Своего местного научно-литературного журнала на русском языке не имеет ни Кавказ, ни Сибирь, ни Амурский край» [24, с. 204]. Значительное внимание в данном журнале уделялось вопросам истории, археологии, этнографии. Среди интересных публикаций можно отметить следующие: «Древности в окрестностях г. Ташкента» Е.Т. Смирнова [70, с. 111—130], «Местности Туркестана, интересные в археологическом отношении» М. Андреева [68, с. 16—28], «Очерк археологических изысканий в Туркестанском крае до учреждения Туркестанского кружка любителей археологии» Н. Лыкошина [69, с. 1—33], «Мусульманское летоисчисление» М.А. Терентьева, «О культуре винограда в г. Ташкенте и его окрестностях» А.Д. Пуло, «О культуре хлопчатника в Ташкенте и его окрестностях» Н. Никифорова и т. д.

Как отмечают современные исследователи: «Журнал “Среднеазиатский вестник”, несомненно, в какой-то мере содействовал пропаганде достижений ученых в области этнографии, экономики народов Туркестана. Материалы, опубликованные в журнале, заложили определенную основу локально-конкретной истории Средней Азии — территории, население которой на протяжении длительного времени и особенно в отдельные периоды играло немаловажную роль в истории мировой цивилизации» [1, с. 20].

Значительную роль в изучении Центральной Азии сыграли российские научные общества, прежде всего такие как Туркестанские отделы Русского географического общества и Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, Туркестанский кружок любителей археологии, Закаспийский кружок любителей археологии и истории Востока, Ташкентское отделение Общества востоковедения [37]. Члены этих обществ внесли большой вклад в изучение народов Центральной Азии. В частности, о Ташкентском отделении Общества востоковедения говорилось: «Цель его — распространение среди восточных народов точных и правильных сведений о России, а также ознакомление русского общества с материальными нуждами и духовной жизнью Востока. Тем самым Общество содействовало бы сближению России с восточными странами и служило проводником русской культуры среди восточных народностей как в пределах России, так и вне ее» [22, с. 71].

В конце XIX в. была открыта Ташкентская офицерская школа восточных языков при штабе Туркестанского военного округа, в которой преподавали такие видные исследователи, как Н.П. Остроумов, А.А. Семенов, И.Д. Ягелло [30, с. 172].

В 1901 г. И.И. Гейер издал «Путеводитель по Туркестану». Говоря об этническом происхождении народов Евразии, он приводит очень странные данные: «Киргизы (казаки) считают себя узбеками, но вместе с тем совершенно чуждыми каракиргизам, происхождение которых они ведут от калмыков...; каракиргизы (т. е. собственно киргизы. — *Авт.*) же, наоборот, признают киргизов (казаков) своими братьями, отрицают калмыцкое происхождение и причисляют себя также к узбекам» [14, с. 36]. При этом Гейер, приводя эти якобы имеющиеся в среде казахов и киргизов представления о своем этническом происхождении и родстве, сам не дает им каких-либо пояснений и комментариев. Традиционно считалось, что кочевые узбеки объединялись в 92 племени [6, с. 222—223], хотя есть и другие варианты: 32 племени [60, с. 54; 63, с. 367—368], 90 племен [15, с. 34], 97 племен [39, с. 381] и даже 102 племени [36, с. 155—156].

Российская наука много сделала для того, чтобы собрать, систематизировать, классифицировать, проанализировать многочисленные фактологические данные, касающиеся основных моментов культуры народов Центральной Азии: их традиционного образа жизни, нравов, обычаев, обрядов, многих элементов материальной и духовной культуры, заложила серьезную фундаментальную основу для систематического изучения этнологии региона.

В XX в. отношения между тюркскими и славянскими этносами в регионе Центральной Азии стали еще более разносторонними. Русский язык окончательно стал языком межнационального общения, поскольку к этому времени в регионе проживали представители не только тюркских и славянских народов, но и других языковых групп и семей: иранской (таджики, персы, курды, белуджи), семитской (арабы, евреи), северокавказской (народы Дагестана), картвельской (грузины) и т. д.

Согласно статье 86 Конституции Туркестанской АССР (провозглашена в 1918 г., Конституция утверждена в 1920 г.), избирательное право было предоставлено всем гражданам, достигшим 18 лет, «независимо от вероисповедания, национальности, оседлости» [31].

В 1989 г. был образован Межнациональный культурный центр при Министерстве культуры Республики Узбекистан, при Музее Дружбы народов СССР. В 1992 г. он был преобразован в Республиканский интернациональный культурный центр, а на базе Музея Дружбы народов СССР организован Дом дружбы народов Узбекистана как структурное подразделение Республиканского культурного интернационального центра [57].

В 1989—1994 гг. были созданы национально-культурные центры многих народов Узбекистана, в том числе славянских народов: Белорусский («Свитанак»), Болгарский, Польский («Светлица Польска»), Русский, Украинский («Славутич»); тюркских народов: Азербайджанский («Гардашлык»), Башкирский, Казахский, Киргизский, Крымско-Татарский («Авдет»), Татарский, Турецкий («Ахисха»), Туркменский, Уйгурский; других народов: Арабский, Армянский, Бухарско-Еврейский, Греческий, Грузинский, Дунганский, Еврейский, Китайский, Корейский, Литовский, Немецкий, Таджикский и др.

В 2003 г. было принято Постановление Кабинета Министров Республики Узбекистан «О вопросах деятельности Республиканского интернационального культурного центра» [58] и утверждено Положение о Республиканском интернациональном культурном центре [56].

В 2017 г. на базе Республиканского интернационального культурного центра и Совета обществ дружбы с зарубежными странами был организован Комитет по межнациональным отношениям и дружественным связям с зарубежными странами [59]. Основные задачи Комитета: реализация государственной политики по обеспечению межнационального согласия и толерантности в обществе; укрепление атмосферы дружбы и чувства единой многонациональной семьи; воспитание молодежи в духе национальных и общечеловеческих ценностей; эффективная координация работы по налаживанию дружественных международных связей; развитие продуктивного сотрудничества; укрепление дружбы с гражданскими сообществами зарубежных стран, в том числе с диаспорами, проживающими за рубежом; оказание содействия в пропаганде в зарубежных странах достигаемых государством и обществом успехов; формирование объективных представлений о пройденном историческом пути и реалиях современного этапа развития страны и общества; участие в разработке и проведении экспертизы проектов законодательных актов, регулирующих вопросы межнациональных отношений и дружественных связей с зарубежными странами; оказание содействия в организации и непосредственное участие в проведении научно-исследовательской работы, направленной на дальнейшее развитие и гармонизацию межнациональных отношений и дружественных связей с зарубежными странами [55]. В 2019 г. была утверждена Концепция государственной политики Республики Узбекистан в сфере межнациональных отношений [74].

Ярким примером тесных тюрко-славянских связей является наличие в Ташкенте таких историко-культурных достопримечательностей, как Дворец Великого князя Николая Константиновича Романова, Православный Кафедральный собор Успения Божией Матери, Свято-Троице-Никольский женский монастырь, музеи Сергея Есенина, Сергея Бородина, Анны Ахматовой, Ботанический сад им. Академика Ф.Н. Русанова, клиника им. Мстислава Федоровича, музыкальная школа им. В.А. Успенского, памятники Александру Пушкину, Тарасу Шевченко, Якубу Коласу, Чингизу Айтматову, Абаю, Махтумкули, Низами Гянджеви, Юрию Гагарину, Константину Циолковскому, Владимиру Джанибекову, Гейдару Алиеву и др.

В целом вся история Узбекистана (как и всего региона Центральной Азии) — это история активных контактов между представителями разных культур, конфессий, цивилизаций. И важное место среди них занимали и занимают взаимоотношения между тюркскими и славянскими этносами.

Литература и источники

1. *Абдуазизова Н.А.* Журнал «Среднеазиатский вестник» (к 110-летию со дня выхода первого номера в Туркестане) // Восток — Запад: аспекты взаимодействия. Ташкент: НУУз, 2006. С. 19—21.

2. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб.: Тип. Экспедиции заготовления гос. бумаг, 1836. Т. 1. VIII. 551 с.

3. *Алексеев И.Л.* Н.П. Остроумов о проблемах управления мусульманским населением Туркестанского края // Сборник Русского исторического общества. М.: Рус. панорама, 2002. Т. 5 (153). Россия и Средняя Азия. С. 89—95.

4. Бабер-намэ, или Записки Султана Бабера / изд. Н.И. Ильминским. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1857. IV. 508 с.

5. *Бартольд В.В.* История изучения Востока в Европе и России. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1911. XIV. 282 с.

6. *Бартольд В.В.* История турецко-монгольских народов // *Бартольд В.В.* Сочинения. М.: Изд-во вост. лит., 1968. Т. 5. 760 с.

7. *Бижанов М.* Казахстан второй четверти XVIII века в трудах и записках русских исследователей: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Алма-Ата: АН КазССР, 1968. 32 с.

8. *Благова Г.Ф.* К вопросу о подлинности текста «Бабур-наме» по керовскому списку // Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. Литературоведение и изучение памятников. М.: Изд-во вост. лит., 1961. Т. 44. С. 89—105.

9. *Боровков А.Д.* Поездка на Илецкую защиту. СПб.: Мед. тип., 1819. 24 с.

10. *Вельяминов-Зернов В.В.* Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб.: Тип. Императ. Акад. наук, 1864. XVI. 498 с.

11. *Вельяминов-Зернов В.В.* Исторические известия о киргиз-кайсаках и сношения России со Среднею Азиею со времени кончины Абул-Хайр хана (1748—1765). Уфа: Губ. тип., 1853. Т. 1. 231 с.

12. *Веселовский Н.И.* Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве от древнейших времен до настоящего. СПб.: Тип. братьев Пантелеевых, 1877. VII. 364 с.

13. *Гаврилов М.Ф.* О ремесленных цехах Средней Азии и их статутах-рисола // Известия Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. Ташкент: Средазкомстарис, 1928. Вып. III. С. 354—357.

14. *Гейер И.И.* Путеводитель по Туркестану. Ташкент: Изд. В.М. Ильина, 1901. 255 с.

15. *Гейер И.И.* Туркестан. Ташкент: Изд. А.Л. Кирснера, 1909. 346 с.

16. *Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, так же их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Ч. 2. СПб.: Изд-во Императ. Акад. наук, 1776. 246 с.

17. *Гнучева В.Ф.* Материалы для истории экспедиций Академии наук в XVIII и XIX веках. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 312 с.

18. Грамота Ивана Грозного // Сибирские Летописи. СПб.: Изд. Археогр. комиссии, 1907. С. 54.

19. *Гребенкин А.Д.* Узбеки // Русский Туркестан. Сборник, изданный по поводу Политехнической выставки. Статьи по этнографии, технике, сельскому хозяйству и естественной истории. М.: Универ. тип. (Катков и К°), 1872. Вып. 2. С. 51—109.

20. *Гродеков Н.И.* Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области. Ташкент: Типолит. С.И. Лахтина, 1889. Ч. 1. 298 с.

21. *Данилевский Г.И.* Описание Хивинского ханства // Записки Императорского Русского географического общества (ИРГО). СПб.: Тип. МВД, 1851. Кн. 5. С. 62—139.

22. *Дорошенко Т.И.* Вклад русских деятелей науки в становлении и развитии научных обществ в Туркестане (XIX — нач. XX в.) // Восток — Запад: аспекты взаимодействия. Ташкент: НУУз, 2006. С. 69—73.

23. Записки о Коканском ханстве хорунжего Николая Потанина (1829—1830) // История Узбекистана в источниках. Узбекистан в сообщениях путешественников и ученых (20—80-е годы XIX в.) / ред. и сост. Б.В. Лунин. Ташкент: Фан, 1990. С. 8—12.

24. Записки Русского археологического общества. Восточное отделение. СПб.: Тип. Императ. Акад. наук, 1897. Т. X. 451 с.

25. *Кармышева Б.Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М.: Наука, 1976. 322 с.

26. *Кирилов И.К.* Цветущее состояние Всероссийского государства. М.: Наука, 1977. 443 с.

27. Книга Большому чертежу (1627) // История Узбекистана в источниках: известия путешественников, географов и ученых XVI — первой половины XIX в. / сост. и ред. Б.В. Лунин. Ташкент: Фан, 1988. С. 63—65.

28. Книга Большому Чертежу / под ред. К.Н. Сербиной. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 229 с.

29. *Кобрин В.Б.* К вопросу о казахско-русских отношениях в XVI в. // Вестник Академии наук Казахской ССР. 1946. № 11 (20). С. 55—57.

30. *Кононов А.Н.* История изучения тюркских языков в России. Л.: Наука, 1972. 359 с.

31. Конституция (Основной Закон) Туркестанской (Автономной) Социалистической Советской Республики (1920). Утверждена Постановлением IX Съезда Советов Туркестанской АССР от 24 сентября 1920 года [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/Конституция_Туркестанской_(Автономной)_Социалистической_Советской_Республики_(1920) (дата обращения: 27.07.2024).

32. *Косяков Н.Е.* Путевые заметки военного топографа Косякова по Каратегину и Дарвазу в 1882 году // Известия ИРГО. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1884. Т. XX. Вып. 6. С. 589—613.

33. *Кун А.* Очерк Кокандского ханства // Известия ИРГО. СПб.: Тип. В. Безобразова, 1876. Т. XII. Вып. 1. С. 59—147.

34. *Кун А.* Очерки Шахрисабского бекства // Записки ИРГО по отделению этнографии. СПб.: Тип. В. Безобразова, 1880. Т. 6. С. 201—238.

35. *Кун А.* Поездка по Хивинскому ханству // Известия ИРГО. СПб.: Тип. В. Безобразова, 1874. Т. X. Отд. 2. С. 47—74.

36. *Логофет Д.Н.* Бухарское ханство под русским протекторатом. СПб.: Изд. В. Березовского, 1911. Т. 1. 357 с.

37. *Лунин Б.В.* Научные общества Туркестана и их прогрессивная деятельность (Конец XIX — начало XX в.). Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1962. 344 с.

38. *Малов С.Е.* Тюркизмы в языке «Слова о полку Игореве» // Известия АН СССР. Отделение языка и литературы. М., 1946. Т. 5. Вып. 2. С. 128—139.

39. *Масальский В.И.* Россия. СПб.: Изд. А.Ф. Девриена, 1913. Т. 19. Туркестанский край. X. 861 с.

40. Материалы для истории императорской Академии наук. СПб.: Императ. Акад. наук, 1890. Т. 6. 1725—1743. 638 с.

41. *Миддендорф А.Ф.* Очерки Ферганской долины. СПб.: Тип. Императ. Акад. наук, 1882. 532 с.

42. *Наливкин В.* Краткая история Кокандского ханства. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1886. IV. 215 с.

43. *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1886. 245 с.

44. *Новлянская М.Г.* И.К. Кирилов и его Атлас Всероссийской империи. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 77 с.

45. *Остроумов Н.П.* Материалы к изучению наречия сартов русского Туркестана // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань: Тип. Императ. Казан. ун-та, 1898. Т. XVI. Вып. 6. 13 с.

46. *Остроумов Н.П.* Новые данные о глиняных погребальных урнах // Протоколы заседаний и сообщений членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год XI. Ташкент: ПТКЛА, 1906. С. 32—44.

47. *Остроумов Н.П.* Первый опыт словаря народно-татарского языка по выговору крещеных татар Казанской губернии. Казань: Тип. ун-та, 1876. 145 с.

48. *Остроумов Н.П.* Сарты. Этнографические материалы. Ташкент: Типолит. С.И. Лахтина, 1890. 139 с.

49. *Остроумов Н.П.* Сарты. Этнографические материалы. 2-е изд. Ташкент: Тип. братьев Порцевых, 1897. XVI. 176 с.

50. *Остроумов Н.П.* Татарско-русский словарь. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1892. 246 с.

51. *Остроумов Н.П.* Этимология сартовского языка. Ташкент: Тип. Канц. Турк. ген.-губ., 1910. 112 с.

52. Памятники Сибирской истории XVIII века. Т. 1, 2. СПб.: Тип. МВД, 1882. Т. 1. 551 с.; 1885. Т. 2. 600 с.

53. *Пашино П.И.* Туркестанский край в 1866 г.: путевые заметки. СПб.: Тип. Тиблена и К° (Неклюдова), 1868. 189 с.

54. Полное собрание русских летописей. Л.: Изд. АН СССР, 1926. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. С. 2—379.

55. Положение о Комитете по межнациональным отношениям и дружественным связям с зарубежными странами при Министерстве культуры Республики Узбекистан. Приложение № 1 к Постановлению Президента Республики Узбекистан № 2993 от 23 мая 2017 г. [Электронный ресурс]. URL: https://old.lex.uz/ru/docs/4925804 (дата обращения: 26.07.2024).

56. Положение о Республиканском интернациональном культурном центре. Приложение № 1 к Постановлению Кабинета Министров Республики Узбекистан № 180 от 8 апреля 2003 г. [Электронный ресурс]. URL: https://old.lex.uz/ru/docs/244683 (дата обращения: 26.07.2024).

57. Постановление Кабинета Министров при Президенте Республики Узбекистан № 10 от 13 января 1992 г. «О Республиканском интернациональном культурном центре» [Электронный ресурс]. URL: https://old.lex.uz/ru/docs/366855 (дата обращения: 27.07.2024).

58. Постановление Кабинета Министров Республики Узбекистан № 180 от 8 апреля 2003 г. «О вопросах деятельности Республиканского интернационального культурного центра» // Собрание законодательства Республики Узбекистан. 2003 г. № 7—8. Ст. 60; 2005. № 8—9.

Ст. 67; 2009. № 46. Ст. 498; 2012. № 36. Ст. 412 [Электронный ресурс]. URL: https://old.lex.uz/ru/docs/244683 (дата обращения: 27.07.2024).

59. Постановление Президента Республики Узбекистан № ПП-2993 от 23 мая 2017 г. «Об организации деятельности Комитета по межнациональным отношениям и дружественным связям с зарубежными странами при Министерстве культуры Республики Узбекистан» [Электронный ресурс]. URL: https://old.lex.uz/ru/docs/4925804 (дата обращения: 26.07.2024).

60. *Потанин Г.Н.* Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. Отделение этнографии ИРГО. Петроград: Тип. В.Д. Смирнова, 1917. Вып. 2—3. С. 47—198.

61. *Потанин Н.И.* Записки о Коканском ханстве хорунжего Н.И. Потанина (1829—1830 гг.) // Военный журнал. 1831. № 4. С. 102—139.

62. *Потанин Н.И.* Записки о Коканском ханстве хорунжего Н.И. Потанина (1829—1830 гг.) // Военный журнал. 1831. № 5. С. 43—70.

63. Путешествие в Бухару лейтенанта Ост-Индской компанейской службы Александра Борнса. М.: Тип. Моск. ун-та, 1850. Ч. 3. XXXII. 528 с.

64. Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы: Гылым, 1993. 248 с.

65. *Рычков П.И.* Топография Оренбургской губернии. Уфа: Китап, 1999. 312 с.

66. *Семенов-Тян-Шанский П.П.* Путешествие в Тянь-Шань в 1856—1857 годах. М.: ОГИЗ, 1946. 256 с.

67. Справочник к обзору деятельности Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества за 1877—1910 гг. Омск: Тип. Штаба Омского воен. округа, 1911. 123 с.

68. Среднеазиатский вестник. Ташкент: Изд. Е.Т. Смирнова, 1896. № 5. С. 16—28.

69. Среднеазиатский вестник. Ташкент: Изд. Е.Т. Смирнова, 1896. № 6. С. 1—33.

70. Средняя Азия. Ташкент: Изд. Е.Т. Смирнова, 1896. № 1—2. С. 111—130.

71. Статейный список послов в Бухару и Хиву, Балх и Ургенч Б.А. и С.И. Пазухиных (1669—1671) // История Узбекистана в источниках: известия путешественников, географов и ученых XVI — первой половины XIX в. / сост. и ред. Б.В. Лунин. Ташкент: Фан, 1988. С. 67—69.

72. *Таскужина А.* Деятельность Западно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества по исследованию Казахстана, Западной Сибири (XIX в.) // Современный мир: исследования молодых. Алматы: Каржы-каражат, 1999. С. 56—59.

73. *Токарев С.А.* История русской этнографии. М.: Наука, 1966. 455 с.

74. Указ Президента Республики Узбекистан № УП-5876 от 15 ноября 2019 г. «Об утверждении Концепции государственной политики Республики Узбекистан в сфере межнациональных отношений» [Электронный ресурс]. URL: https://old.lex.uz/ru/docs/4597684 (дата обращения: 26.07.2024).

75. Национальный архив Республики Узбекистан. Ф. И-1009. Личный фонд Н.П. Остроумова. Оп. 1. Д. 57. Л. 1—48; Оп. 1. Д. 61. Л. 1—59; Оп. 1. Д. 125. Л. 1—57.

76. *Чабров Г.* Художники России в Туркестане // Звезда Востока (Ташкент). 1954. № 5. С. 116—118.

77. Чертежная книга Сибири 1701 г. СПб.: Изд. Археогр. комиссии, 1882. 50 л.

78. *Чистякова Е.В.* «Скифская история» А.И. Лызлова и вопросы востоковедения // Очерки по истории русского востоковедения. М.: Изд-во вост. лит., 1963. Т. 6. С. 3—88.

79. *Эрназаров Т.Э., Акбаров А.И.* История печати Туркестана. Ташкент: Укитувчи, 1976. 286 с.

R.R. Nazarov, V.R. Alieva

TURKIC-SLAVIC UNITY OF THE PEOPLES OF UZBEKISTAN: HISTORICAL-CULTURAL AND ADMINISTRATIVE-LEGAL ASPECTS

Abstract. The foundations of Turkic-Slavic contacts go back to the past and influence the modern processes of ethno-cultural and state-legal interaction. The joint history has been for long centuries and the Turkic-Slavic unity is considered to be an established tradition of joint mutually beneficial coexistence. At present, it is an important factor in the dynamic processes of further development of relations at the interstate level. The conceptual basis of the Turkic-Slavic unification carries creative potential, promotes strengthening of political-legal, socio-economic and cultural-humanitarian cooperation.

Keywords: the Turks, the Slavs, Central Asia, Uzbekistan, history, culture, state, law.

УДК 93/94

Р.И. Сефербеков, М.Г. Идрисов

ДАГЕСТАНСКИЕ ТЮРКИ: ЭТНОГЕНЕЗ, ЭТНИЧЕСКАЯ ТЕРРИТОРИЯ, ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С ГОРСКИМ НАСЕЛЕНИЕМ

Аннотация. В статье освещаются этногенез и этническая история тюркских народов Дагестана — кумыков, ногайцев и азербайджанцев. Хронологически эти процессы охватывают раннее и развитое Средневековье, к концу которого указанные этносы сформировались в форме народностей. В этногенезе кумыков и азербайджанцев участвовали в качестве субстрата и горские народы Дагестана, а этногенез ногайцев сложился с участием монгольских и тюркских племен, и ко времени их расселения на Восточном Кавказе и Прикаспийской низменности они уже были сформированы как этнос. Взаимоотношения тюрков с горским населением Дагестана складывались на основе взаимовыгодных экономических, политических и культурных связей.

Ключевые слова: дагестанские тюрки, раннее и развитое Средневековье, горцы Дагестана.

Тюркское население Дагестана (ок. 20 % населения Республики Дагестан) составляют кумыки (*къумукъ*), ногайцы (*ногай*) и дагестанские азербайджанцы (*азербайджанлылар*).

Кумыки — один из коренных народов Республики Дагестан, самый крупный по численности тюркский этнос Юга России, насчитывающий более 500 тыс. чел. (2010) и второй по численности после азербайджанцев тюркский этнос Кавказа. В Дагестане проживает 432 тыс. кумыков, что составляет 14,9 % всего населения республики. Прирост кумыкского населения на территории России с 1897 по 2010 г. составил 420 тыс. чел.; их численность выросла более чем в шесть раз [11, с. 326].

Кумыки сформировались как народность на местной этнической основе. В процессе их формирования основополагающая роль принадлежала древним автохтонным племенам дагестанской равнины. В ходе дальнейшего развития социально-экономических отношений, национальной консолидации на базе единого тюркского языка, а также под влиянием пришлых этнических групп кумыки постепенно выделились из общей массы окружающего населения, приобрели специфические особенности в языке, материальной и духовной культуре. Процесс складывания кумыкской народности и появления этнонима «кумык» наметился еще в хазарский период, во времена существования Прикаспийского Дагестана раннесредневекового политического образования царства Джидан. Образование основного ядра кумыкского народа следует отнести ко времени распада Хазарского каганата и усиленного проникновения кыпчаков, то есть к X—XI вв. В дальнейшем развитие кумыков как народности было тесно связано с тюркизацией местных племен и социально-экономическими и политическими реалиями, приведшими в послемонгольский период к их объединению в рамках единого феодального образования — шамхальства. В XIII—XIV вв. устанавливается экономическая, административно-политическая и языковая общность на территории Кумыкской равнины, что позволяет говорить о кумыках как об этническом целом, как о сложившейся и развивающейся народности на единой этнической территории [4, с. 73—74].

Уже во второй половине XIX в. кумыки представляли собой относительно высоко консолидированный народ с развитыми этническими признаками: распространением единого эндоэтнонима, единого языка, наличием единого культурного ядра, регулярностью торгово-экономических и культурных взаимосвязей и т. п. Процесс этнокультурной консолидации не устранил деления на этнографические группы (брагунские, буйнакские, каякентские, моздокские, хасавюртовские кумыки) и субэтносы (башлынцы, казанищенцы, эндиреевцы и др.), которые сохранили некоторые специфические черты в культуре, быту, языке, фольклоре и т. д., впрочем, ныне не играющие существенной роли [12, с. 473].

Этническая территория кумыков (13 % населения республики) охватывает Прикаспийский Дагестан и Кумыкская равнина. В этногенезе кумыков большую роль сыграли гунны, савиры, барсилы, булгары, хазары и кипчаки. Образование кумыкской народности с ее нынешним кыпчакским языком относится к XII—XIII вв. [12, с. 472].

Административно кумыки проживают в семи районах республики — Бабаюртовском, Хасавюртовском, Кумторкалинском, Буйнакском, Карабудахкентском, Каякентском, Кизилюртовском, а также Кайтагском, но доля кумыкского населения в последних невелика. Более половины всех кумыков сосредоточены в городах Дагестана (Махачкале, Буйнакске, Хасавюрте и др.) и поселках городского типа — бывших кумыкских селениях, преобразованных в городские поселения [11, с. 326].

Ногайцы Дагестана (караногайцы, 35 % численности ногайцев) расселены в Ногайской степи. Они говорят на ногайском языке кыпчакской подгруппы тюркской группы алтайской семьи языков. Этническую основу ногайцев составляют древние кочевые тюркоязычные и монголоязычные племена Прииртышья, Северо-Западной Монголии, Дешт-и-Кипчака, Средней Азии, Северного Кавказа. В формировании ногайского этноса принимали участие уйсуны, уйгуры, найманы, керейты, кыпчаки (доминирующая роль), дурмены, катаганы, кунграты, мангыты, кенегесы, канглы, асы, булгары и др. В разное время они входили в состав Хуннского союза, тюркских каганатов, булгаро-хазарских объединений. Первые сведения о появлении ногайцев в северокавказских степях, в том числе в низовьях Терека и Сулака, относятся к XV в., хотя, возможно, что они кочевали здесь и в более раннее время [13, с. 492—493]. После распада Золотой Орды значительная часть ногайцев, оторвавшись от огромного мира кочевников Азии и Восточной Европы и переместившись в XVII в. (а отдельные группы, несомненно, и значительно раньше) в обширные степи Предкавказья и Северного Кавказа, вступает в непосредственное экономическое и культурное общение с местным населением — аборигенами этого края. С этого времени история ногайцев неразрывно связана с историей кавказских народов, а также населения степного Предкавказья [6, с. 10].

Ногайцы расселены дисперсно и сосредоточены главным образом в Республике Дагестан, Чеченской Республике, Карачаево-Черкессии, Ставропольском крае и Астраханской области. Живут также в Турции, Румынии, Болгарии и других странах. Потомки ногайцев растворились частично и среди казахов, узбеков, кыргызов, татар, башкир и др. Делятся на субэтнические группы: караногайцы (Дагестан и Чечня), кубанские ногайцы (Карачаево-

Черкесская Республика, Кочубеевсий район Ставропольского края), астраханские (Астраханская область), ачикулакские (Ставропольский край) [19, с. 361].

В пределах Дагестана ногайцы населяют в основном Ногайский, частично Бабаюртовский, Тарумовский, Кизлярский районы и рыболовецкие поселки Главсулак и Главлопатин. В Ставропольском крае они живут в Нефтекумском, Минераловодском (аул Канглы), Кочубеевском (аул Карамурзинский) районах, а также в Адыге-Хабльском и Хабезском районах Карачаево-Черкесской Республики. Небольшая их часть расселена, кроме того, в Шелковском районе Чеченской Республики [6, с. 7].

Главным занятием большинства ногайцев было и оставалось в XIX — начале XX в. скотоводство, носившее в основном экстенсивный характер. Они разводили овец и коз, крупный рогатый скот, лошадей и верблюдов. Содержание скота на подножном корму требовало частых перекочевок и ставило хозяйство в полную зависимость от милости природы [6, с. 10].

Традиционный этикет ногайцев — своеобразный симбиоз кочевой и тюркской культуры с элементами дагестанской и северокавказской этикетных норм [8].

Азербайджанцы Дагестана (вплоть до конца 1930-х гг. назывались закавказскими татарами и тюрками) — этническая группа, часть азербайджанского этноса Азербайджана и Северо-Западного Ирана. Расселены в приморской и предгорной частях Южного Дагестана, составляют 4,3 % населения республики. Около половины их проживает в сельской местности — Дербентском (55,7 % населения района), Табасаранском (18 %), Рутульском (4 %), Магарамкентском (2,8 %) и Кизлярском (2,6 %) районах. Азербайджанцы-горожане сосредоточены в городах Дербент и Дагестанские Огни, в которых они составляют около трети населения в каждом. Часть из них проживает и в других городах республики, а также в поселках городского типа Мамедкала (22,4 %), Белиджи (7,3 %) и др. В составе азербайджанцев Дагестана выделяется особая субэтническая группа терекемейцев (*тэрэкэмэлер*), которая вплоть до начала XX в. считалась отдельным этносом, а ныне консолидирована с азербайджанцами, сохраняя свои этнические самосознание и самоназвание. Терекемейцы расселены в 10 селениях, расположенных в северной части Дербентского района.

Азербайджанцы Дагестана говорят на дербентском и терекемейском диалектах азербайджанского языка юго-западной (огузской) подгруппы тюркской группы алтайской семьи языков.

В формировании дагестанских азербайджанцев принимало участие древнее население Кавказской Албании, смешавшееся с вторгавшимися сюда в I тыс. до н. э. ирано- и тюркоязычными племенами, а также иранскими и арабскими колонистами. Последовавшая в XI—XIII вв. новая волна вторжений тюркоязычных народов (огузы-сельджуки и отчасти кыпчаки) завершила процесс формирования азербайджанской народности, что выразилось в смене коренных языков населения тюркским разговорным языком [2, с. 26—41; 10, с. 507].

В первой половине XV в. в Дагестан вторгаются племена огузо-туркменского происхождения *каракоюнлу* («чернобаранные»), с которыми исследователи связывают этноним *тэрэкэмэ* и формирование *терекемейцев* в отдель-

ную этническую группу в Ширване. В конце XVI в., после организованного Кайтагским уцмием систематического переселения части этих кочевых племен из Кубы и Ширвана, предки нынешних *терекемейцев* обрели вторую родину в Дагестане. Топонимические материалы и исследование С.Ш. Гаджиевой свидетельствуют, что в формировании дагестанских терекемейцев участвовали не только тюркоязычные (*тэрэкэмэ*, *падар*, *карадаглы*, *кайы* и др.), но и ираноязычные (*татляр*) племена, а также представители соседних народов, с которыми *терекемейцы* имели тесные этнокультурные связи [3, с. 15].

Азербайджанцы поддерживали разносторонние связи с народами Передней Азии, Южного и Северного Кавказа, Россией. Непосредственная близость азербайджанцев с северокавказскими народами обусловила сходство многих элементов хозяйства и элементов материальной культуры [18, с. 90—94]. Параллели в хозяйственной жизни, взаимопроникновение образов фольклора, топонимические и лексические данные имеют глубокие корни и, возможно, берут свое начало с периода этнической общности всех народов Кавказа [7, с. 87].

Итак, как это видно из представленного материала, разнородные тюркские племена, начиная с раннего Средневековья, оседали на территории Прикаспийского Дагестана. В дальнейшем в процессе их формирования в народности немалая роль принадлежала древним автохтонным племенам дагестанской равнины (аварцы, даргинцы и др.). В ходе этногенеза и этнической истории тюркских народов Дагестана межэтнические взаимодействия с горцами (и др. народами Кавказа) и внутриэтническая эволюция завершились в послемонгольский период созданием кумыкского, ногайского и азербайджанского этносов.

Значительна роль тюркских народов и в распространении ислама в Дагестане. Старейшим из направлений, по которым шло распространение исламской цивилизации, было восточно-кавказское. Оно продолжалось на протяжении более чем тысячелетия и затронуло территории современных Дагестана, Чечни и Ингушетии на Северном Кавказе. Хазарский каганат (вторая половина VII — первая половина X в.) впервые связал в единое целое два основных центра исламской цивилизации современной России: Северный Кавказ и Волжско-Камское междуречье. Экономика каганата была основана на обмене вдоль двух великих торговых путей: Великого Шелкового пути и Великого Волжского (Волго-Каспийского) пути.

Другим центром, откуда шло распространение ислама в регионе, являлись золотоордынские города Предкавказья. С ордынским влиянием связана исламизация кабардинцев, осетин, карачаевцев, балкарцев и ногайцев.

Еще одним важным центром распространения ислама почти на всем Кавказе стали Крымское ханство и Османская империя, которые контролировали земли современного Северо-Западного Кавказа [14, с. 3—4].

С давних пор между горскими и тюркскими народами Дагестана установились взаимовыгодные экономические и культурные связи, диктуемые их многовековыми традициями добрососедства. Прежде всего это было обусловлено профилем хозяйства горцев и тюрков — пашенное, террасное и склоновое земледелие; стойловое, отгонное (трансюманс) и полукочевое (у ногайцев) скотоводство, обмен продукцией растениеводства (зерно, фрукты и овощи), животноводства (мясо, курдюк, шерсть, кожа) на региональных рынках [15].

Культурные заимствования четко прослеживаются в хозяйственной деятельности. Горские народы Дагестана восприняли от кумыков и азербайджанцев некоторые навыки ведения огородничества и виноградарства. Довольно значительный пласт тюркской сельскохозяйственной, ремесленной и бытовой терминологии закрепился в языках народов Дагестана [9].

Заимствования прослеживаются в материальной культуре. Например, традиционные формы жилища горских и тюркских народов равнинно-нижнепредгорной этноконтактной зоны, при наличии немногочисленных этноспецифических черт, были идентичными по большинству признаков и в целом представляли единый региональный тип. Это прежде всего наблюдается в строительном материале, технике строительства и архитектурной конструкции жилого дома [5, с. 54—72]. Заимствования горцами тюркской кухни наблюдаются в пище (*калмык-чай, бозбаш, люля-кебаб, долма, садж, довгъа, пахлава*) [1, с. 230—237; 16, с. 310—315; 17, с. 168—191].

Таким образом, в средневековый период этническая территория Дагестана и прилегающие к нему районы послужили местом этногенеза тюркских народов региона. Большое влияние на этот процесс оказали горские народы Дагестана (этнический субстрат) и тюркские племена, основавшие на территории Прикаспийского Дагестана свои политические образования. Совместное многовековое проживание в Дагестанской историко-культурной провинции горцев и равнинного тюркского населения привело к сложению общих черт в их хозяйстве, материальной и духовной культуре, семейном и общественном быте и взаимовыгодным экономическим и культурным отношениям.

Литература

1. *Алимова Б.М., Сефербеков Р.И.* Влияние межэтнического общения на культурные традиции народов Южного Дагестана (на материалах дагестанских азербайджанцев, южных кумыков и табасаранцев) // Материалы торжественного собрания и междунар. научно-практич. конф. «Историко-культурные и экономические связи народов Дагестана: через прошлый опыт взгляд в XXI век», посвященной 110-летию со дня рождения Азиза Алиева (г. Махачкала, 8 июня 2007 г.). Махачкала: Ин-т ИАЭ ДНЦ РАН, 2007. С. 230—237.

2. *Гаджиева С.Ш.* Дагестанские азербайджанцы. XIX — начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Вост. лит., 1999. 359 с.

3. *Гаджиева С.Ш.* Дагестанские терекеменцы. XIX — начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1990. 216 с.

4. *Гаджиева С.Ш.* Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. В 2 кн. Махачкала: Дагкнигоиздат, 2000. Кн. 1. 368 с.

5. *Гаджиева С.Ш.* Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. В 2 кн. Махачкала: Дагкнигоиздат, 2005. Кн. 2. 436 с.

6. *Гаджиева С.Ш.* Материальная культура ногайцев в XIX — начале XX в. М.: Наука, 1976. 226 с.

7. *Гасанов М.Р., Гаджиева С.Ш., Магомедова Э.М.* Азербайджанцы // Народы Юга России. Ростов-на-Дону: Фонд науки и образования, 2016. С. 86—90.

8. *Гимбатова М.Б.* Культура поведения и этикет ногайцев в семейном и общественном быту (XIX — начало XX в.). Махачкала: Ин-т ИАЭ ДНЦ РАН, 2007. 344 с.

9. *Джидалаев Н.С.* Тюркизмы в дагестанских языках: Опыт историко-этимологического анализа. М.: Наука, 1990. 251 с.

10. *Ибрагимов М.-Р.А.* Азербайджанцы // Народы Дагестана / отв. ред. С.А. Арутюнов, А.И. Османов, Г.А. Сергеева. М.: Наука, 2002. С. 507—519.

11. *Ибрагимов М.-Р.А.* Кумыки // Народы Юга России. Ростов-на-Дону: Фонд науки и образования, 2016. С. 326—333.

12. *Ибрагимов М.-Р.А., Аджиев А.М.* Кумыки // Народы Дагестана / отв. ред. С.А. Арутюнов, А.И. Османов, Г.А. Сергеева. М.: Наука, 2002. С. 472—492.

13. *Ибрагимов М.-Р.А., Аджиев А.М., Кильдасов Р.Б.* Ногайцы // Народы Дагестана / отв. ред. С.А. Арутюнов, А.И. Османов, Г.А. Сергеева. М.: Наука, 2002. С. 492—507.

14. Ислам на Северном Кавказе: Энциклопедический словарь. М.: Медина, 2023. 456 с.

15. *Османов М.О.* Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана. Махачкала: Ин-т ИАЭ ДНЦ РАН, 1996. 315 с.

16. *Османов А.И., Сефербеков Р.И.* Влияние азербайджанской национальной кухни на культуру питания горожан Дагестана в советский и постсоветский периоды // First International Forum of the caucasus studies scholars 17—18 April, 2017, Baku: Scientific papers. Bakı: MTM İnnovation, 2017. С. 310—315.

17. *Рамазанова З.Б.* Этноэкологическая культура народов Дагестана (XIX — начало XX в.). Махачкала: Ин-т ИАЭ ДНЦ РАН, 2022. 280 с.

18. *Сефербеков Р.И.* Роль и место Дагестана в системе российско-азербайджанских отношений в постсоветский период // Qafqazşünaslarin III beynəlxalq forumu / 3rd international forum of the caucasus studies scholars. 19—20 oktyabr / october, 2022, Bakı / Baku. Elmi məruzələr / Scientific papers. 2 kitabda: 2-ci kitab. Bakı: «STAR-08 LTD» MMC, 2022. С. 90—94.

19. *Тикиджьян Р.Г.* Ногайцы // Народы Юга России. Ростов-на-Дону: Фонд науки и образования, 2016. С. 361—367.

R.I. Seferbekov, M.G. Idrisov

DAGESTANIAN TURKS: ETHNOGENESIS, ETHNIC TERRITORY, RELATIONS WITH THE MOUNTAIN POPULATION

Abstract. The article highlights the ethnogenesis and ethnic history of the Turkic peoples of Dagestan — Kumyks, Nogais and Azerbaijanis. Chronologically these processes cover the Early and Developed Middle Ages, by the end of which the mentioned ethnoses were formed in the form of nationalities. The ethnogenesis of the Kumyks and Azerbaijanis involved the mountain peoples of Dagestan as asubstratum while the ethnogenesis of the Nogais was formed with the participation of Mongol and Turkic tribes and by the time of their settlement in the East Caucasus and the Caspian Lowlands they had already been formed as an ethnos. Relations between Turks and the mountain population of Dagestan were formed on the basis of mutually beneficial economic, political and cultural ties.

Keywords: Dagestanian Turks, Early and Developed Middle Ages, highlanders of Dagestan.

УДК 94(477.7)"9"

Е.Н. Шумилов

О РОЛИ ТЮРКОВ-БОЛГАР В ФОРМИРОВАНИИ СЛАВЯНСКОГО ПЛЕМЕНИ ТИВЕРЦЕВ

Аннотация. Статья посвящена славянскому племени тиверцев. На основании разного рода источников автор показывает историю взаимоотношений славян Прутско-Днестровского междуречья с тюрками-болгарами, в результате которых возникли тиверцы. В дальнейшем на их основе сформировалось запорожское казачество.

Ключевые слова: Прутско-Днестровское междуречье, славяне, тюрки-болгары, Подолия, казаки.

На севере современной Молдовы в ее равнинной области между реками Прут и Днестр с VIII в. проживали представители южной группы Лука-Райковецкой славянской археологической культуры [2, с. 17]. Собственно Лука-Райковецкая культура, простиравшаяся от Карпат до Днепра, возникла в середине VII в. Через сто лет ее жителей — дулебов — подчинили себе волоты — пришедшие с запада выходцы из среды чешско-польских племен. Скорее всего, именно они вынудили часть дулебов бежать на юг вплоть до Балкан, где уже жили славяне, подвластные тюркам-болгарам. В пользу этого говорит тот факт, что у их потомков не было зафиксировано чешско-польского влияния [8, с. 25, 27, 28].

Около 839 г. на земли прутско-днестровских славян с востока пришли венгры, которые оказали на них определенное влияние. В 880-е гг. их сменили тюрки-болгары. Правда, это были не балканские болгары, а их сородичи, жившие в бассейне р. Дон и попавшие в середине VII в. под власть хазар — монголоидного вида кочевников, пришедших из Центральной Азии. В междуречье Дона и Волги хазары создали каганат — обширное государственное образование, состоявшее из многочисленных народов. Археологам оно известно как салтово-маяцкая культура.

Хазары кочевали с юга на север по Дону в весенне-осенний период, оставаясь на зимовку в низовьях реки. В верхнем течении Дона на землях славян в 740-е гг. хазары поселили живших ранее в Западном Предкавказье иранцев, касогов (адыгов) и тюрков-болгар. Очень скоро северная область салтово-маяцкой культуры стала торгово-промышленным сердцем каганата и его зерновой житницей. В восточных источниках она была известна как Арсания и Ал-Лан. В конгломерате народов заметно выделялись тюрки-болгары, поскольку они сохраняли мобильный образ жизни. Хазары могли их использовать для контроля остального населения и сопровождения торговцев, совершавших далекие походы в поисках пушнины и янтаря. Именно на Арсанию как наиболее лакомый кусок для грабежа в 880-е гг. обрушились новые завоеватели — печенеги, пришедшие из Заволжья. Население Арсании, спасаясь от захватчиков, бежало частично на свою историческую родину — Северный Кавказ, частично — в Крым. Тюрки-болгары как наиболее мобильная часть арсанийского общества устремились на запад и в конечном итоге осели среди славян Прутско-Днестровского междуречья. И здесь явно имел место не просто поиск убежища, а реальное подчинение невоинственных славян-земледельцев, сопровож-

давшееся уничтожением их мужской части. Об этом свидетельствует болгарский мужской элемент, ставший доминирующим в ходе сложения новой этнической группы. Для данных тюрков-болгар был характерен позднесалтовский (зливкинский) антропологический тип, носители которого являлись брахикранными европеоидами с широким весьма уплощенным в верхней части лицом, унаследованным от своих предков-монголоидов. Этот тип был присущ населению средневековой Хазарии, включая города Крыма, ранним булгарам, поселившимся в Волго-Камье. Он сохранился в ряде районов Северного Кавказа, в частности, у балкарцев и южных балканских болгар [7, с. 381—392].

Понтийский антропологический тип (светлый вариант средиземноморской малой расы), сформировавшийся в эпоху Трипольской культуры в лесостепной зоне Северного Причерноморья несколько тысяч лет до нашей эры и ранее присущий славянам-земледельцам Прутско-Днестровского междуречья, в определенной степени сохранился у местных женщин. Сформировавшееся в конце IX — начале X в. смешанное население получило название «тиверцы». Оно долгое время сохраняло двуязычие, поэтому совсем не случайно «Повесть временных лет» называла их толмачами (*тивар* в тюркских языках — переводчик) [4, с. 83]. Известны и другие варианты этимологии данного этнонима, но они менее убедительны.

В Прутско-Днестровском междуречье, как и ранее в балканской Болгарии, победил славянский (материнский) язык. В то же время, помимо зливкинского типа, тиверцы унаследовали от тюрков-болгар значительное количество тюркских слов. Кардинальным образом изменился менталитет: он стал ближе к менталитету степняков, которые, будучи застигнутыми врасплох сильным неприятелем и оказавшись неспособными противостоять ему, временно признавали его власть, но по мере ослабления завоевателя отказывались от своих обязательств. Так было и с потомками тиверцев в XIII в. Они оказались единственными среди населения Южной Руси, кто не только не оказал сопротивления монгольским завоевателям, но и предложил обеспечивать их хлебом [3, с. 113—114]. Поэтому посттиверцы больше страдали от нападений киевских и галицких князей, чем от золотоордынцев. А задолго до монголов они платили дань печенегам [5, с. 26—36].

Это продолжалось до 940-х гг., когда тиверцы на время попали в зависимость от киевских русов. Данного перехода под крыло русов печенеги не могли им простить: их поселения подверглись разгрому. Спасаясь от печенегов, тиверцы бежали на север под защиту своих родичей из Лука-Райковецкой культуры [10, с. 142—264].

Они осели в Подолии — области, представлявшей собой холмистое плато, рассеченное глубокими долинами рек. Ныне ее земли разделены между Винницкой, Хмельницкой и Черновицкой областями Украины. Теперь тиверцы именовались подолянами, но предпочитали не сближаться с окружавшим их славянским населением, поскольку они во многом от них отличались. Подоляне не подчинялись ни киевским, ни галицким князьям, то есть реально не входили в состав Руси, а предпочитали жить автономно по своим правилам. У них были свои князья и многочисленные городки, которые регулярно разорялись русскими князьями [6, с. 52—59].

В золотоордынский период монголы создали на землях подолян особый Подольский улус, который обеспечивал кочевавших по Дикому полю степняков продовольствием [9, с. 16].

После нанесения поражения золотоордынцам в битве при Синих Водах в 1362 г. войском Великого княжества Литовского все южнорусские земли, включая и автономную Подолию, вошли в состав Литвы. На землях подолян было создано удельное Подольское княжество, которое одно время даже чеканило собственную монету [1, с. 99—105].

На западных землях Подолии со временем начали селиться крупные землевладельцы из числа галицких бояр, позднее — литовские дружинники и польские магнаты, которые приступили к закабалению местного населения. В итоге западные подоляне со временем уже ничем не отличались от других галичан, так как «вековое рабство значительно разрушило их жизненные силы». Тогда как Восточная Подолия сумела сохранить свою самобытность, получив при этом особое название — Брацлавщина. Ее жители отличались от своих западных собратьев высоким ростом и физической силой. При этом оказались незатронутыми литовско-польским влиянием, сохранили демократический общинный уклад жизни, при котором нельзя было различить «кто пан, а кто слуга», способность к самоорганизации для обороны при набегах степняков и воинственный дух своих предков тюрков-болгар. Не случайно польские летописцы XVI в. характеризовали их как «народ свирепый, любящий войну» [8, с. 25, 27, 28].

Именно брацлавцами, как считают исследователи, было «положено начало козачества» Украины [8, с. 22—23]. Это подтверждают и раскопки ранних погребений запорожских казаков: в них покоились типичные представители зливкинского типа [7, с. 381—392].

Как видим, славянское население Пруто-Днестровского междуречья, оказавшись в силу сложившихся исторических обстоятельств под властью пришлых тюрков-болгар, не исчезло бесследно, а трансформировалось в новое этническое образование — тиверцев, которое вобрало в себя черты обоих этносов. Это обстоятельство позволило их потомкам в дальнейшем, даже после ухода на Подолию, сохранить свою самобытность и создать государственность.

Литература

1. *Александров М.М.* Великое княжество Литовское и Орда // Научные ведомости БелГУ. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. 2011. № 19 (114). Вып. 20. С. 99—105.

2. *Гавритухин И.О.* Лука-Райковецкая культура // Большая Российская энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия, 2011. Т. 18. 767 с.

3. *Грушевский М.С.* Иллюстрированная история Украины. СПб.: Книгоиздат. товарищество «Просвещение», [1913]. 536 с.

4. Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. 544 с.

5. *Рабинович Р.А.* Карпато-Днестровские земли и Киевская Русь: особенности взаимодействия // Русин. Международный исторический журнал. 2007. № 2 (8). С. 26—36.

6. *Раппопорт П.А.* Города Болоховской земли // Краткие сообщения Института материальной культуры. М.: Изд-во АН СССР, 1955. Вып. 57. С. 52—59.

7. *Рудич Т.А.* К вопросу об антропологическом составе населения Украины XVI—XVII вв. // Степи Европы в эпоху Средневековья. Донецк: Изд-во ДонНУ, 2000. Т. 1. С. 381—392.

8. *Симашкевич М.В.* Историко-географический и этнографический очерк Подолии // Труды Комитета для историко-статистического описания Подольской епархии. Каменец-Подольск, 1876. Вып. 1. С. 1—71.

9. *Сикора Э.Ф.* Лица Каменца-Подольского или те, кто творил историю «Цветка на камне», кто оказывал влияние на его судьбу, а также те, кому повезло увидеть своими глазами это неповторимое чудо природы и творение человеческой фантазии. Харьков: Миськ-друк, 2010. 700 с.

10. *Тельнов Н.П.* Восточнославянские древности Днестровско-Прутского междуречья VIII—X вв. // Stratum Plus. 2003. № 5 (2001—2002). С. 142—264.

E.N. Shumilov

THE ROLE OF THE TURKIC-BULGARIANS IN THE FORMATION OF THE SLAVIC TRIBE TIVERTSI

Abstract. The article is devoted to the Slavic tribe of Tivertsi. On the basis of various sources the author shows the history of interrelations between the Slavs of the Prut-Dniester interstream and the Turks-Bulgarians, as a result of which the Tivertsi appeared. Later the Zaporozhian Cossacks were formed on their basis.

Keywords: Prut-Dniester interstream, the Slavs, the Turks-Bulgarians, Podolia, the Cossacks.

УДК 902/904

Н.С. Мясников

О ВЫДЕЛЕНИИ ПАМЯТНИКОВ БОЛЬШЕЯНГИЛЬДИНСКОГО КУЛЬТУРНО-ХРОНОЛОГИЧЕСКОГО ГОРИЗОНТА НА РУССКО-ОРДЫНСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ

Аннотация. В статье рассматриваются памятники второй половины XIV — начала XV в., расположенные в Посурье и далее на восток в пределах смежных территорий Чувашии, Марий Эл, Нижегородской области. Опорными древностями региона являются поселения Большое Янгильдино, городище Аламнер, поселение Курмыш-4 и др. В работе выделяются основные маркеры и приводятся причины объединения памятников в единый культурно-хронологический горизонт, которому предлагается наименование «Большеянгильдинского». С опорой на письменные источники дается историко-культурная реконструкция событий, объясняющая существование данного горизонта.

Ключевые слова: русско-ордынское пограничье, Чувашско-Марийское Поволжье, Нижнее Посурье, культурно-хронологический горизонт, Большое Янгильдино, Курмыш, Аламнер.

После создания Чувашской археологической экспедиции в 1956 г. началось целенаправленное изучение средневековых древностей Чувашского края. Важнейшими из решаемых археологами вопросов стали время и масштабы проникновения булгар на территорию современной территории Чувашской Республики, разграничение домонгольских и золотоордынских древностей, а также соотношение финно-угорских, русских и булгарских компонентов в культуре местного населения в средневековую эпоху.

Важнейшими по данной тематике были исследования А.П. Смирнова и Г.А. Федорова-Давыдова на Тигашевском и Большетаябинском городищах, а также открытие в Батыревском, Яльчикском, Комсомольском и Шемуршинском районах ряда булгарских памятников, что позволило уверенно отнести юго-восток Чувашии к основной территории Волжской Булгарии. Раскопки в северной части республики А.П. Смирновым и В.Ф. Каховским Большеянгильдинского поселения и исследование еще ряда памятников (Таутово, Челкасы, Янмурзино, Убеево, Нимичкасы и др.), а также территории Алатырского и Порецкого Посурья (Стемасы, Устиновка) привели к более противоречивым выводам. Данные памятники были отнесены авторами к булгарским домонгольского времени, что позволило утверждать, что вся территория Чувашии входила в состав Волжской Булгарии [32, с. 251—253]. Вместе с тем Р.Г. Фахрутдинов отнес поселения типа Большое Янгильдино к местному чувашскому населению XIII—XIV вв. [33, с. 185] с характерным «древнечувашским керамическим комплексом» [15, с. 119], а Т.А. Хлебникова отметила близость керамики этих памятников к поселениям Горномарийского района Марийской АССР XIII—XV вв. (Носельские II—III, Сиухинское селища, Отарское селище и местонахождение и Малосундырское городище). Она объединила их в единый культурный круг, отнеся к средневековым марийцам [37, с. 85, 91—92].

Позднее В.Ф. Каховский и А.П. Смирнов признали, что на памятниках севера Чувашии «удельный вес материальных остатков булгарской культуры не является... преобладающим», а основным является позднегородецкий (финно-угорский. — *Н.М.*) элемент [12, с. 159]. Ю.А. Краснов согласился с более

поздней датировкой исследованных средневековых поселений северной части Чувашии (не ранее XIII в.), но отметил, что в их культурном облике «органически сочетаются» булгарские и местные финно-угорские элементы при определенном влиянии русского компонента [15, с. 120—123; 16, с. 160—166].

За последние годы к работе в Чувашии приступили другие исследователи, были обнаружены и изучаются новые памятники, близкие по материалам к Большеянгильдинскому поселению. В Алатырском Посурье в 2006—2012 гг. (рук. А.В. Вискалин, Н.С. Березина и др.) был изучен комплекс разновременных памятников по берегу р. Утюж, в том числе селище с материалами XIV в. [2; 21]. В 2015 г. было открыто, а в 2016 г. проведены раскопки на Сюрбей-Токаевском селище (рук. Н.С. Мясников) [24, с. 366—367; 41]. С 2016 г. проводятся исследования ЧГУ им. И.Н. Ульянова (рук. М.И. Федулов) на Козловском городище и в его окрестностях [34; 36].

Однако взгляды В.Ф. Каховского и А.П. Смирнова еще влияют на новое поколение исследователей, и при рассмотрении этнокультурной ситуации в Чувашско-Марийском Поволжье в ордынское время памятники круга Большое Янгильдино выпадают из работы. Отмечаются лишь смешанный характер поселений северной части Чувашии [4; 14; 31]. Вместе с тем Ф.Ш. Хузин даже предложил выделить памятники «большеянгильдинского типа» на территории Чувашии в отдельный культурный тип. Он считает их ключевыми в решении вопроса происхождения чувашского народа [38, с. 41—42].

Изучение ордынских памятников Горномарийского района Марий Эл активно продолжается. Особенно важными являются работы на Важнангерском (Малосундырском) городище Аламнер в 1983 г. (рук. Г.А. Архипов), 1999—2000, 2002—2005 гг. (рук. Т.Б. Никитина) и последующий выход монографии [28], исследования на Красном селище II в 1995—1998 гг. (рук. Т.Б. Никитина), Юльяльском селище в 2002 г. (рук. А.И. Михеева), Носельском II селище в 2004, 2008 гг. (рук. А.И. Михеева) [19; 20; 26, с. 27—72; 28, с. 142—163], селище Нижние Шелаболки в 2018 г. (рук. Т.Б. Никитина) и на Барковском селище в 2010, 2012, 2013, 2017, 2022 гг. (рук. Д.Ю. Ефремова). Данные памятники традиционно рассматриваются марийскими археологами как средневековые марийские, а вещи иноэтничного облика, в том числе русская керамика и предметы христианского благочестия, связываются с торговыми и культурными контактами и отдельными поселенцами. Опорный памятник — городище Аламнер — считается племенным марийским центром, пунктом феодализирующейся знати [28, с. 178—180]. При этом отмеченная Т.А. Хлебниковой близость горномарийских памятников к поселениям типа Большое Янгильдино остается за пределами исследовательских интересов.

Важнейшими за последние годы стали исследования, проведенные на смежных территориях Нижегородско-Ульяновского Поволжья. Работы экспедиции Н.Н. Грибова и Ф.А. Ахметгалина привели к обнаружению новых поселений Курмыш-4 и Мурзицы-1 на левом берегу р. Суры, которые удалось надежно сопоставить с владениями нижегородских князей, известных по письменным источникам [8]. Данные поселения по составу керамического комплекса и разнообразию вещевого материала были отнесены к кругу поселений типа городища Аламнер [8, с. 83]. Близким по результатам оказались исследования на территории с. Сара Сурского района Ульяновской области (селище Сара-5), проведенные в 2019 г. [6, с. 361—362]. После данных исследований

стало очевидно, что в сурских владениях нижегородских князей состав населения был смешанным и, кроме русских, здесь велика роль выходцев из поволжских земель Золотой Орды и представителей местных финноязычных народов. Закономерно встал вопрос, где располагались восточные границы этой области и распространялись ли они за Суру?

Пересмотр сохранившихся материалов этого периода и продолжающиеся исследования новых древностей позволяют по-новому взглянуть на проблему памятников «Большеянгильдинского типа».

Во-первых, на наш взгляд, данных для отделения памятников Чувашского Посурья от Центральной Чувашии недостаточно, и они могут рассматриваться совместно. Также нельзя анализировать их в отрыве от синхронных горномарийских памятников и древностей Нижегородского и Ульяновского Посурья.

Во-вторых, те из них, что имеют достаточные основания для датировки, позволяют сузить время их существования до второй половины XIV — начала XV в. [23; 25; 34]. Это подтверждается исследованиями на синхронных соседних памятниках [7; 8; 28, с. 133—135], а также новейшими датировками феномена распространения «славяноидной» керамики, появление которой тесно связано с данными поселениями [30].

В-третьих, набор культурных элементов на этих памятниках чрезвычайно пестрый. Так, для населения, их оставившего, характерно использование в быту ордынских предметов материальной культуры: чугунные котлы, сковороды, украшения и детали одежды (зеркала, перстни, браслеты, конические шапки и др.). Вместе с тем четко фиксируются западные русские традиции: посуда, православные иконки и кресты-тельники, монеты.

Ключевым является керамический комплекс, который демонстрирует большое разнообразие, но при этом на всех памятниках выделяются одни и те же технико-стилистические группы посуды. Так, повсеместно встречены лепная и примитивно-круговая керамика с примесью шамота, традиционно отождествляемая с местным волжско-финским населением (мордвой и мари*); русская круговая посуда с примесью дресвы и (или) песка; так называемая «славяноидная» посуда, выполненная по русским образцам, но с примесью раковины и (или) шамота; а также ордынская круговая посуда [20 и др.]. Можно утверждать, что сложившаяся здесь керамическая провинция довольно резко отличается как от более западных памятников, расположенных ближе к устью Оки — здесь абсолютно преобладает (более 90 %) русская посуда, так и от ордынских булгарских, где превалирует гончарная общебулгарская керамика [по данным Н.А. Кокориной, в крупных центрах — до 94—96 %, на периферийных поселениях (Сюкеевское, Чаллынское, Чакма) — 45—75 %] [13, с. 114]. Интересно, что даже в таком небольшом регионе есть территориальные отличия в соотношении различных групп посуды на разных памятниках. Так, в Курмышской округе и Горномарийском районе Марий Эл очень высок процент посуды с раковинными примесями при значительной доле русской посуды. По мере движения на юг и юго-восток (Сюрбей-Токаево, Мурзицы, Утюж, Сара) увеличивается количество круговой и особенно лепной посуды с примесью шамота.

---

* Различия между ними — тема отдельной, очень важной работы.

Несмотря на имеющуюся разницу, на наш взгляд, предложенный термин «памятники Большеянгильдинского типа» вполне уместен для обозначения поселений Нижнего Посурья с окрестностями в пределах смежных территорий Чувашии, Марий Эл, Нижегородской и Ульяновской областей середины XIV — первой половины XV в. с характерным составом керамического комплекса и вещевых находок. С учетом излишней политизированности вопроса об этнокультурной принадлежности данных памятников и их явно смешанного характера более правильным было бы выделение не типа памятников, а культурно-хронологического горизонта (КХГ). Традиционно под КХГ в археологии понимается географический регион, в котором на определенном хронологическом этапе (фазе) получают широкое распространение артефакты и их комплексы, признаки духовной культуры, которые маркируют достаточно узкий временной отрезок (маркеры горизонта) [40, с. 118]. В интерпретации разных авторов данный регион может быть различного размера. В ряде случаев подобный термин выступает и в качестве синонима понятию «тип памятников». Подобные горизонты активно выделяются в отечественной археологии эпохи Великого переселения народов, когда на коротком этапе в регионе появляется чужеродное население, вступающее в различные формы взаимодействия с местными насельниками [5; 29]. Нам кажется, что памятники круга Большое Янгильдино обладают данным набором признаков, а определение его более точных территориальных рамок — дело будущего.

Мы вынуждены отказаться от попыток атрибуции этих памятников как «булгарских» или «древнечувашских». Этнический состав населения поселений Большеянгильдинского типа видится довольно пестрым, но с преобладанием аборигенного поволжско-финского населения (в первую очередь марийского, а также мордовского, особенно в южных частях региона). Об этом говорит наличие здесь «финского» населения в предыдущий (домонгольский) и последующий (XVI—XVIII вв.) периоды, преобладание на памятниках характерной лепной и раннекруговой посуды, некоторых женских украшений (браслеты, височные кольца, сюльгамы), обнаруженные здесь сакральные языческие памятники (марийские святилища) и мордовские могильники (Тигашевский, Манадышский), мордовская и марийская топонимика [1; 22, с. 47—50; 28, с. 126, 135—142; 39, карты].

Однако ключевым для выделения КХГ Большое Янгильдино является присутствие русского населения и его активная роль в этот период. И речь не просто о торговых и культурных связях. Это прослеживается по керамическому комплексу (об этом говорит как русская, так и «славяноидная» посуда, делавшаяся под русский заказ) [подробнее: 8], обнаруженная зачастую в большом количестве (русской посуды до 37,8 % в Большом Янгильдино). На сегодняшний день опубликован так называемый Второй Досаевский клад, состоящий из 211 (!) монет русской, в основном нижегородской и 51 монеты ордынской чеканки. Он является «уникальным памятником денежного обращения Нижегородского региона второй половины 1410-х гг.» [3]. Наличие подобного клада, на наш взгляд, позволяет предполагать, что на этой территории находился получатель данных средств, с кем расплачивались русской монетой. Анализ старых коллекций и новые материалы говорят о находках в регионе предметов медной православной пластики: это кресты-тельники

из Большого Янгильдино [23, с. 143—145, рис. 3: 3], Утюжа [2, рис. 31: 3], Челкасов [11], Иваньково-Ленино*, энколпион и иконка из Сюрбей-Токаево [41, рис. 5]. Обнаруженная на последнем памятнике уникальная шейная прикладная печать с надписью «Печать Б(В)оброва» свидетельствует об удостоверении документов русской администрации на данной территории. На памятниках XIV—XV вв. Горномарийского района Марий Эл в 2004 г. было найдено 11 предметов христианского благочестия: шесть крестов-тельников из городища Аламнер, два из Юльяльского могильника, один из Красного селища II, крест-энколпион из Васильсурского V городища и монетовидная подвеска-образок из Красного селища I [10; 27]. Еще три нательных крестика были обнаружены на Барковском селище до 2017 г. [9, с. 126]. Итого найдено 20 предметов христианского благочестия на территории Чувашии и Горномарийского района Марий Эл без учета курмышских находок.

Данный обзор был бы неполным, если не упомянуть о православных некрополях этого периода в регионе. Так, могильник XIV—XV вв. был обнаружен на новом Козловском городище, где было изучено 14 христианских погребений [34]. Пересмотр материалов самого крупного (изучено 123 погребения) из известных могильников этого времени — Кирасьского могильника «Пăлаху» в центре Чувашии — позволил отнести его к кругу православных памятников [25]. При раскопках Сюрбей-Токаевского селища в 2016 г. был обнаружен синхронный могильник, где было изучено два погребения с православным обрядом захоронения [41]. Еще один средневековый христианский могильник исследован на территории с. Сара в Ульяновской области в 2019 г., где из десяти обнаруженных захоронений изучено пять [6, с. 362]. Под вопросом остаются два безынвентарных могильника с территории Горномарийского района Марий Эл. На могильнике Шелаболки был обнаружен один костяк головой на юго-запад без вещей [26, № 53, с. 36]. В Юльялах при западной ориентировке покойников в осыпи могильника были найдены два креста-тельника XIV—XV вв. [27]. Каковы исторические причины описываемого археологического контекста?

Письменные источники фиксируют активизацию русской колонизации Посурья примерно с середины XIV в. В восточном направлении расширяется территория Нижегородско-Суздальского княжества [17, с. 224, 226—229]. Во второй половине XIV — начале XV в. письменные источники указывают на пять заселенных в Посурье областей, входивших во владения нижегородских князей. Местоположение трех из них (Курмыш, Кишь и Сара) благодаря проведенным археологическим изысканиям определяется достаточно надежно [6, с. 361—362; 8, с. 80]. Две другие области находились на правом берегу р. Суры и пока могут быть локализованы только по топонимике — Засурье (д. Засурье Ядринского района) и Алгаш (р. Алгашка Шумерлинского района). Сейчас все более очевидно, что эти территории простирались достаточно далеко на восток от Суры и, вероятно, летописное «За-Сурие», впервые упомянутое в 1374 г., было довольно большой областью. Источники упоминают и о наличии здесь монастырей (крест-мощевик 1414 г. с надписью «засурские преподобные»). Здесь, по летописным данным в 1415, 1425,

* Сообщение местного краеведа А.А. Макеева. На месте находки был обнаружен керамический материал XIV—XV вв.

1430 гг., скрывались противники Москвы — князья Даниил Борисович, затем — Юрий Дмитриевич, которые становились недосягаемыми для своих политических оппонентов [35]. Таким образом, в указанный промежуток времени здесь можно предполагать наличие некоей базы нижегородских князей и их сторонников. Вероятно, она не могла существовать без разрешения ордынских правителей. Возможно, здесь шли процессы смешения русского и марийского/мордовского населения, христианизации последних с включением местного населения в социально-политическую структуру русских государственных образований, близкие к тому, что наблюдается на Средней Вятке (Вятская земля) или на территории Верхнего Прикамья (Пермь Великая) [18, с. 36—38], однако вследствие их непродолжительности, вызванной политическими изменениями второй четверти XV в. (образование Казанского ханства), они не получили развития. Кроме прочего, все вышесказанное заставляет по-новому взглянуть на вопрос основания г. Чебоксары и несколько отодвинуть время заселения Чувашского Поволжья собственно предками чувашского народа [21, с. 52—55].

Литература

1. *Березин А.Ю., Березина Н.С., Макарова Е.М.* и др. Тигашевский могильник — новый памятник XIV в. в Чувашском Поволжье // Чувашская археология: сб. статей. Чебоксары: ЧГИГН, 2022. Вып. 4. С. 245—269.

2. *Вискалин А.В., Мясников Н.С.* Этнокультурная ситуация на западной границе Волжской Болгарии в золотоордынское время (по материалам археологических исследований многослойного поселения Утюж I) // Волжская Болгария (Булгария): этнокультурная ситуация и общественное развитие: материалы науч. семинара (Чебоксары, 13 апреля 2011 г.). Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 94—128.

3. *Волков И.В.* Неизданные монеты из Второго Досаевского клада // Нумизматический альманах. 2013. № 1 (45). С. 29—33.

4. *Воробьева Е.Е., Федулов М.И.* К вопросу о русско-ордынском пограничье в Марийско-Чувашском Поволжье // Генуэзская Газария и Золотая Орда / под ред. С.Г. Бочарова и А.Г. Ситдикова. Казань; Кишинев: Stratum, 2019. Т. 2. С. 289—295.

5. *Воронцов А.М.* Культурно-хронологические горизонты памятников II—V веков на территории Окско-Донского водораздела. Тула: Гос. музей-заповедник «Куликово поле», 2013. 173 с.

6. *Вязов Л.А., Михайлов Е.П., Макарова Е.М.* и др. Исследования памятников Среднего и Нижнего Посурья в рамках работы международной археологической экспедиции в 2015—2019 гг. // Археология Евразийских степей. 2020. № 3. С. 354—372.

7. *Грибов Н.Н.* Средневековая гончарная посуда с примесью раковины из Нижегородского Поволжья // Поволжская археология. 2019. № 2 (28). С. 114—129.

8. *Грибов Н.Н., Ахметгалин Ф.А.* Западное порубежье Болгарского улуса Золотой Орды (по материалам левобережных памятников Нижнего Посурья) // Поволжская археология. 2013. № 4. С. 79—95.

9. *Ефремова Д.Ю.* Археологическое исследование древнемарийского Барковского селища (XIII—XV вв.): между Русью и Ордой // II Международный конгресс средневековой археологии евразийских степей «Между Востоком и Западом: движение культур, технологий и империй». Владивосток: Дальнаука, 2017. С. 124—127.

10. *Ефремова Д.Ю.* Предметы христианского культа в Марийском Поволжье в средневековую эпоху (XIII—XVI вв.) // Археология и этнография Марийского края. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004. Вып. 27. Взаимодействие культур в Среднем Поволжье в древности и Средневековье. С. 96—104.

11. *Каховский В.Ф.* Материалы археологической экспедиции 1967 г. // НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 776: а) полевые чертежи; б) коллекционная опись материалов с поселений близ д. Челкасы Вурнарского р-на; в) полевая опись находок селища близ д. Челкасы.

12. *Каховский В.Ф., Смирнов А.П.* Памятники Средневековья Чувашского Поволжья // Городище Хулаш и памятники Средневековья Чувашского Поволжья. Чебоксары: ЧНИИ, 1972. С. 115—166.

13. *Кокорина Н.А.* Керамика Волжской Булгарии второй половины XI — начала XV в. Казань: Институт истории АН РТ, 2002. 383 с.

14. *Краснов С.А.* Этническая карта Чувашии периода Золотой Орды (XIII—XV вв.) (по археологическим данным) // Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона: материалы Межрегион. науч. конф. (к 25-летию Музея археологии и этнографии ЦЭИ УНЦ РАН). Уфа: Центр этнологич. исследований УНЦ РАН, 2001. С. 53—57.

15. *Краснов Ю.А.* Проблема происхождения чувашского народа в свете археологических данных // Советская археология. 1974. № 3. С. 112—124.

16. *Краснов Ю.А., Каховский В.Ф.* Средневековые Чебоксары: материалы Чебоксарской экспедиции 1969—1973 гг. М.: Наука, 1978. 192 с.

17. *Кучкин В.А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в XI—XIV вв. М.: Наука, 1984. 83 с.

18. *Макаров Л.Д.* Древнерусское население Прикамья в X—XV вв.: учеб. пособие. Ижевск: Удмурт. ун-т, 2001. 140 с.

19. *Михеев А.В., Михеева А.И.* Носельское III селище по результатам исследований 2008 г. // Поволжская археология. 2016. № 1 (15). С. 169—181.

20. *Михеева А.И.* Керамика поселенческих памятников Марийского Поволжья XIII—XV вв. // Влияние природной среды на развитие древних сообществ (IV Халиковские чтения): материалы науч. конф., посвященной 50-летию Марийской археологической экспедиции (Юрино, 5—10 августа 2006 г.). Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2007. С. 311—324.

21. *Мясников Н.С., Березина Н.С.* Исследование средневекового Утюжского поселения в Среднем Посурье в 2011—2012 годах // Чувашская археология. Чебоксары: ЧГИГН, 2015. Вып. 2. С. 97—110.

22. *Мясников Н.С., Березина Н.С.* Некоторые узловые проблемы средневековой истории чувашей и казанских татар и данные археологии // Чуваши и татары — ветви одного древа: материалы Всерос. научно-практич. конф. (Чебоксары, Казань, 7—8 октября 2021 г.). Казань; Чебоксары: Новое время, 2021. С. 46—74.

23. *Мясников Н.С., Грибов Н.Н.* Большеянгильдинское поселение XIV—XV вв. в Чувашско-Марийском Поволжье (по материалам раскопок В.Ф. Каховского и А.П. Смирнова 1960—1961 гг.) // Новгород земли Низовской. М.: ИА РАН, 2024. С. 133—155.

24. *Мясников Н.С., Михайлов Е.П., Галимова М.Ш.* Новые археологические памятники Чувашского Поволжья (по материалам разведок 2015 г.) // Чувашская археология. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. Вып. 3. С. 364—390.

25. *Мясников Н.С., Яковлева А.В.* Кирегасьский (Янмурзинский) грунтовый могильник «Пӑлаху» (к вопросу об этнокультурной ситуации в Чувашском Поволжье во второй половине XIV — начале XV в.) // Чуваши и марийцы — соседи по «общему дому»: материалы Межрегион. научно-практич. конф. (Большой Сундырь, Кулаково, 17 мая 2019 г.) / сост. и отв. ред. Г.А. Николаев; ЧГИГН, МарНИИЯЛИ. Чебоксары: ЧГИГН, 2019. С. 94—116.

26. *Никитин В.В.* Археологическая карта Республики Марий Эл. Йошкар-Ола: МПИК, 2009. 416 с.

27. *Никитин В.В.* Юльяльский могильник XIV — начала XV веков // Археология и этнография Марийского края. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 1992. Вып. 21. Средневековые древности Волго-Камья. С. 156—164.

28. *Никитина Т.Б., Михеева А.И.* Аламнер: миф и реальность: Важнангерское (Малосундырское) городище и его округа. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2006. 196 с.

29. *Перескоков М.Л.* Культурно-хронологический горизонт Тураево-Кудаш: теоретический аспект // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда. Казань: Отечество, 2014. Т. I. С. 378—381.

30. *Руденко К.А.* Культурно-хронологический аспект бытования славяноидной керамики в XIII—XIV вв. в Булгарской области Золотой Орды (по материалам Лаишевского селища) // Поволжская археология. 2019. № 2 (29). С. 96—113.

31. *Семенов С.А., Федулов М.И.* Чувашское Поволжье в эпоху Золотой Орды // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. СПб.; М.; Великий Новгород: ИИМК РАН, 2011. Т. 2. С. 184.

32. *Смирнов А.П., Каховский В.Ф.* Булгарское селище близ деревни Большое Янгильдино в Чувашской АССР // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары: ЧНИИ, 1964. Вып. 25. Археологические работы в Чувашской АССР в 1958—1961 годах. С. 223—263.

33. *Фахрутдинов Р.Г.* О степени заселенности булгарами территории современной Чувашской АССР // Археология и этнография Татарии. Казань: ИЯЛИ КФАН СССР, 1971. Вып. 1. Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. С. 175—201.

34. *Федулов М.И.* Козловский комплекс памятников: предварительные итоги изучения // Актуальные вопросы археологии, этнографии и истории (к 30-летию основания кафедры археологии, этнографии и региональной истории): материалы Всерос. науч. конф. (Чебоксары, 12 ноября 2019 г.). Чебоксары: Среда, 2019. С. 104—113.

35. *Федулов М.И.* О локализации удела князя Бориса Константиновича в Нижнем Присурье // Проблемы высшего образования и современные тенденции социогуманитарного знания (VIII Арсентьевские чтения): материалы Всерос. науч. конф. с междунар. участием (Чебоксары, 17—18 дек. 2019 г.). Чебоксары: Среда, 2020. С. 203—207.

36. *Федулов М.И.* Сельская округа города Курмыш в XIV—XV вв. (по материалам памятников правобережья р. Сура) // Новгород земли Низовской. М.: ИА РАН, 2024. С. 108—120.

37. *Хлебникова Т.А.* Археологические памятники XIII—XV вв. в Горномарийском районе Марийской АССР // Происхождение марийского народа: материалы науч. сессии, проведенной Марийским НИИЯЛИ (23—25 декабря 1965 г.). Йошкар-Ола: Марийск. кн. изд-во, 1967. С. 85—92.

38. *Хузин Ф.Ш.* О некоторых проблемах булгарской археологии в аспекте этногенеза чувашского народа // Волжская Болгария (Булгария): этнокультурная ситуация и общественное развитие: материалы науч. семинара (Чебоксары, 13 апреля 2011 г.). Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 37—45.

39. *Шитов В.Н.* Расселение древней мордвы (по материалам погребальных памятников) // Финно-угорский мир: история и современность: материалы II Всерос. науч. конф. финно-угроведов (секции исторических и педагогических наук). Саранск: Красный Октябрь, 2000. С. 52—60.

40. *Яблонский Л.Т.* Культурно-хронологические горизонты и проблема формирования раннесарматской культуры // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: история, регионоведение, международные отношения. 2015. № 5 (35). С. 17—24.

41. *Яковлева А.В.* Керамический комплекс Сюрбей-Токаевского селища второй половины XIV — начала XV в. (по материалам раскопок 2016 г.) // Юность большой Волги: сб. статей лауреатов XIX Межрегион. конференции-фестиваля науч. творчества учащейся молодежи. Чебоксары: ЦМИ, 2017. С. 150—158.

N.S. Myasnikov

THE ALLOCATION OF MONUMENTS OF BOLSHEYANGILDINSKY CULTURAL AND CHRONOLOGICAL HORIZON ON THE RUSSIAN-HORDE BORDERLAND

Abstract. The article deals with the sites of the second half of the XIV — early XV centuries located in Sura region and further to the east within the adjacent territories of Chuvashia, Mari El, Nizhny Novgorod region. The central antiquities of the region are the Bolshoye Yangildino settlement, the Alamner settlement, the Kurmysh-4 settlement and others. The paper emphasizes the main markers and gives the reasons for combining the sites into a single cultural and chronological horizon thus proposing to be called «Bolshoe Yangildino». A historical and cultural reconstruction of the events explaining the existence of the horizon based on written sources has been presented.

Keywords: Russian-Horde borderland, Chuvash-Marian Volga region, Lower Sura region, cultural and chronological horizon, Bolshoye Yangildino, Kurmysh, Alamner.

УДК 93/94(271.2)

В.В. Тимофеев, Ю.Б. Довыденко

АРХИЕПИСКОП КАЗАНСКИЙ И СВИЯЖСКИЙ ГЕРМАН И ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ НЕРУССКИХ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

Аннотация. Деятельность архиепископа Казанского и Свияжского Германа по христианскому просвещению нерусских народов Поволжья проходила в условиях послевоенной интеграции бывшего Казанского ханства в состав Московского царства. В рамках новоучрежденной Казанской и Свияжской архиепископии владыка Герман, как ученик и последователь архиепископа Гурия Казанского, проводил церковную линию, намеченную митрополитом Макарием, на увеличение христианской паствы через ненасильственное крещение, проповедь и просвещение.

Ключевые слова: архиепископ Казанский и Свияжский Герман, история христианизации, христианское просвещение, народы Поволжья.

Христианское просвещение нерусских народов Поволжья было процессом, безусловно, длительным, в оценках некоторых современных исследователей — неоднозначным большей частью потому, что христианство в форме православной веры пришло в XVI в. на территории, населенные мусульманскими и языческими народами, но при этом не будем забывать, что они имели длительную историю взаимодействия как с русским этносом, так и с православной верой. Православие пришло в Среднее Поволжье раньше военной мощи единого Русского государства и вовсе не являлось политическим инструментом монархии в деле политического подчинения и тем более национально-культурной или религиозной ассимиляции нерусского населения Поволжья. В современных условиях именно такое понимание начала православной проповеди и православного просвещения среди нерусских народов Поволжья чрезвычайно актуально, так как дает понимание интеграционному потенциалу православия, которое в немалой степени содействовало формированию православной самоидентификации большинства современных народов региона (чувашей, мордвы, марийцев, кряшен), при этом сформировало и модель неконфликтного взаимодействия с мусульманским населением, в первую очередь с казанскими татарами.

В настоящей статье мы ставим целью показать роль архиепископа Казанского и Свияжского Германа (в миру «Григорий Федоров сын Садырев Полев») в выработке и функционировании той модели взаимодействия между православием и нерусскими народами Поволжья, которую мы называем «христианским просвещением», которое подразумевает не только христианизацию населения, но и распространение грамотности, а также культурно-цивилизационных знаний и навыков, связанных с христианской цивилизацией. При этом основной задачей является рассмотреть первоначальный этап этого процесса, связанный с деятельностью архиепископа Казанского и Свияжского Германа.

Завоевание Казанского ханства и его присоединение к вотчине Московского царя Ивана IV имело важнейшее значение для всего Русского государства. Данные территории становились восточным форпостом и православной веры. Это отчетливо осознавалось уже в самом начале «Казанского похода»,

о чем свидетельствует переписка митрополита Макария и царя Ивана IV. Так, в послании митрополита Макария царю от 13 июля 1552 г., полученном Иваном IV в Муроме, значительное внимание уделяется как политическим, так и духовным аспектам Казанского похода, при этом политические задачи формулируются, основываясь на положениях христианской догматики и через призму защиты христиан и христианской веры [8, с. 193].

На этапе активной войны никакой христианской миссии среди местного населения не велось. Но при этом его переход под власть русского царя рассматривался как проявление благодати Божией над «погаными». Показателен в этом отношении эпизод встречи царя Ивана IV с «горными людьми» у р. Свияги, когда «горних людей государь ести звал да удоволив их и словом пожаловал, вины им отдал и отпустил в Свиазъской город, а велел на реках мосты мостить и тесные места чистити по дорозе; они тако учиниша, на всех реках мосты мостили» [8, с. 200]. Во время похода на Казань такие эпизоды, когда царь принимал у себя «горных людей», прощал их, устраивал им пиры, а они обещали царю служить, случались неоднократно [8, с. 200]. В 1552 г. возле стана на р. Бее царя встречали 3 полка, пришедшие со Свияги. Среди русской аристократии и детей боярских, составлявших первые два полка, были «в третием полку многие горние люди, князи и мырзы и казакы и Черемиса и Чуваша. <...> И горних людей такоже привечает, ести зовет, и множество у государя ядяху в шатрах и по полем, дети боярские и горние люди» [8, с. 200, 201].

Православные церкви строились для духовных нужд прежде всего войска и гарнизонов, в первую очередь гарнизона Свияжска. Ко времени прибытия Ивана IV в Свияжск в городе уже была действующая церковь Рождества Богородицы, в которой хранились две святыни — икона Богородицы и чудотворный образ преподобного Сергия Радонежского, при этом летопись называет Свияжск «новопросвещенным местом» [8, с. 201]. Совершенно очевидно, что терминология летописи фиксирует изменение конфессионального статуса Свияжска и окрестностей — в 1552 г. это уже не «поганство», а «новопросвещенное место». Более того, еще прежде прибытия Ивана IV в Свияжск летопись прямо свидетельствует о большом влиянии свияжских церквей на прилежащую округу. Не будем забывать, что русские твердо закрепились в Свияжске только весной 1552 г., но там началась эпидемия не вполне понятной болезни, которая продолжалась до лета того же года. Перед прибытием государя Ивана IV в Свияжск инспектировал протоиерей московского Архангельского собора о. Тимофей. В его сообщении царю в рамках нашего исследования важно то, что борьба с эпидемией неизвестной нам болезни была возглавлена духовенством, которое в стиле своего времени боролось с ней усиленной молитвой и крестными ходами. И эпидемия прекратилась, о чем и сообщил царю протоиерей Тимофей (Архангельский) [8, с. 192]. Помимо того, мы видим, что уже в 1552 г. в Свияжске было многочисленное духовенство («с тутошними пребывающими священницы»), причем было несколько церквей («храме Рожества Причитыа и в инех храмех»), были многие духовные лица («с тутошними пребывающими священницы и святя воды») [8, с. 201—202].

В литературе часто обсуждается вопрос о целенаправленной политике Ивана IV по русификации поволжских народов и их насильственному переводу в

православие. Однако исторические источники нередко свидетельствуют о другом. Патриаршая (Никоновская) летопись прямо говорит, что Иван IV предлагал Казани сдаться ему при сохранении всех ее прежних порядков, при этом царь руководствовался, по словам летописи, именно христианскими заповедями о непролитии крови [8, с. 201].

После окончания боевых действий соборная церковь Казани во имя Благовещения Богородицы была освящена уже 6 октября 1552 г., при этом в освящении храма принимал участие Свияжский протоиерей Афанасий [8, с. 221]. Несмотря на все эти шаги по христианской интеграции Казани, не следует преувеличивать масштабов этой интеграции на раннем этапе после завоевания Казанского ханства. Война против Казанского ханства не носила выраженного религиозного характера, не была своеобразным «крестовым походом», поэтому против Ядыгар-Мухаммеда вместе с православными плечом к плечу за казанский престол сражались и татары-мусульмане, возглавляемые Шахом-Али, и язычники-черемисы, и язычники-чуваши. Кстати, следует сказать, что после присоединения Казани к Москве переход татарской аристократии на службу Ивану IV и принятие православия стали обычными явлениями. Так, бывший казанский хан Утемиш-Гирей был крещен в Москве 8 января 1553 г. с именем Александр [8, с. 229], а бывший хан Ядыгар-Мухаммед, перешедший в октябре 1552 г. на службу к русскому царю, крестился 26 февраля 1553 г. с именем Семион [8, с. 229—230].

Можно сказать, что дело распространения православия в Казанском крае проводилось постепенно и включало в себя одновременно как переход татарской аристократии в православие, так и проповедь православной веры среди непривилегированного населения как Нагорной, так и Луговой стороны.

Важнейшую роль в этом процессе сыграла деятельность святителя Казанского Гурия (Руготина), архимандрита Германа (позднее — также Казанского и Свияжского архиепископа) и архимандрита Варсонофия (позднее — епископа Тверского). Избрание игумена Троицкого Селижарова монастыря Гурия на степень архиепископа Казанского произошло по жребию в Успенском соборе Московского кремля, а 3 февраля 1555 г. в присутствии 76 духовных лиц он был возведен митрополитом Макарием на архиепископскую степень. Епархиальные границы соборно новоучрежденной епархии включали в себя Царство Казанское и его окрестные улусы, град Свияжск с Горной стороной, Василь-город, всю Вятскую землю, а в иерархическом положении казанскому архиерею дано было второе место между архиепископами с титулом Казанского и Свияжского [3, с. 11—12]. На содержание архиепископа Казанского и всех казанских церквей царь определил давать десятую долю из доходов Казанской земли [3, с. 63]. Архимандриту Варсонофию было благословлено проповедовать в Казани и на Луговой стороне, а в ведение архимандрита Германа перешла вся Горная сторона. Такое разделение повторяло установленную Иваном IV еще в 1552 г. административную подчиненность Горной стороны Свияжску, а Луговой стороны — Казани [8, с. 222].

Владыка Герман (в миру — Григорий) был потомком «волоколамского вотчинника Федора Садыря Ивановича Гаврилова-Полева, во иноцех (с 1531 г.) Филофея, старца и казначея Иосифова Волоколамского монастыря (умер после 1556 г.)», и его связь с родом смоленских князей Поле-

вых неочевидна [6, с. 31]. Он принял иноческий постриг с именем Германа в Иосифо-Волоколамском монастыре, где под руководством св. Гурия длительное время занимался переписыванием книг, в частности, сохранились переписанные его рукой Евангелие, Богородичник и Псалтырь [7, с. 24, 27]. Князь Андрей Курбский сообщал, что владыка Герман был знаком с выдающимся философом, богословом, филологом и писателем своего времени — старцем Максимом Греком. О владыке Германе князь А. Курбский писал: «Священных писаний последователь и ревнитель по Бозе, и в трудах духовных мног; к тому и Максима Философа мало нечто отчасти учения причастен был» [9, с. 162]. Г.З. Елисеев считал, что «знакомство св. Германа с Максимом началось с собора на Матфея Бакшина в Москве 1554 г., на котором присутствовал св. Герман и на который приглашен был Грозным и преподоб. Максим» [3, с. 76].

В январе 1555 г. Герман был назначен Свияжским архимандритом с правом первенства перед всеми архимандритами Казанской епархии, при этом монастырь в Свияжске еще не был построен. Именно этот монастырь и должен был стать центром христианского просвещения жителей Нагорной стороны. Именно при архимандрите Германе были построены первые каменные храмы — Успенская и Никольская церкви с трапезной и колокольней, а также деревянные братские кельи и службы [5, с. 11—12]. От Ивана IV архимандриту Герману было назначено большое ежегодное жалование [1, с. 261]. Это открывало возможность настоятелю Герману и братии монастыря не только создать твердую материальную основу для иноческой жизни, но и проводить широкую благотворительность, как и христианскую проповедь. Монастырь вскоре стал центром православной духовной жизни Нагорной стороны — сюда приходили окрестные жители как за духовной, так и за материальной поддержкой, но главной задачей для монастыря была проповедь православия и христианское просвещение [3, с. 38—39].

В приговоре, данном в мае 1555 г. архиепископу Гурию от царя Ивана IV и митрополита Макария, говорилось о необходимости проведения постоянной проповеди: «И во граде Казани вся творити, якоже преди писано в Свияжском граде; и соборовати в церкви в недельный день, и поучения простирати народу после молебнов по всем градом, во граде ж Казани поучати народы по вся воскресения» [1, с. 259]. Особые указания касались пастырской и проповеднической практики среди новокрещеного и некрещеного населения: «А новокрещеных всегда поучати страху Божию, и к себе приучати, и кормити, и поити, и жаловати, и беречи во всем, да и протчии видя неверии таковое благочестие и бережение и жалование новопросвещенным, поревнуют христьянскому праведному закону и просветятся святым крещением, да вкупе с нами прославят Отца и Сына и Святого Духа» [1, с. 259].

Как видим, царь Иван IV и митрополит Макарий указывают, что поучение и проповедь среди местного населения следует сочетать с благотворительностью и добрым отношением, что, по их мысли, должно было привлечь к христианству и некрещеное население. Ни о каком религиозном насилии в этом документе речи не шло. В памяти архиепископу Гурию Казанскому и Свияжскому, данной ему в том же мае 1555 г., прямо говорится о запрете насильственного крещения: «И всякими обычаи, как можно, так

Архиепископу Татар к себе приучати и приводити их любовью на крещение, а страхом их ко крещению никак не приводити» [1, с. 260]. В той же «памяти Архиепископу» указано о необходимости укрепления новокрещеных в вере через обучение, доброе и благотворительное к ним отношение: «А которые Татаровя похотят креститись своею волею, а не от неволи, и ему тех велети крестити, и лутчих держати у себя в епископье и поучати всему крестьянскому закону, и покоити их как мочно, а иных роздавати крестити по монастырем; а как новокрещены из-под научения выдут, и архиепископу их звати к себе ясти почасту, и поити их у себя за столы квасы, а после стола посылати их поити медом на загородской двор» [1, с. 259]. Архиепископу Казанскому и Свияжскому было предписано вести проповедь среди челобитчиков («которые Татаровя учнут к нему приходити челом ударити, и ему их велети кормити и поити у себя на дворе квасом же, а медом их поити на загородском дворе; кротостию с ними говорити и приводити их к крестьянскому закону, и разговаривая с ними тихо со умилением, а жестокостию с ними не говорити» [1, с. 260]), опальных, более того, о всех татарах, совершивших незначительные преступления и подлежащих наказанию, наместникам и воеводам предписывалось сообщать архиепископу, «и архиепископу тех от вины отпрашивати, хоти ему от них и челобитья не будет» [1, с. 260]. Очевидно, что обязанность православного духовенства «печаловаться» о людях «опальных» распространялась и на некрещеное население.

Официальная синодальная точка зрения на деятельность святителя Германа выглядит следующим образом: «Царь Московский озаботился распространить свет истинной веры Христовой в покоренной стране между магометанами и язычниками-инородцами. В Казани была учреждена архиепископская кафедра, на которую впервые был возведен святитель Гурий, бывший прежде игуменом в Волоколамском монастыре. Святителю Гурию было поручено устроить обитель в городе Свияжске. Настоятелем для сей обители, по указанию Гурия, был назначен святый Герман, прибывший вместе с Гурием в 1555 г. в город Свияжск... Особенно ревностно заботился Герман о распространении истинной веры Христовой между магометанами и язычниками. Строгая и подвижническая жизнь святаго пастыря многих привлекала к нему. Одни приходили за советом, другие за благословением. Блаженный всех принимал с любовию, не делая различия между православными и неверующими, всем равно помогая, ко всем одинаково попечительно относясь. Такое обхождение святаго мужа сильно действовало на язычников, так что те стали принимать истинную веру Христову. Святый Герман щедро помогал всем, кто обращался к нему с просьбой о помощи» [4, с. 128—129].

О большом значении Свияжского Богородицкого монастыря свидетельствует грамота, выданная 26 апреля 1556 г. архиепископом Гурием архимандриту Герману с братиею с дозволением совершать в монастыре богослужение приходящим священноинокам и дьяконам с предоставлением ими ставленных и отпускных грамот не архиепископу, а лично архимандриту Герману, архиепископ также разрешал ему постригать в иночество и приходящее в монастырь белое духовенство [1, с. 269]. Более того, 8 июля 1556 г. Гурий также выдал Герману с братией жалованную грамоту, которая еще больше

укрепляла исключительное положение монастыря в составе епархии, так как не только монастырские иноки, но даже и священники, дьяконы и весь церковный причт, жившие в монастырских слободах и селах, изымались от суда архиепископских наместников и десятинников и освобождались от даней и пошлин, а венечные деньги должны были поступать в монастырскую казну «на ладан» [1, с. 270].

К 1568 г. за Свияжским Успенским Богородицким монастырем, по данным писцовых книг, числилось: сельцо (Исаково), 2 слободки (Медведева и другая на Бусурманском враге с мельницей), деревни: Малое Утяково, Качемирова, Юртова, Конбарова, Ниметова, Девлезерова, Новая под Вязовыми горами, 87 дворов (3 монастырских, 53 крестьянских, 27 беспашенных, 4 пустых), 83 человека, а также «пашни доброй земли 263 чети, перелогу 205 четей в поле, сена у пашен и с отхожим и с тем, что в городских лугах, 2460 копен, лесу пашенного 275 десятин, непашеного 25 десятин» [5, с. 13—14 (прим. 2)].

Архиепископ Гурий считал, что иноки в монастырях Казанской епархии должны заниматься обучением грамоте детей и христианской проповедью. Иван IV в письме от 5 апреля 1557 г. вполне одобрял деятельность казанского архиепископа в этом направлении: «Блага есть сия речь ваша, еже старцам дети обучати, и поганые в веру обращати, то есть долг всех вас; туне есть чернец ангелом подобный именоватися. Несть бо им сравнения ни подобия никоего ж де, а подобитися Апостолом... Учити же младенцы не только читати и писати, но читаемое право разумевати, и да могут и иные научити и бусарманы. О! боже; коль бы щастлива Русская земля была, коли бы владики старцы были яко преосвященный Макарий, и ты, и Дионилий толико о сем пеклися» [10, с. 242]. Именно таким деятельным церковным деятелем и был архимандрит Герман. Свияжский Богородицкий монастырь при архимандрите Германе, как пишет Г.З. Елисеев, «был, кажется, средоточным пунктом миссии, по крайней мере для иноверцев, населявших правый берег Волги. Это можно заключить из того, что: 1) здесь с давних времен существовала особенная крещальня для иноверцев; 2) хранились дела о новокрещенных» [3, с. 77 (прим. 41)].

Важную роль в просветительских трудах духовенства на новых землях играли книги. Архимандрит Герман собрал в монастырской библиотеке немалое число книг и рукописей, некоторые из них были переписаны им самим: из 152 книг монастырской библиотеки руке архимандрита Германа принадлежало 23 [5, с. 16 (прим. 1)]. Книги рассматривались в качестве «духовного оружия для победы над господствовавшим кругом магометанским и языческим иноверием и для утверждения св. веры» [5, с. 15]. Предполагается, что при монастыре действовала школа для обучения грамоте детей, а также, согласно майскому наказу 1555 г. архиепископу Гурию, при монастыре должны были находиться новокрещеные для обучения православию [5, с. 16—17].

После того, как 4 декабря 1563 г. скончался архиепископ Гурий, Московским собором 1564 г. новым архиепископом Казанским и Свияжским был избран архимандрит Герман, который был возведен в этот сан 12 марта 1564 г. Его просветительские труды в епархии были продолжены. В итоге в Казанском крае появился новый слой населения, которых в XVIII—XIX вв. назы-

вали «старокрещеными татарами и чувашами». Здесь надо отметить, что дело христианского просвещения в Поволжье неразрывно связывает между собой на этом поприще труды архиепископов Гурия и Германа, архимандрита Варсонофия, и сейчас уже невозможно сказать, кто из них и жителей каких конкретно сел крестил. Однако следует обратить внимание на то, что пустовавшие прежде архиепископские земли при владыке Германе оказались уже прочно заселены, причем немалую долю поселенцев составляли татары и чуваши. Как справедливо отмечает П.В. Знаменский, основываясь на Писцовой книге г. Казани и Казанского уезда 1567—1568 гг., «старые и новые архиепископские земли, прежде числившиеся пустошами, являются уже значительно населенными селами и деревнями, жители которых привлечены были на пустоши разными льготами и добрым житьем под покровительством Казанского святителя. В числе насельников архиепископских земель и дворов видим большую примесь инородцев, из 110 дворов — 32 двора татарских и 33 двора чуваш; все это были или новокрещеные, или будущие православные христиане. Таким образом, самое вотчинное владение архиерейского дома получало тогда значение миссионерское» [5, с. 18].

Важную роль в христианском просвещении нерусских народов Поволжья сыграли монастыри. При архиепископе Германе в 1566 г. возник один из заметных центров православного просвещения в Нагорной стороне — Троицкий мужской монастырь в г. Чебоксары, христианская миссия которого проходила среди чувашей и горных марийцев.

Подводя итог, следует сказать, что деятельность архиепископа Казанского и Свияжского Германа по христианскому просвещению нерусских народов Поволжья проходила в непростых условиях послевоенной интеграции территории бывшего Казанского ханства в состав Московского царства. В этот период предпринимались первые шаги по христианизации и православному просвещению нерусских народов края в рамках новоучрежденной Казанской и Свияжской архиепископии. И в этих условиях владыка Герман, как ученик и последователь архиепископа Гурия Казанского, проводил церковную линию, намеченную митрополитом Макарием, на увеличение христианской паствы через ненасильственное крещение, проповедь и просвещение.

Литература и источники

1. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею императорской Академии наук. СПб.: Тип. II отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1836. Т. 1. 1294—1598. 548 с.

2. [*Васильев П.П.*]. Герман, архиепископ Казанский // Энциклопедический словарь / изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб.: Типолит. И.А. Ефрона, 1893. Т. VIIIA: Германия — Го. С. 529.

3. *Елисеев Г.З.* Жизнеописание святителей: Гурия, Германа и Варсонофия, Казанских и Свияжских чудотворцов. Казань: Универ. тип., 1847. 94 с.

4. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского (репринт). Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2004. Т. III. Месяц ноябрь. С. 125—133.

5. [*Знаменский П.В.*]. Житие святителя Германа, второго архиепископа Казанского, всея России чудотворца. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1898. 40 с.

6. *Корсакова В.* Герман (архиепископ Казанский) // Русский биографический словарь / под ред. Н.М. Чулкова. М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Совко, 1916. Т. 5. Герберский — Гогенлоэ. С. 31—34.

7. Опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 г.: публикация Р.П. Дмитриевой // Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР; Государственный исторический музей; отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1991. С. 24—42.

8. Полное собрание русских летописей, изданное по Высочайшему повелению Императорскою Археографическою комиссиею. Т. 13. Первая половина. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1904. 303 с.

9. Сказания князя Курбского. СПб.: Тип. Экспедиции заготовления гос. бумаг, 1833. Ч. 1. История Иоанна Грозного. 316 с.

10. Список с своеручного письма царя Иоанна Васильевича к Гурию Архиепископу Казанскому // Продолжение древней российской вивлиофики. СПб.: Изд-во при Императ. Акад. наук, 1789. Ч. V. С. 242—244.

V.V. Timofeev, Y.B. Dovydenko

THE ARCHBISHOP GERMAN OF KAZAN AND SAVYAZHSK AND CHRISTIAN ENLIGHTENMENT OF NON-RUSSIAN PEOPLES IN THE VOLGA REGION

Abstract. The activity of Archbishop German of Kazan and Sviyazhsk for Christian enlightenment of non-Russian peoples in the Volga region took place in the conditions of post-war integration of the former Kazan Khanate into the Moscovy. Within the framework of the newly established Kazan and Sviyazhsk Archbishopric, the bishop German being the follower of Archbishop Guriy of Kazan pursued the church line outlined by Metropolitan Macarius, to increase the Christian flock through non-violent baptism, preaching and enlightenment.

Keywords: the Archbishop German of Kazan and Sviyazhsk, history of Christianisation, Christian enlightenment, peoples of the Volga region.

УДК 811.161(094)"15":81'04'38:114

О.А. Климкович

ПРОСТРАНСТВО В СТАРОБЕЛОРУССКИХ И СТАРОРУССКИХ ЗАВЕЩАНИЯХ XVI ВЕКА: СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ ИСТОРИКО-СТИЛИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. В статье анализируются средства репрезентации пространства, использующиеся в старобелорусских и старорусских завещаниях конца XVI в. Выявлены сходные и различные явления в употреблении лексики, обозначающей пространство, обстоятельственных сочетаний и придаточных предложений со значением места.

Ключевые слова: историческая стилистика, завещания, категория точности, пространственные характеристики.

Одним из направлений сопоставительной исторической стилистики является характеристика способов репрезентации отдельных текстовых категорий в текстах сходных жанров. Среди них важнейшей для деловой письменности выступает категория точности, которая репрезентируется как посредством точного указания на явления окружающего мира, так и посредством различных внутритекстовых способов (повторением информации, употреблением однородных членов предложения, использованием уточняющих и поясняющих конструкций).

Точность изображения внешнего мира в деловой письменности связана с подробными характеристиками упоминаемых в текстах субъектов и объектов. Среди них важную роль играют пространственные характеристики, которые вербализуются с помощью ряда лексико-морфологических и синтаксических средств. К первой группе относятся разнообразные топонимы, существительные, относительные прилагательные, глаголы и глагольные формы, наречия, которые определяют явления объективного или социального пространства. Ко второй группе относятся обстоятельства места, выраженные предложно-падежными сочетаниями, и придаточные обстоятельственные в сложных предложениях.

Объектом нашего исследования стали тексты 46 завещаний второй половины XVI в., созданные на территории белорусских и русских земель. Всего было рассмотрено 24 старобелорусских и 22 старорусских текста. Цель исследования — выявить сходства и различия в языковых средствах, которые репрезентируют характеристики пространства в ст.-бел. и ст.-рус. завещаниях второй половины XVI в.

Топонимы широко представлены как в ст.-бел., так и в ст.-рус. духовных завещаниях: **ст.-бел.** *Полоцк, Витебск, Могилев, Хотимль, Ранено, Бублева, Чорная грязь, Кичиница, Кичино* и др.; **ст.-рус.** *Вогнениково, Коскино, Бабина, Ершово, Тверь, Казань* и др.

В ст.-бел. и ст.-рус. духовных завещаниях второй половины XVI в. используются существительные, которые указывают на:

1) обобщенное пространство: **ст.-бел.** и **ст.-рус.** *свет, место, отчина/вотчина*; **ст.-бел.** *дедизна, именье*; **ст.-рус.** *вотчинка, угодье*;

2) границы: **ст.-бел.** *граница*, *обыход*, *копец* 'межавы знак у выглядзе насыпу' [4, с. 298]; в **ст.-рус.** отсутствуют отдельные лексемы, так как границы описываются формулами *что к тому изстарины потягло*, *куды коса и соха и топор ходили*, имеющими разные варианты: *...и со всем угодьем, что к той деревне исстари по тяглу, куды топор и коса ходила...* [3, с. 35];

3) части пространственных объектов: **ст.-бел.** и **ст.-рус.**: *половина*, *часть*; **ст.-бел.** *круг земли*; **ст.-рус.** *надел*, *треть*;

4) географические объекты: **ст.-бел.** и **ст.-рус.** *речка, река, озеро, болото, лес*; **ст.-бел.**: *озерко, холм, гора, мох, бор, ручай, ров, остров, дорога*; **ст.-рус.** *роща, луг*;

5) административные единицы, населенные пункты и их объекты: **ст.-бел.** и **ст.-рус.** *город, село, селищо/селище, деревня, турма/тюрьма*; **ст.-бел.** *повет, посад, воеводство, завулок, слободка, турма*; **ст.-рус.** *волость, уезд, сельцо, слобода, деревенька, починок, стан*;

6) религиозные и благотворительные учреждения, здания, их части: **ст.-бел.** и **ст.-рус.** *церковь, храм, монастырь*; **ст.-бел.** *капличка*; **ст.-рус.** *дом пречистыя Богородицы, престол, келья, богодельня*;

7) сельскохозяйственные угодья: **ст.-бел.** и **ст.-рус.** *пашня, земля*; **ст.-бел.** *сеножати, кгрунт (земля), гон бобровыи, пустовщина, сад, поженка*; **ст.-рус.** *землица, пустошь, пожня*;

8) хозяйства, здания, постройки: **ст.-бел.** и **ст.-рус.**: *дом, двор*; **ст.-бел.** *замок, гумнище, пляц* 'земля, незастроенная территория, площадь'; **ст.-рус.** *поместьице, полата.*

Активно используются относительные прилагательные, указывающие на место: **ст.-бел.** *витебскии, домовыи*; **ст.-рус.**: *церковныи, посельскии, буегородцкии, рожественскии, немецкии.*

Для указания пространственного расположения употребляются наречия места: **ст.-бел.** и **ст.-рус.** *там/тамо, тут*; **ст.-бел.** *уверх, униз, около*; **ст.-рус.** *здесь.*

Пространство может характеризоваться как статичное или динамичное. Статика передается с помощью глаголов и глагольных форм, обозначающих местоположение пространственных объектов. В **ст.-бел.** текстах это лексемы *лежати*, *стояти* и их формы: *на которая тая земъля* ***лежыт*** [5, с. 189], *поле свое Селезыневское,* ***лежачое*** *за острогомъ посаду Завитебъного* [5, с. 198]. В **ст.-рус.** используются глаголы *стояти*, *сидети*, *лежати* и их формы: *хлеб* ***стоячий*** *и земляной* [2, с. 251]; *а у сее духовной* ***сидел*** *отец мой духовной поп Иосиф Введеньской из Старици городка* [2, с. 258]; *а купчая на то село Савельева* ***лежит*** *у Анны у Андреевы жены у Тютчева* [2, с. 282].

Динамика в пространстве реализуется с помощью глаголов движения и их форм, глаголов перемещения в пространстве и их форм. В **ст.-бел.** *идти, обышодшы, положити, положоныи*: *тело мое* ***положити*** [5, с. 183]. В **ст.-рус.** духовных завещаниях используются формы глаголов *идти, положити, поставити*: *и те деньги ко мне не* ***шли****, а* ***шли*** *к Михалку* [2, с. 278]; ***идучи*** *на службу царя и государя великого* [2, с. 284]; *и они б меня* ***положили*** *у пречистыи в Осифове монастыре* [2, с. 250]; *да у своей же есми тещи Орины* ***поставил*** *сундучок брата моего Ивана за тое же печатью* [2, с. 251].

Для ст.-бел. текстов статика и динамика важна и при перечислении объектов собственности, которые определяются в оппозиции *рухомыи — нерухомыи*: *маетность мою всю, [речы]* ***[рухо]мые*** *и* ***нерухомые*** [5, с. 188]. В **ст.-бел.** текстах также используются формы лексем *вышеипомененыи, вышеименены, вышъменованыи, звышъпомененыи, вышеинаписало, вышеи поменил; нижеипомененыи, нижеиописаныи, нижеи на остатку описаныи*, с помощью которых указываются ранее или позже названные объекты собственности.

Важным средством репрезентации пространства в духовных завещаниях второй половины XVI в. являются предложно-падежные сочетания, выступающие в роли обстоятельств:

1) со значением места: **ст.-бел.** и **ст.-рус.** на/в + М. п.; **ст.-бел.**: у + М. п., над + Тв. п., при + М. п.: *положенья мети* ***при могилах*** *сыновъ своихъ,*

при Васильевом и Степаном [5, с. 197]; **ст.-рус.**: пред + Тв. п., у + Р. п.: *а **у** сее **духовные** сидел* [2, с. 281];

2) со значением направления движения: **ст.-бел.** и **ст.-рус.** ад/от + Р. п., в/на + В. п.; **ст.-бел.** по + В. п., через + В. п.; **ст.-рус.** из/с + Р. п., к + Д. п.: *шла **из** моей Федоровой **пашни*** [2, с. 257].

В духовных завещаниях используются придаточные со значением места: **ст.-бел.** и **ст.-рус.** придаточные с наречием *где*: *тогды имъ вольность заховую, **где** похочут ити и кому хотячи служить* [5, с. 209]; *...и **гдѣ** себѣ хотятъ, тамо идут жить* [1, с. 330].

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы:

1) разноуровневые средства репрезентации пространства стилистически значимы в ст.-бел. и ст.-рус. завещаниях второй половины XVI в., так как характеризуются распространением в исследованных текстах и представлены разнообразными лексическими, морфологическими и синтаксическими единицами;

2) сходство в употреблении таких средств в **ст.-бел.** и **ст.-рус.** текстах проявляется в использовании лексем *место, отчина/вотчина, часть, половина, река, речка, озеро, болото, лес, город, село, деревня, церковь, храм, монастырь, земля, пашня, дом, двор*; наречий места *там, тут*; глаголов *лежати, стояти, идти*; предложно-падежных сочетаний в/на + М. п.; в/на + В. п., придаточных со значением места, присоединяемых с помощью наречия *где*;

3) важнейшие различия проявляются в использовании лексем, обозначающих границы собственности в ст.-бел. текстах *границы, обыход, копец*, в употреблении в этом случае в ст.-рус. текстах описательных формул; наличии характерных только для ст.-бел. или только для ст.-рус. текстов лексических единиц (**ст.-бел.** *дедизна, именье, повет, посад, воеводство, пляц* и др., **ст.-рус.** *престол, келья, богадельня, волость, уезд, починок, стан* и др.), употреблении в ст.-бел. текстах лексем *рухомыи — нерухомыи*, характеризующих собственность, и ряда лексем, с помощью которых указываются ранее или позднее названные объекты: *вышеимененыи, нижеиописаныи* и др.

Литература

1. Акты российского государства: архивы московских монастырей и соборов XV — нач. XVII вв. / под ред. В.Д. Назарова. М.: Ладомир, 1998. 733 с.

2. Акты феодального землевладения и хозяйства XIV—XVI веков / под ред. С.В. Бахрушина. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1956. Ч. 2. 663 с.

3. Акты феодального землевладения и хозяйства XIV—XVI веков / под ред. С.В. Бахрушина. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. Ч. 2. 446 с.

4. Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 15. Катъ — коречный / пад рэд. А.М. Булыка. Мінск: Беларуская навука, 1996. 311 с.

5. Тастаменты шляхты і мяшчан Беларусі другой паловы XVI ст. (з актавых кніг Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі) / склад. : А.Ф. Аляксандрава, В.У. Бабкова, І.М. Бобер; Нац. гіст. архіў Беларусі. Мінск: Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 2012. 736 с.

O.A. Klimkovich

SPACE IN OLD BELARUSIAN AND OLD RUSSIAN TESTAMENTS OF THE XVI CENTURY: COMPARATIVE HISTORICAL AND STYLISTIC ASPECT

Abstract. The article analyzes the means of space representation used in Old Belarusian and Old Russian wills of the end of the XVI century. Similar and different phenomena in the use of lexis denoting space, circumstantial combinations and adjectival sentences with the meaning of place have been revealed.

Keywords: historical stylistics, wills, category of accuracy, spatial characteristics.

УДК 93/94

И.В. Торопицын

АСТРАХАНСКИЕ ЮРТОВСКИЕ ТАТАРЫ И РУССКОЕ НАСЕЛЕНИЕ: ВЫСТРАИВАНИЕ ОТНОШЕНИЙ В РАМКАХ ЕДИНОГО ГОСУДАРСТВА (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVI — XVIII ВЕКА)

Аннотация. После присоединения Нижнего Поволжья к Московскому государству население прежнего Астраханского ханства стало частью нового для себя государства. После непродолжительного периода конфронтации, вызванного сменой политической ориентации московского ставленника в Астрахани хана Дербыша Али, местные тюркские жители достаточно быстро наладили коммуникацию с русским населением, которое переняло у них многие новые формы хозяйственной жизни, свойственной для экономического уклада низовьев Волги. В свою очередь местные татары были включены русской администрацией в систему внутренних и внешних связей страны, что вылилось в их активном привлечении к различным службам, которые татары выполняли вместе со стрельцами и другими служилыми людьми. Тесные хозяйственные и служебные связи русского и татарского населения способствовали сближению двух народов, завязыванию дружественных отношений, что особенно сильно проявлялось в период социальных катаклизмов и различных бедствий, охватывавших Нижнее Поволжье.

Ключевые слова: Астрахань, русское население, татары, рыбный промысел, военная служба, восстания, XVI—XVIII вв.

В середине XVI в. Московское государство осуществило успешную кампанию по присоединению Нижнего Поволжья, в результате которой в состав страны была включена обширная территория, населенная местным тюркским народом, традиционно именуемым в источниках как астраханские татары.

В 1554 г. к царским воеводам, взявшим практически без боя столицу ханства Астрахань (Хаджи-Тархан), после бегства хана Ямгурчея и его сторонников прибыла делегация его бывших подданных во главе с князем Ираклешем. По подсчетам И.В. Зайцева, в Астрахань вернулось около 10,5 тыс. местных жителей [14, с. 158—159]. Этими же цифрами оперирует и С.М. Соловьев, сообщающий, что после завоевания Астрахани «во всех улусах нашлось князей и мурз 500 человек да черных людей 7000; после еще перехватали по дорогам беглецов и привели в Астрахань 3000 человек» [26, с. 469].

Местному населению русскими воеводами был представлен новый правитель в лице хана Дербыша Али, которого жители приняли достаточно лояльно. Об этом говорит тот факт, что в 1555 г. астраханские татары, принесшие присягу на верность русскому царю, сражались вместе с русским гарнизоном, оставленным в Астрахани царскими воеводами, против крымско-ногайского войска, которое привел свергнутый с астраханского престола хан Ямгурчей. Крымцы и ногайцы приступали к Астрахани, а «Дербыш царь и все асторанцы, наряд на городе исправя и казаков с пищалми царя и великого князя приготовя, с ними билися, и побили у города многих из пушек ис пищалей, и прогнали их» [17, с. 24].

Несмотря на самоотверженную защиту Астрахани, проявленную как русским гарнизоном, так и местными жителями, хан Дербыш Али решил сделать ставку на союз с Крымом и в том же году совершил внутриполитический переворот. Находившийся в то время в Астрахани царский посол

Леонтий Мансуров писал в Москву, что «Дербыш царь изменил, и тех князей, кои сложилися прямо служити царю и великому князю, Бегулу с товарыщи, побили» [17, с. 50]. Из этого следует, что не все астраханцы поддержали планы хана Дербыша Али на союз с Крымом. Часть из них во главе с «князем» Бегулом не собиралась изменять присяге, данной русскому царю. Поэтому Дербыш Али расправился с ними.

В 1556 г. русским войскам пришлось заново восстанавливать власть Московского государства в Нижнем Поволжье. Изменивший Ивану IV Грозному Дербыш Али, лишившись союзников в лице ногайцев и утратив военную помощь, присланную из Крыма, бежал под покровительство Турции в Азов. «Черные люди астраханцы начали после этого приходить к головам, — пишет С.М. Соловьев, — присягать и бить челом, чтоб государь пожаловал, велел жить по старому у Астрахани и дань давать, казнить бы их не велел: они люди черные, водил их царь и князья неволею; много астраханцев развели также ногаи в то время, как те бегали от русского войска» [26, с. 472—473].

Москва уважила просьбы местного татарского населения и не стала проводить репрессий. Более того, делалось все, чтобы вернуть на прежнее место жительства тюркских подданных. В этом контексте большая работа проводилась с представителями Ногайской орды, где в период присоединения Нижнего Поволжья к Московскому государству укрылась значительная часть жителей прежнего Астраханского ханства. В наказах русским послам включались пункты, призывавшие склонять ногайских мурз к добровольной выдаче астраханских татар. Так, в 1557 г. послу Мокею Лачинову приказано было говорить ногайскому мурзе Али: «А дружбе вашей знамя то: которые астараханские люди черные ныне у вас в руках, и вы б тем людем волю дали, которые похотят жити у Астарахани, и те б жили у Астрахани, а которые похотят жити у вас в улусех, и те б жили у вас, чтоб людем всем воля была» [22, с. 239]. В случае, если мурза Али станет требовать вывода воеводы И.С. Черемисинова и русских людей из Астрахани, то посол М. Лачинов должен был сообщить ему: «А вам велел государь наш говорити, чтоб астараханским людем черным всем дали волю жити у Астарахани. А государь наш хочет их жаловати и беречи» [22, с. 241].

Усилия русских дипломатов в переговорах с ногайской знатью, очевидно, возымели свое действие. В августе 1557 г. из Казани воевода С.И. Микулинский прислал в Москву грамоту от Елизара Мальцева, направленного послом в Ногайскую орду к мурзе Юнусу, в которой сообщалось, что «Астраханские, государь, люди пошли все жити в Астрахани. Юнус их отпустил без зацепки, а иные при нас пошли, взяла их нужа великая. В Нагаех люди голодни многие, хотят ити жити в Астрахань, чтоб деи нас государь велел примать. А люди, государь, хотят ити жити добрые того для, что неустройство великое» [22, с. 248].

После окончательного утверждения русской власти в Нижневолжском крае царские воеводы старались придерживаться миролюбивой политики в отношении татарского населения. Они отказывали ногайцам в притязаниях на земли к западу от р. Бузан (рукав Волги) на том основании, что эта территория принадлежала астраханским татарам. Требования ногайского бия Исмаила о высылке из Астрахани враждебных ему представителей местной татарской

знати в Москве игнорировали. Царь Иван IV Грозный отмечал в переписке с ногайским бием Исмаилом в 1562 г., что не может выслать из Астрахани враждебных ему «князей», под которыми подразумевал астраханских мурз, объясняя это соображениями внешней политики. «Этих князей скоро нам вывести нельзя потому, — указывал русский царь, — как взяли мы Астрахань, то астраханским князьям свое жалованное слово молвили, чтоб они от нас разводу и убийства не боялись. Так чтоб в других землях не стали говорить: вера вере недруг и для того христианский государь мусульман изводит» [26, с. 474].

Во второй половине XVI в. политика царской власти в Нижнем Поволжье была направлена на постепенную интеграцию местного тюркского населения в орбиту государственной жизни. Во второй половине XVI в. оно было представлено двумя основными категориями: ясашным и служилым населением. Первые несли повинности, а вторые выполняли служебные функции. За астраханскими татарами были сохранены земельные угодья. Их владения имелись по обеим сторонам Волги и простирались на восток от нее до р. Бузан, служившей границей с территорией кочевий Ногайской орды. Астраханским татарам была предоставлена свобода вероисповедания. Наряду с другими подданными они были обязаны вносить подати в казну и выполнять определенные повинности [27].

Однако нахождение в составе Московского государства устраивало далеко не всех тюркских жителей Нижнего Поволжья. Во время крымско-турецкого похода на Астрахань в 1569 г. астраханские татары оказывали этому войску активную помощь. В целом события 1569 г. следует признать одним из крупных выступлений астраханских татар против власти Русского государства, выразившимся в поддержке вооруженного крымско-турецкого вторжения в Нижнее Поволжье и последующей эмиграции за границу части его активных участников [27, с. 248—249]. По всей видимости, после этого часть астраханских мурз была выселена царскими властями в другие регионы страны. По крайней мере, к началу 1570-х гг. относится упоминание о землевладении астраханских татар в Новгородской земле [24, с. 191—199, 247—292].

Оставшееся в Нижнем Поволжье тюркское население продолжило нести службу Московскому государству, участвуя в том числе и в военных предприятиях, инициированных Москвой [15, с. 322; 16, с. 114, 126; 25, с. 291, 294]. При этом в русскую армию вызывались из Астрахани именно служилые люди из числа астраханских татар, оставшихся на своих землях после разгрома основных сил Астраханского ханства московскими войсками в результате кампаний 1554 и 1556 гг., которые участвовали в походах вместе с другими подданными русского царя.

Ввиду постепенного истощения военного потенциала астраханских татар, с начала 1580-х гг. царские власти приступают к проведению целенаправленной политики по формированию на базе астраханского татарского населения новой категории служилых татар за счет присоединения к ним «товарищев» из ногайских улусов. Эти группы тюркского населения объединялись в отряды — табуны во главе с табунными головами. В дальнейшем на царскую службу переходили и мурзы со своими улусами [28, с. 22—23].

Основным местом расселения астраханских юртовских татар были предместья Астрахани. Юртовцы находились в подчинении у астраханских воевод,

которые широко привлекали их наряду со стрельцами к выполнению различных поручений. Следует подчеркнуть, что если ранее астраханские татары вызывались в царское войско в качестве самостоятельной силы и объединялись в составе какого-либо полка с ногайцами, то уже астраханские юртовские татары направлялись на службу преимущественно вместе с астраханскими стрельцами [29; 32].

Безусловно, важную роль в адаптации юртовцев к жизни внутри Московского государства играла и религиозная политика, проводимая Москвой в отношении населения, исповедовавшего ислам. Государство всячески поощряло переход иноверцев в православие. И эта политика находила отклик у юртовских татар. Как отмечает А.Я. Дегтярев, в конце XVI — начале XVII в. в Новгородскую пятину были испомещены несколько партий новокрещен. «В 1606 г. в новгородских пятинах получили земли сразу 250 новокрещен», — пишет он. Анализируя их состав, А.Я. Дегтярев указывает, что у некоторых из новокрещен отмечено происхождение, среди которых оказались четверо астраханских юртовских татар. «Причем если бы этого не отметили в десятине, — пишет он, — их невозможно было бы выделить по переписным книгам из массы русских феодалов, так как они имели не только христианские имена, но и фамилии...» [13, с. 285].

В этой связи весьма интересен список юртовских татар, представленных в 1615 г. к получению жалованья за успешные боевые действия под началом князя Б.М. Лыкова против атамана З. Заруцкого, который командовал поляками и литовцами, а также другими «ворами». Среди 44 юртовцев наряду с характерными тюркскими именами и фамилиями были указаны: Баймет Богданов, Иван Кулушев, Иван Иванов сын Кулушев, Сенчалей Иванов, Сенчалей Васильев, Маркаш Иванов, Кулай Иванов, а ряд лиц имел вполне русские имена и фамилии: Корнила Левонтьев, Иван Юрьев, Филипп Иванов, Парфен Кирилов и др. [23, стб. 776—777].

Как свидетельствуют документы Астраханской приказной палаты, в XVII в. переход астраханских татар в христианство продолжал иметь место. В 1614 г. воеводам «била челом о крещенье» жена юртовского татарина Екатерина [3, л. 1]. В 1621 г. перешел в православие юртовский татарин Ромазан Ахаметев [1, с. 33—34]. В 1645 г. в Астрахани крестился татарин Козонгарай Утебердеев [8, л. 1—3]. В 1648 г. изъявили креститься мурзы Кантемир Байтереков, Кучук Тукеев, Кудайнат Шейдяков, Шатемир Байтереков [9, л. 1; 10, л. 1; 11, л. 1; 12, л. 1].

В наказах астраханским воеводам был прописан порядок действий в случае изъявления желания со стороны татар принять святое крещение. За переход в православие полагалось вознаграждение [30, с. 5]. Однако следует признать, что этот процесс не носил массовый характер даже в период XVIII в., когда со стороны российских властей были предприняты энергичные меры по укреплению в стране православия и повсеместному распространению христианства [31].

Проживая в непосредственной близости от Астрахани, юртовские татары тесно контактировали с русским населением города, состоявшим из представителей служилых категорий, а также торгово-ремесленных кругов, и смогли передать ему многое из своих навыков ведения хозяйства. Так, русские рыбопромышленники заимствовали у татар различные способы лова рыбы, а их

самих охотно нанимали для работы на учугах. В 1615 г., например, на учуг Басаргу нанялась группа юртовских татар из «Рамазанова табуна», а на учуг Бирюль были наняты сразу несколько групп юртовских татар. Примечательно, что во всех случаях поручителями по юртовцам выступали представители русского населения: бирюльский учужный баграчей Т. Иванов, бирюльский учужный атаман Г. Антонов, конный стрелец А. Михайлов из приказа Д.И. Милославского и др. [4, л. 1; 5, л. 1; 6, л. 1; 7, л. 1—2].

Как местные жители, татары хорошо знали все протоки дельты Волги, а также отлично ориентировались в мореплавании на Каспийском море. В связи с этим их часто нанимали на суда в качестве матросов и лоцманов. В 1588 г., например, астраханский воевода Ф.М. Троекуров приказал для отправки персидского посольства на родину сделать мореходное судно — бусу «из государевых из вятцких судов», «а на бусу приговорили взяти кормщика гилянца з гостина двора да астороханских юртовских тотар, которые хаживали на туркменское пристанище и к гилянской пристани, да для гребли деветь человек русских и юртовских людей...» [21, с. 15]. В 1590 г. из Астрахани для встречи посла князя А. Звенигородского была направлена «русская буса», на которой послали 10 астраханских стрельцов и «вожей юртовских татар трех человек» [21, с. 282].

Интересные наблюдения в связи с этим сделал В.В. Нелюбов. Он пришел к выводу, что русские ловцы оказались в Нижнем Поволжье под сильным воздействием татарской рыболовецкой терминологии. К числу татаризмов автор относит такие слова, как «балчуг» — рыбный базар, «асламка» — каспийское ловецкое судно для лова снастями белуг, «музур» — матрос на промысловом судне, «охан» — ставная сеть, употреблявшаяся и на Волге, и на взморье (производные: «оханщик», «оханить»), «кармакан» (от «кармак» — крючок) — крючковая снасть на красную рыбу, «кукан» — веревка для нанизывания соленой или сушеной рыбы, «шихан» — гора льда на подводной морской косе. Ряд татаризмов в Астрахани XVII в., отмечает В.В. Нелюбов, был связан и с рыбой как промысловым продуктом: «башка» («баш» — голова) — голова рыбы, «балык» (собственно «рыба»), «ястык» — яичники рыбы, «тумак» — рыбий язык, «кутырь» — пузырь у красной рыбы, «тузлук» («туз» — соль) — рассол для соления рыбы и икры. Бесспорно татарского происхождения, по мнению указанного исследователя, слово «учуг» — так назывался в дельте Волги деревянный забор, перегораживавший проток и снабженный посередине узкой длинной ловушкой. Здесь красную рыбу (осетровых видов) «чаганили», то есть глушили «чаганом» — топором на длинном черене. В.В. Нелюбов считает, что после присоединения Астраханского ханства к Русскому государству русские жители Астрахани заимствовали у местного татарского населения многие слова и выражения, относившиеся, прежде всего, к специфическим экономико-географическим явлениям на Нижней Волге. «Так, прежде всего, — пишет он, — русские приняли местную топонимику; у завоеванного города было сохранено татарское название “Астрахань” (ср. ранние русские редакции — “Асторохань”, “Астарахань”)».

Автор обратил внимание на то, что русские жители Астрахани, приспосабливаясь к местной татарской речи, ввели в свой официальный и бытовой обиход такие слова, как «юрт», «бугор» и многие другие. «Так, для постройки кремля был выбран бугор с татарским названием “Шабан” (“шабазг”) —

великан, — пишет он. — <...> Татарского же происхождения названия бугров — "Кулаковский" (от "кул ак" — белое озеро) и "Тумановский" (от "туман")» [19, с. 302—307].

Наблюдения В.В. Нелюбова чрезвычайно важны, так как позволяют судить об установлении тесных хозяйственных связей между татарским и русским населением Нижнего Поволжья, без которых невозможна была бы передача производственных навыков, особенно в такой отрасли рыбодобычи, как промысел осетровых видов рыб, сохранявшийся в неизменном виде до конца XVIII в.

Однако еще более интересные сведения о характере русско-татарских отношений, сложившихся в Астрахани к середине XVII в., содержатся в докладе астраханского воеводы Ф. Куракина. Их приводит в своем исследовании А.А. Новосельский. Анализируя «правила жизни татар под Астраханью и правила их поведения в городе», воевода пишет, что татар допускали в город без оружия, мурзам разрешали доехать на лошадях до Пречистенских ворот Белого города, а все остальные передвигались по Астрахани пешком небольшими группами и в сопровождении специальных приставов. В середине 1640-х гг. для юртовцев и джетисанцев («едисанских» татар) в непосредственной близости от Астрахани были сделаны остроги. Торги осуществлялись татарами на специальном базаре, который располагался «исстари у самого житного двора». Воевода отметил, что «расправы» (суды) между русскими людьми и татарами и даже между последними происходят в съезжей избе. По его словам, прежде мурзы и татары кочевали в степи, судебных разбирательств у них в городе было мало, а «расправу» чинили сами мурзы. А теперь они «по вся дни» о любых «расправных» делах между собой и на русских людей подают челобитные воеводам в съезжей избе. Ф. Куракин обратил внимание на то, что многие татары крестились в православную веру «и служат твои, государевы службы в стрельцах, и иные — в посацких людях». При этом астраханский воевода подчеркнул, что «русские люди многие на новокрещеных татарках поженилися. А отцы тех татарок и братья и племя их живут же в юртах, и в едисанских, и в нагайских улусех блиско от Астрахани. И ко племенем своим в город татаровя приходят и русские люди к ним ходят не по нашему, холопей твоих, велению». «Унять, государь, не мочно», — писал Ф. Куракин, потому что татары живут близко к Астрахани [20, с. 44—45].

Донесение астраханского воеводы ярко свидетельствует об установлении в XVII в. не просто тесных экономических связей между русским и татарским населением Астрахани, но и о наличии родственных отношений между их представителями. Особенно ярко проявились взаимоотношения русского населения Астрахани и местных татар в период крупных социальных потрясений, затронувших в XVII—XVIII вв. Нижнее Поволжье.

Так, в период Смутного времени на Руси астраханские юртовские татары изначально ориентировались на тех представителей русской власти, которые находились на воеводстве в Астрахани. Этим объясняется тот факт, почему они поддерживали назначенного Лжедмитрием воеводу И.Д. Хворостинина в его противостоянии с войсками царя Василия Шуйского. Астраханские юртовские татары активно участвовали в вооруженной борьбе астраханцев с ратными силами под командованием воевод Ф. Шереметева и И. Салтыкова, а также агрессивно вели себя по отношению к Большим ногаям, на улусы

которых неоднократно нападали. В этот период юртовцы поддерживали тесные связи с теми астраханцами, с которыми их связывали давние служебные отношения. С новоприборными стрельцами и казаками, волею судьбы оказавшимися в Астрахани, они не всегда находили общий язык.

Появление в Астрахани в 1613 г. отряда И. Заруцкого вновь дестабилизировало обстановку в Нижнем Поволжье. Он убивает воеводу И.Д. Хворостинина и устанавливает в городе свои порядки. В этой обстановке юртовцы принимают сторону жителей Астрахани. Очевидцы утверждали, что юртовские татары вступили в бой с мятежниками И. Заруцкого и трех человек «срубили» у них на глазах [2, с. 30, 436]. На завершающем этапе Смуты во многом благодаря помощи юртовских татар царским войскам удалось одержать верх над сторонниками И. Заруцкого в Астрахани. Стрелецкий сотник В. Хохлов, перечисляя служилых людей, участвовавших в борьбе с И. Заруцким в Астрахани, отмечал астраханских юртовских табунных голов Ромозана Хозя Утелишева и др., которые «служили государю под Астраханью, не щадя голов своих, билися с воры на смерть» [25, с. 548].

Еще одним испытанием в жизни юртовцев стало восстание под предводительством С. Разина, которое неблагоприятно сказалось на их жизни. Многие астраханские юртовские татары вынуждены были уйти с Нижнего Поволжья на Северный Кавказ. Несмотря на это, оставшиеся на Нижней Волге юртовцы скрытно от восставших оказывали помощь всем бежавшим от их произвола, выполняли поручения центральных властей по доставке в Астрахань царских грамот.

П. Золотарев сообщает, что во время резни, устроенной разинцами в ходе взятия Астрахани, некоторым духовным, боярским и посадским лицам удалось укрыться «в степи у юртовских татар в улусех, у Казы мирзы Алеева сына Урусова да у сотников татарских у Шемяки Араслаева с товарыщи» [18, с. 229]. Астраханские татары не только укрыли у себя таких беглецов, но и помогли некоторым из них добраться до столицы [18, с. 216]. С приближением к Астрахани царских войск местное тюркское население открыто поддержало правящую в стране власть и оказало содействие воеводе И.Б. Милославскому в подавлении Разинского восстания.

Во время Астраханского восстания 1705—1706 гг. местное тюркское население оказалось втянуто в его орбиту в силу целого ряда обстоятельств, в том числе по причине недовольства политикой астраханского воеводы Т.И. Ржевского, который совершенно не считался ни с местной татарской знатью, ни с официально данными татарам правами. Не удивительно, что юртовцы не предприняли никаких шагов, чтобы защитить астраханского воеводу и других представителей местной власти в период восстания, поднятого летом 1705 г. жителями Астрахани и соседних городов.

В первые месяцы восстания юртовские татары во главе с табунным головой Ишеем Кашкариным занимали лояльную к восставшим позицию. Случаев конфликтов между ними отмечено не было. Юртовцы активно контактировали со всеми участниками конфликта. В период подавления восстания они вынуждены были сражаться против калмыков, выступивших на стороне царских войск, а фактически воспользовавшихся ситуацией, чтобы безнаказанно грабить местное население. Несмотря на все эти обстоятельства, астраханские татары смогли избежать репрессий со стороны государства. Более того, после по-

давления Астраханского восстания некоторые из представителей юртовской знати были даже отмечены особыми знаками царской милости [33, с. 380—385].

Анализ участия астраханских юртовских татар в социально-политических событиях России XVII—XVIII вв. свидетельствует, что юртовцы в основном занимали в них выжидательную позицию. При этом они старались не конфликтовать с восставшими, что обеспечивало им относительную безопасность. В свою очередь, центральные и местные власти стремились использовать юртовцев в своих целях в борьбе с восставшими. У астраханских татар находили приют бежавшие от восставших представители царской администрации, к их услугам прибегали царские военачальники и администраторы в переговорах с восставшими. В решающий момент борьбы за власть в Нижнем Поволжье в XVII—XVIII вв. царские войска всегда могли рассчитывать на вооруженную помощь со стороны астраханских юртовских татар.

Таким образом, можно видеть, что астраханские юртовские татары достаточно тесно контактировали с русским населением Астрахани. Начиная с середины XVI в. они вместе выполняли служебные функции, ходили в походы. Татары поделились с русскими жителями опытом организации рыбного промысла в дельте Волги и торгового мореплавания на Каспийском море. Они активно поддерживали русское население Астрахани в период социальных потрясений в стране, оказывая посильную помощь, но не забывая и о своих интересах.

Литература и источники

1. Акты XVI—XVIII вв., извлеченные А.Н. Зерцаловым. Московский Архив Министерства Юстиции. М.: Универ. тип., 1897. 131 с.

2. Акты исторические, собранные и изданные археографическою комиссиею. СПб.: Тип. II-го Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1841. Т. 3. 1613—1645. 523 с.

3. Архив Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук (Архив СПбИИ РАН). Ф. 178. Астраханская приказная палата. Оп. 1. Д. 304.

4. Архив СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 347.

5. Архив СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 348.

6. Архив СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 355.

7. Архив СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 360.

8. Архив СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 1691.

9. Архив СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 2135.

10. Архив СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 2151.

11. Архив СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 2152.

12. Архив СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 2179.

13. *Дегтярев А.Я.* Избранные труды по русской истории: в 2 т. М.: Парад, 2008. Т. 1. 520 с.

14. *Зайцев И.В.* Астраханское ханство. 2-е изд., испр. М.: Вост. лит., 2006. 301 с.

15. Из Хронографа, принадлежавшего историографу Карамзину (Столяровский список, л. 522—582, 613—658) // Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции / собр. и изд. А. Попов. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1869. С. 321—379.

16. *Кусаинова Е.В.* Русско-ногайские отношения и казачество в конце XV — XVI веке. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2005. 227 с.

17. Летописец русский (Московская летопись) / изд. А.Н. Лебедев. М.: Универ. тип., 1895. Кн. 3. 190 с.

18. Летописное сказание Петра Золотарева // Полное собрание русских летописей. Летописцы последней четверти XVII в. М.: Наука, 1968. Т. 31. С. 206—233.

19. *Нелюбов В.В.* Особенности русской лексики и фразеологии в Астраханской колонии XVII века // Ученые записки Свердловского гос. пед. ин-та. Свердловск: Свердловский гос. пед. ин-т, 1939. Вып. 2. С. 297—315.

20. *Новосельский А.А.* Исследования по истории эпохи феодализма. М.: Наука, 1994. 223 с.

21. Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией / под ред. Н.И. Веселовского. СПб.: Товарищество паровой скоропечатни Яблонский и Перотт, 1890. Т. I. Царствование Федора Иоанновича. 453 с.

22. Посольские книги по связям России с Ногайской ордой (1551—1561 гг.) / сост. Д.А. Мустафина, В.В. Трепавлов. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. 391 с.

23. Приходо-расходные книги московских приказов. Кн. первая // Русская историческая библиотека. М.: Синод. тип., 1912. Т. XXVIII. 1012 стб.

24. *Самоквасов Д.Я.* Архивный материал. Новооткрытые документы поместно-вотчинных учреждений Московского царства. М.: Тип. Императ. Моск. ун-та, 1909. Т. II. 590 с.

25. Сношения России с Кавказом. Материалы, извлеченные из Московского главного архива Министерства иностранных дел Сергеем Ал. Белокуровым. М.: Универ. тип., 1889. Вып. 1. 1578—1613 гг. 715 с.

26. *Соловьев С.М.* Сочинения. История России с древнейших времен. М.: Мысль, 1989. Кн. III. Т. 6. 783 с.

27. *Торопицын И.В.* Астраханские татары в первые годы после присоединения к Московскому государству // Астраханские краеведческие чтения: сб. статей / под ред. А.А. Курапова, Е.И. Герасимиди, Р.А. Тарковой. Астрахань: Сорокин Роман Васильевич, 2015. Вып. VII. С. 246—250.

28. *Торопицын И.В.* Военная и дипломатическая служба астраханских юртовских татар в XVII—XVIII вв. // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2024. Т. 14. № 1. С. 21—35.

29. *Торопицын И.В.* Знать у астраханских юртовских татар в XVII в. // Каспийский регион: экономика, политика, культура. Астрахань, 2014. Вып. 3 (40). С. 220—228.

30. *Торопицын И.В.* Наказы астраханским воеводам XVII в., как источник по изучению тюркского населения Нижнего Поволжья // Materials of the X International scientific and practical conference «Trends of modern science — 2014». History. Sheffield: Science and education LTD, 2014. Vol. 11. P. 3—8.

31. *Торопицын И.В.* Политика христианизации в царствование Елизаветы Петровны и тюркское население Астраханской губернии // Гасырлар Авазы — Эхо веков. 2023. № 2. С. 6—21.

32. *Торопицын И.В.* Участие астраханских юртовских татар в войнах Московского государства // Перекрестки истории. Актуальные проблемы исторической науки: материалы Всерос. науч. конф. (Астрахань, 29 апреля 2016 г.) / отв. ред. А.О. Тюрин. Астрахань: Сорокин Роман Васильевич, 2016. С. 37—41.

33. *Торопицын И.В.* Юртовские татары в орбите внутренней и внешней политики России в первой половине XVIII в. // Тюркологический сборник 2011—2012: Политическая и этнокультурная история тюркских народов и государств / ред. кол. С.Г. Кляшторный (пред.), Т.И. Султанов, В.В. Трепавлов; Ин-т вост. рукописей РАН. М.: Наука — Вост. лит., 2013. С. 375—412.

I.V. Toropitsyn

THE ASTRAKHAN YURT TATARS AND RUSSIAN POPULATION: BUILDING RELATIONS WITHIN THE FRAMEWORK OF A SINGLE STATE (SECOND HALF OF THE XVI—XVIII CENTURIES)

Abstract. After the annexation of the Lower Volga region to the Moscow state, the population of the former Astrakhan khanate became a part of a new state. After a short period of confrontation caused by the change of political orientation of the Moscow protege in Astrakhan, Khan Derbysh Ali, the local Turkic inhabitants quickly established communication with the Russian population which adopted many new forms of economic life typical for the economic system of the lower Volga. In turn, the local Tatars were included by the Russian administration in the system of internal and external relations of the country which resulted in their active involvement in various services which Tatars performed together with riflemen and other servants. Close economic and service ties of the Russian and Tatar population contributed to the rapprochement of the two peoples, the establishment of friendly relations, which was especially strong in the period of social cataclysms and various disasters that covered the Lower Volga region.

Keywords: Astrakhan, Russian population, the Tatars, fishing, military service, rebellions, XVI—XVIII centuries.

УДК 94(470.55/58)

Р.Р. Аминов

УЧАСТИЕ ТАТАР СЕИТОВОЙ СЛОБОДЫ В ВОССТАНИИ Е.И. ПУГАЧЕВА 1773—1775 ГОДОВ

Аннотация. В статье рассматриваются сюжеты участия татар Сеитовой слободы в восстании Е.И. Пугачева (1773—1775). Введены в научный оборот материалы из Российского государственного архива древних актов, которые позволили выявить малоизвестные факты участия сеитовских татар в восстании и определить степень их вовлеченности на разных этапах конфликта. По итогам восстания Сеитова слобода приобрела статус посада, а ее население — полисословный характер.

Ключевые слова: татары, Е.И. Пугачев, Муса Улеев, Ахмер Аблязов, Сеитова слобода.

19 сентября 1744 г. Оренбургская губернская канцелярия выделила земли по р. Сакмаре в 18 верстах от г. Оренбурга для обоснования казанских торговых татар. 8 августа 1745 г. вышел Сенатский указ, по которому определялись территория, условия поселения и льготы для переселенцев. Мужское население освобождалось от рекрутского набора и постоев, наделялось землей для посевов и сенокосными угодьями. Кроме этого, они получали возможность покупать землю у башкир, строить мельницы, заниматься охотой, рыболовством и ремеслами. Так была основана Сеитова слобода*, впоследствии — Татарская Каргала, куда переселились 173 татарских семьи. В первые десятилетия существования поселения его социальный состав был однороден, здесь проживали торговые татары — вчерашние ясачные крестьяне [3, с. 71; 10, л. 1].

Основные события восстания, непосредственно связанные с участием сеитовских татар, происходили осенью 1773 г. Двигаясь из Черноречeнской крепости, взятие которой не потребовало особых усилий, 1 октября повстанцы прибыли в Сеитову слободу. За день до этого, 30 сентября 1773 г., Е. Пугачев направил туда своих посланцев, которых возглавил туркменский писарь Балтай Идеркеев, привезший с собой именной указ «императора», но о каких-либо пожалованиях речи в нем не шло. Группа зажиточных сеитовских татар (350 чел.) бежала в Оренбург еще до прибытия повстанцев и вошла в подразделение Ивана Тимашева. Остальные жители Сеитовой слободы торжественно встретили повстанцев, причем татары добровольно вступили в «армию» Пугачева. По сообщению местного татарина Юсупа Ибрагимова, в войске повстанцев, осаждавшем Оренбург, было 450 сеитовских татар [1, с. 189; 7, с. 21; 8, с. 43].

К октябрю 1773 г. был образован так называемый «татарский полк» (500 чел.), состоящий большей частью из каргалинцев и крестьян Казанского края, приехавших на заработки. Полк возглавил Муса Улеев [2, с. 80]. В этой связи надо отметить, что ошибочно предполагать, что на стороне Пугачева выступили в основном только те сеитовцы, которые не преуспевали в торговом промысле. Муса Улеев, пугачевский полковник, — яркое тому подтверждение.

В то же время некоторые из повстанцев полка Мусы Улеева были крайне бедными. В частности, выходец из д. Средний Сунь Бакий Бектемиров ут-

* С 1784 г. — Сеитов посад.

верждал, что он жил и работал у местного купца Абдулгаяза Муртазина бесплатно, будучи беглым. Услышав о Пугачеве и его целях, он бежал от Муртазина и через некоторое время вошел в состав полка, основная часть которого состояла из ясачных татар: Амирхана Асанова (д. Балыклы), Башира Муклимова (д. Тимершейк), Мазита Зайнеева (д. Аты), Сагита Есипова (д. Ашит) и др. Обращает на себя внимание наличие в полку и крещеных татар — Никифора Зяблова (д. Большие Кандалы) и Кирилла Родионова (д. Малые Тарханы). В небольшом количестве были представлены и башкиры, казахи, мордва, калмыки [4, с. 4].

Некоторые сеитовцы сумели уйти от казни путем замалчивания перед Пугачевым истинных целей, которые они преследовали, участвуя в восстании. Так, в связи с приближением к Сеитовой слободе Емельяна Пугачева был наряжен и выслан местный татарин — Хисаметдин Динмухамедов из числа трехсот человек, находившихся под предводительством старшины Ахмера Аблязова. Далее Динмухамедова, по приказу коллежского советника Тимашева, в числе ста сеитовских татар, а также яицких казаков направили под воровской лагерь с целью поимки и привоза «языка» предводителя восстания, но Х. Динмухамедов был пойман и привезен к Пугачеву, представившись бежавшим от правительственных войск. Пугачев поверил ему и оставил на свободе [13, л. 175].

Разумеется, представители местной татарской торговой буржуазии, контролируя в своих руках огромные капиталы, не желали перемен. Прибытие Пугачева в Сеитову слободу не сулило им ничего хорошего.

Группу ярых антипугачевцев возглавили купцы: Сагит Абдулкаримов, Абдулгаяз Муртазин, Абдулрафик Абдуллин, Рахматулла Усманов, Абдулла и Ибрагим Сагитовы. Они могли себе позволить нанимать каждый год более десятка работников. Как только успело разгореться восстание, его центрами стали Берды и Каргала. Емельян Пугачев и руководящее звено восставших придерживались политики совместного выступления русских и нерусских крестьян [4, с. 4]. Эта политика оправдала себя.

Кроме вышеупомянутого Мусы Улеева, среди верных сподвижников Пугачева можно отметить Садыка Сагитова (Сеитова) [1, с. 168]. Забегая вперед, подчеркнем, что данные персоны остались верны Пугачеву вплоть до его пленения 8 сентября 1774 г. [4, с. 4].

Интересным представляется тот факт, что на совещании повстанцев был составлен ряд важнейших документов (манифесты, обращения) к народам Южного Урала. При обращении к башкирам Пугачев утверждал, что эту идею подкинули ему А.А. Овчинников, один из главных сподвижников, и сеитовские татары. Учитывая, что среди местных татар было довольно много грамотных и образованных людей, это является вполне целесообразным. В тексте Пугачев жаловал народу земли, воды, леса, жилища и т. д. Кроме этого, провозглашалась свобода [4, с. 4]. Все манифесты были написаны на татарском языке и дошли до Казахской степи.

После поражения повстанцев под Татищевой крепостью (22 марта 1774 г.) сеитовские татары арестовали и посадили в погреба своих односельчан, бывших на стороне Емельяна Пугачева. 26 марта Пугачев, придя в Сеитову слободу, освободил их, освобожденными были убиты семь старшин, сожжено два двора [5, с. 27, 30]. Здесь находились жена и дети одного из главных

сподвижников Пугачева — Хлопуши (А.Т. Соколова), который пришел туда, чтобы освободить их. Сеитовские татары выдали его правительственным войскам. В июне 1774 г. он был казнен в Оренбурге [12, с. 52].

1 апреля произошел бой в самой слободе, в Сакмарском городке, где повстанцы потерпели поражение [6, с. 374]. По мнению С.Х. Алишева, Сеитова слобода в течение зимы 1773—1774 гг. являлась базой пугачевского движения татарских крестьян в Оренбуржье [2, с. 134].

Многие местные татары, в основном те, кто выступил на стороне Пугачева, сумели в ходе восстания незаконными методами нажиться различного рода товаром, деньгами бухарцев, купцов из соседних и Оренбургской губерний. Разумеется, вернуть все законным хозяевам было уже невозможно. Кто-то спекулировал захваченным товаром и пытался скорее избавиться от него, продав кому-либо из местных или же другим лицам. В марте 1774 г. оренбургский губернатор Иван Рейнсдорп предлагал татарам сдать все награбленное в Оренбургскую губернскую канцелярию, в противном случае грозил поймать и предать суду 25 марта 1774 г. [14, л. 214 об.].

Выяснилось, что больше всех пострадали крупнейшие купцы того времени: Магди Кайсаров и Мухаметрахим Заитов. Последний был полностью ограблен. По словам сеитовских татар, это была месть Пугачева за то, что они не перешли на его сторону. Земли на хуторах по р. Тятер, принадлежащие Магди Кайсарову и Мухаметрахиму Заитову, также были разорены повстанцами [16, л. 7 об.].

Другая часть сеитовцев, оставшаяся верной правительственным войскам, пыталась извлечь выгоду из этого и подавала различного рода рапорты в вышестоящие инстанции того времени. Исходя из того, что эти татары находились на валу, защищали слободу от пугачевцев и служили так усердно, как они писали, то, на их взгляд, они были достойны похвалы и аттестатов.

В этой связи интересны доношения отдельных татар Рейнсдорпу. В частности, Малик Смаилов сообщал, что он снабдил односельчанина лошадью. У Смаилова ограблено немалое количество хлеба, пугачевцами были захвачены все его лошади. За верность и действия против повстанцев он просил похвалу с оберегательным указом [17, л. 540—540 об.].

Галиакберу Сулейманову 23 декабря 1774 г. выдали аттестат за то, что он находился в команде походного старшины Ахмера Аблязова, «употребляясь против тех злодеев до захвату ево во время сражения во владеническую толпу на выласках и сражении» [20, л. 286].

Другой сеитовский татарин Бакир Хусеев также просил о награждении, так как, пока он на валу по указу сеитовского старшины охранял слободу вместе с пасынком Сагитом, племянниками Мингяем, Халилом, Сафаром да Мухаметкаримом Курмякаевыми, повстанцы разорили его дом [17, л. 541—542]. Серебряными медалями были награждены торговые татары Амин Салеев, Хасан Абдрафеев, Масагут Юсупов, мулла Сейфулла Салеев [1, с. 15, 130, 169, 206—207].

Некоторые из сеитовских татар, как наиболее пострадавшие, были освобождены от повинностей — постойной и подводной гоньбы. Это торговые татары: старшина Абдулрафик Абдуллин с сыном Абдракипом, помощником Рахметуллой Усмановым, Сейфулла Салеев, Абдулзялил Халилев, Мясагут

Юсупов, Бекмет Тохтаров, Апсялим Асанов, ахун Абдулнасыр Габдусалямов, мулла Мядияр Галиев [19, л. 163].

Материалы фонда 1100 (Канцелярия оренбургского губернатора И.А. Рейнсдорпа) Российского государственного архива древних актов свидетельствуют, что в связи с потерей родственников в ходе восстания некоторые татары, как, к примеру, Валит Московин, отец и племянник которого были до смерти заколоты, требовали освобождения себя и близких родственников от постоя и других повинностей [15, л. 213].

Уже непосредственно после восстания начались следственные мероприятия. Так, в ходе обыска дома одного из главных сподвижников Пугачева Мусы Улеева, получившего от него звание полковника, выявили 7 тыс. 106 руб. 20 коп., которые впоследствии были отосланы в казначейскую контору [18, л. 241].

Интересна судьба Мусы Улеева: он не был казнен после восстания и прожил до 1798 г. В мае 1774 г. был допрошен Оренбургской секретной комиссией, 10 месяцев содержался под следствием и только 11 января 1775 г. был освобожден из Оренбургского острога «со строгим предупреждением» [1, с. 128; 11, с. 258]. Муса Улеев, сумев сколотить немалое состояние, оставался в числе передовых купцов Сеитова посада конца XVIII в., но смерть не обошла стороной его визави, возглавлявшего противоположный лагерь, — Ахмера Аблязова, которого убил башкир Муйнак Сулейманов [9, л. 70; 20, л. 145].

Таким образом, участие сеитовских татар в восстании Пугачева отличалось социальной неоднородностью. Имущество многих из них пострадало, они потеряли своих родственников. Немало сеитовцев, воевавших на стороне повстанцев, к концу восстания перешли на сторону правительственных войск, способствуя захвату некоторых пугачевцев. Восстание привнесло серьезные изменения в сословную структуру сеитовского общества. Многие после восстания записались в крестьяне, впоследствии вошли в состав Оренбургского казачьего войска, а в 1812—1816 гг. — Башкиро-Мещерякского войска. Выгодное географическое расположение Сеитовой слободы предопределило ее важную стратегическую роль в восстании. Некоторые из сподвижников повстанцев сумели не только избежать казни, но и улучшить свое положение после окончания восстания, как, например, главный зачинщик из числа сеитовских татар — Муса Улеев. В целом каждый из местных татар был заметной фигурой в восстании и оставил свой след в его истории.

Литература и источники

1. 1773—1775 — война без правил: четыре стороны конфликта / сост. И. Славин. Челябинск: Библиотека А. Миллера, 2021. 233 с.

2. *Алишев С.Х.* Татары Среднего Поволжья в Пугачевском восстании. Казань: Татар. кн. изд-во, 1973. 215 с.

3. *Аминов Р.Р.* Участие татар Сеитова посада в Отечественной войне 1812 г. и Заграничных походах русской армии 1813—1814 гг. // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2024. Т. 14. № 1. С. 71—83.

4. *Бектемиров Ф.У.* Каргала 235 лет назад // Южный Урал. 2008. № 163. 7 октября. С. 4.

5. Крестьянская война в России в 1773—1775 годах. Восстание Пугачева / отв. ред. В.В. Мавродин. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1970. Т. III. 488 с.

6. Крестьянская война 1773—1775 гг. в России. Документы из собрания Государственного исторического музея. М.: Наука, 1973. 440 с.

7. *Матвиевский П.Е.* Крестьянская война под водительством Е.И. Пугачева (1773—1775 гг.). Оренбург: Южный Урал, 1973. 56 с.

8. *Миненко Н.А.* Татары Урала и Пугачевщина // Научно-информационный вестник истории и этнографии татарского населения Урала. № 1 / Бюллетень «Образовательные учреждения Урала». Вып. 10. Екатеринбург: УралНАУКА, 1999. С. 35—46.

9. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. И—138. Оренбургская казенная палата. Оп. 2. Д. 107.

10. Объединенный государственный архив Оренбургской области (ОГАОО). Ф. 124. Оренбургская межевая комиссия. Оп. 3. Д. 109.

11. Оренбургская Пушкинская энциклопедия / авт. и сост.: Р.В. Овчинников, Л.Н. Большаков. Оренбург: ДИМУР, 1997. 520 с.

12. *Пушкин А.С.* Сочинения. Т. 6. История Пугачевского бунта. Исторические материалы. 3-е изд., испр. и доп. СПб.: Я.А. Исаков, 1881. 526; IV с.

13. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1100. Канцелярия оренбургского губернатора И.А. Рейнсдорпа. Оп. 1. Д. 4.

14. РГАДА. Ф. 1100. Оп. 1. Д. 6.

15. РГАДА. Ф. 1100. Оп. 1. Д. 7.

16. РГАДА. Ф. 1100. Оп. 1. Д. 8.

17. РГАДА. Ф. 1100. Оп. 1. Д. 9.

18. РГАДА. Ф. 1100. Оп. 1. Д. 11.

19. РГАДА. Ф. 1100. Оп. 1. Д. 12.

20. РГАДА. Ф. 1100. Оп. 1. Д. 13.

R.R. Aminov

PARTICIPATION OF THE TATARS OF SEITOVA SLOBODA IN THE REBELLION OF E.I. PUGACHEV IN 1773—1775

Abstract. The article deals with the subjects of participation of the Tatars in SeitovaSlobodain the rebellion of E.I. Pugachev (1773—1775). The Russian State Archive of Ancient Acts' materials allowed to revealing relatively unknown facts on the Seitov Tatars's participation during rebellion determining the degree of their involvement at different stages of the conflict have been scientifically introduced. According to the results of the rebellion Seitova sloboda acquired the status of a settlement and its population gained multi-layer character.

Keywords: the Tatars, E.I. Pugachev, Musa Uleyev, Akhmer Ablyazov, Seitova Sloboda.

УДК 94(574)

И.Р. Прохоров

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЧИНОВНИКОВ И ЖИТЕЛЕЙ ВНЕШНИХ ОКРУГОВ КАЗАХСКОЙ СТЕПИ В ДОКУМЕНТАЛЬНОМ ДИСКУРСЕ РОССИЙСКОЙ АДМИНИСТРАЦИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Аннотация. Работа посвящена актуальной проблеме конструирования документального дискурса российской администрации в отношении коренного населения казахской степи. Дается деконструкция дискурса, то есть понимание текста посредством разрушения мифов, и дискурсивный анализ текстов. Центральным понятием работы является дискурс, то есть совокупность высказываний, порождающих ментальные образы. Автор двигается от текстов и ситуации создания этих документов к реакции и рецепции других акторов — центральной и региональной власти, местных элит.

Ключевые слова: Российская империя, «Устав о сибирских киргизах», Средний жуз, волостные управители, внешние округа Казахской степи, Пограничное управление сибирскими киргизами, заседатели окружных приказов.

В 1820-х гг. Российская империя вводит новую форму управления в Среднем жузе. Наследственная ханская власть на его территории отменяется. Согласно разработанному губернатором Сибири М.М. Сперанским «Уставу о сибирских киргизах», образуется Омская область с внешними округами на территории Среднего жуза. Начиная с 1828 г. было образовано семь внешних округов — Каркаралинский, Аягузский, Кокчетавский, Акмолинский, Кушмурунский, Баянаульский, Кокпектинский. Округами руководили административные органы — приказы, состоящие из канцелярии, полиции, судов. Приказы возглавляли старшие султаны. Им подчинялись четыре заседателя, два из которых были почетными казахами и двое назначались российской администрацией из числа чиновников [4, л. 7]. В уставе султаны были провозглашены высшим и почетнейшим сословием в Казахской степи [5, с. 7].

Решение о введении устава его составитель обосновывал необходимостью цивилизации сибирских кочевников, спасения их от нищеты. Для этого Сперанский находил необходимым ввести у них особое, соответствующее этой цели, управление [7, с. 82].

По словам биографа Сперанского барона Корфа, «реформатор придумал учреждение новой области, под именем Омской, и издание “Устава о сибирских киргизах”. Такое мирное завоевание степи посредством одного письменного устава, не довольно, может быть, оцененное в свое время, история не может не признать фактом огромной важности» [1, с. 519].

В свою очередь, Александр Гейнс, видный русский администратор, служивший в Туркестанском генерал-губернаторстве и спустя 30 лет посетивший кочевья Среднего жуза, сообщал, что казахам, воспитанным в своеобразных условиях кочевой жизни, остались непонятны самые элементарные идеи о гражданском устройстве на европейский лад. Поэтому старшие султаны и заседатели от казахов оставались в приказах безгласными. Таким образом, бесконтрольным деятелем в приказе по всему, что касается бумаг, делопроизводства и переписки, остается непременный член из русских чиновников; старший же султан, если бы захотели заседатели из чиновников, сам бы подписал себе смертный приговор [3, с. 109].

Вскоре выяснилось, что назначение на должности чиновников в казахской степи из потомков чингизидов по новым правилам не привело к одномоментному искоренению злоупотреблений. Заняв появившиеся по «Уставу о сибирских киргизах» должностные вакансии, они зачастую действовали старыми методами.

Примечательно, что казахи внешних округов связывали свои надежды на справедливость с российской администрацией, поскольку ее авторитет в степи был весьма высок. В этой связи в документальном дискурсе той эпохи показательными, на наш взгляд, являются интонации прошения биев и почетных старейшин Туртугульской и Кулековской волостей внешних округов на имя генерал-губернатора Западной Сибири. В нем с неподдельной горечью говорится, что управляющий Кулековской волостью Сапай Токпанов причиняет местным казахам разные стеснения и обиды. Он отнял у них по своему произволу в 1834 и 1835 гг. издревле занимаемые ими зимовые места, именуемые: Аксур, Караадыр, Кулдыбек, Коктас и Байгутты, согнав людей в самые жестокие морозы и ненастную погоду разными истязаниями в открытую степь и убив новорожденного младенца [6, л. 1].

Как выясняется из прошения, о назначении Сапая Токпанова на должность волостного управителя согласия народа не спрашивали, он ее занял по вольному приговору, составленному шестью его товарищами. Из числа отнятых зимовок урочище Кулдыбек занято им самим, а на прочих расположились кочевьями его братья. Родовые правители негодуют: «...не можем больше терпеть самовольные его [Сапая Токпанова] поступки. Мы, нижеподписавшиеся от имени народа в числе 544 юрт состоящего, покорнейше просим оградить нас от притеснений и предоставить зимовки в наше владение, равным образом просим взыскать с этого старшины за убитого младенца и удалить его от должности волостного управителя, утвердив на его место благонадежного человека из биев, который нами будет избран» [6, л. 2]. Таким образом, казахи все свои чаяния и надежды на справедливость связывали с российской администрацией.

Вообще ментальный образ волостного управителя, порожденный документами эпохи, на наш взгляд, один из самых негативных в ряду других обликов управленцев степи. Впрочем, некоторые образы нового поколения чиновничества тоже положительными не назовешь. Об этом, на наш взгляд, ярко свидетельствует архивное дело «Выписка из дела о взяточничестве бывшего заседателя Каркаралинского приказа Янова» [2].

На страницах дела есть другое, устаревшее, но более точное, на наш взгляд, его название: «О лихоимственных поступках заседателя внешнего Каркаралинского окружного приказа Янова» [2, л. 1].

Это дело есть по сути собрание жалоб на заседателя Янова и искусных опровержений показаний жалобщиков следователем, который на 186 листах всего дела демонстрирует, прямо скажем, чудеса изобретательности и юридического крючкотворства.

Вот, к примеру, доверенный человек управителя, биев и старшин Айбике-Чанчаровской волости, бий Меке Кусемисов подал чиновнику для особых поручений Ивашкевичу жалобу. В ней говорится, что, прибыв в их волость по делам службы, заседатель Янов и толмач Куртуков «вытеребили у киргизца Джабы Тойгулина бороду, били его и взяли с него денег 1500

рублей ассигнациями. Кроме того, они взяли с жителей волости в подводы 34 лошади при четырех подводчиках» [2, л. 1].

В другой жалобе, поданной заседателю Догалову, Меке Кусемисов пишет, что толмач Куртуков, проезжая волость по службе, «взял самовольно у него, Меке, семь лошадей в подводы, из которых четыре возвратил, а трех удержал у себя и, кроме того, забрал кожаные чембары [штаны]» [2, л. 2].

Однако в ходе следствия над Яновым появились новые показания о том, что Кусемисов подавал эти жалобы не по доверенности волостного управителя, а от себя лично [2, л. 3].

Толмач Куртуков оправдался тем, что одну лошадь у него украли на ночлеге близ города Семипалатинска напротив форпоста Семиярского киргизы Баянаульского округа [2, л. 4].

Других двух лошадей похитили на ночлеге рядом с форпостом Черемуховским: «...киргизы (так называли казахов. — *И.П.*), бывшие в подводчиках, убежали, и потому не были своевременно возвращены лошади, которые по прибытии в Семипалатинск были отданы для пастьбы в табун старшины Тобуклинской волости. Из них две от жесткости зимы и заледенелости снегов пали, о чем было своевременно предоставлено в приказ свидетельство» [2, л. 4]. Что же касается чембар Кусемисова, то Куртуков заявил, что он их никогда не брал [2, л. 5].

Наконец, появились другие показания, противоположные прежним. Так, управитель Айбике-Чанчаровской волости поручик Алчинбай Тленчин на запрос следователя ответил, «что как он сам, так и старшины и бии им управляемой волости бию Меки Кусемисову доверенности письменной и словесной на подачу жалобы на заседателя Янова не давали, с чего же все в прошении его написано, не знают. Ежели и были на Янова неудовольствия в чем-либо, то не дали бы квитанции в неимении претензий» [2, л. 6].

Опросил следователь и пострадавшего Тойгулина Джабу. На допросе последний показал, что «заседатель Янов и толмач Куртуков никогда в его аул не приезжали, бороду ему не теребили, он Янову денег 1500 рублей никогда и ни за что не давал, жалобы в том никому не подавал и подавать таковую никого не просил. К Янову претензий не имеет» [2, л. 7].

Удивительно, но в материалах следствия указано, что заседатель Янов по этому делу ни о чем не был опрошен. То есть ему даже и оправдываться не пришлось. В деле также имеется квитанция, данная от старшин и управителя Айбике-Чанчаровской волости о том, что притеснений им сделано не было, безденежно ни у кого ничего взято не было [2, л. 7].

Остается только догадываться о методах следствия, столь «ювелирно» опровергавшего показания потерпевших. Во всяком случае, о применении грубой силы или запугиваниях заявителей даже намека в материалах дела нет.

Казалось, можно было на этом и поставить точку, признав, что честного заседателя Янова по каким-то причинам оговорили. Однако в это же время старшина Джиенбай Аргынбаев и бий Байкадам Акхожин из Караул Калияровской волости в просьбе на имя старшего султана майора Кушпека Таукина жалуются, что заседатель Янов беззаконно, насильственно и из пристрастия взял с людей волости 600 рублей. Заявители просят о возвращении денег [2, л. 8].

Вновь началось расследование силами чиновников приказа. На расспросы следователя старшина Джиенбай Аргынбаев ответил, что жалобу на Янова он действительно подавал старшему султану, но впоследствии, чувствуя, что просьба та подана несправедливо, с тем же бием Байкадамом, дал подписку Янову при свидетелях, что написанное в жалобе является клеветой. А оклеветал он Янова, потому что заседатель осенью прошлого, 1848 г., проезжая по их волости, посадил Аргынбаева в казачью юрту. Это было наказание за то, что Аргынбаев без позволения Янова отпустил одного казаха в работники к какому-то ташкентцу. Аргынбаев также рассказал следователю, что в настоящий момент к Янову он никаких претензий не имеет, брал ли что Янов с каких-нибудь казахов, не знает и написанное ранее в жалобе не подтверждает. Также опрошенный бий Байкадам сказал, что старшему султану он на заседателя Янова жалобы никогда не подавал и к таковой собственноручной печати своей не прикладывал. Собирал ли Янов деньги с казахов, не знает [2, л. 9].

В целом же, на всех 186 листах этого дела рассматриваются и другие жалобы на Янова. Создается впечатление, что дело сознательно волокитится. Янов отстранен от должности, но наказание ему не выносится. Расследованием заинтересовался генерал-губернатор Западной Сибири, однако, сколько бы он не обращался с письменными требованиями в Каркаралинский приказ вынести приговор, оправдательный или обвинительный, никакого решения так и не последовало. В конце концов Янову подыскали хорошую должность в Омске, где располагалось Пограничное управление сибирскими киргизами. Там он продолжал служить долгие годы [2, л. 180].

Таким образом, архивные документы, на наш взгляд, порождают противоречивые ментальные образы чиновников эпохи «Устава о сибирских киргизах», а также связанные с нововведениями представления о чаяниях, надеждах и разочарованиях казахов внешних округов. Сконструированные благодаря архивным документам ментальные облики заседателей приказов поразительно напоминают образы чиновников гоголевской комедии «Ревизор».

Конечно, наивно было бы предполагать, что новая система управления разом покончит с чиновничьими злоупотреблениями. Однако, как свидетельствуют архивы, с пороками управления боролись, пусть и не всегда эффективно. Зачастую коррумпированные чиновники благодаря круговой поруке вовсе уходили от ответственности.

Литература и источники

1. *Аристов Н.А.* Усуни и кыргызы или кара-кыргызы: Очерки истории и быта населения западного Тянь-Шаня и исследования по его исторической географии. Бишкек: Илим, 2001. 582 с.

2. Выписка из дела о взяточничестве бывшего заседателя Каркаралинского приказа Янова // Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф. 374. Оп. 1. Д. 2493.

3. *Гейнс А.К.* Дневник 1865 года. Путешествие по Киргизским степям. Собрание литературных трудов. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1897. Т. 1. 589 с.

4. Личный фонд краеведа А.Ф. Дубицкого // Государственный архив города Астаны. Ф. 362. Оп. 1. Д. 20.

5. *Лосунов А.М., Сорокин А.П.* Очерк I. Русские и казахи: взаимные контакты в панораме XVIII — начала XX веков // Россия — Казахстан. По-новому о старом. Век 21-й.

Историко-публицистические очерки / ред.-сост. С.Ш. Хусаинов. Омск: Золотой тираж, 2023. 300 с.

6. Прошение биев и почетных старейшин Туртугульской и Кулековской волостей внешних округов на имя генерал-губернатора Западной Сибири // Исторический архив Омской области. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1464.

7. *Ремнев А.В.* Генерал-губернаторская власть в XIX столетии. К проблеме организации регионального управления Российской империи // Вестник Омского отделения Академии гуманитарных наук. 1997. № 2. С. 79—85.

I.R. Prokhorov

RELATIONS OF OFFICIALS AND INHABITANTS OF EXTERNAL DISTRICTS IN THE KAZAKH STEPPE IN THE DOCUMENTARY DISCOURSE OF THE RUSSIAN ADMINISTRATION OF THE FIRST HALF OF THE XIX CENTURY

Abstract. This article is devoted to the actual problem of constructing the documentary discourse of the Russian administration in relation to the indigenous population of the Kazakh steppe. Deconstruction of discourse, i.e. understanding of the text through destruction of myths and discourse analysis of texts has been given. The central concept of the work is discourse i.e. a set of statements that generate mental images. The author moves from the texts and the situation of these documents creation to the reaction and reception of other actors i.e. central and regional authorities, local elites.

Keywords: Russian Empire, «Statute on the Siberian Kirghiz», Middle Zhuz, volost governors, external districts of the Kazakh steppe, Frontier Administration of the Siberian Kirghiz, the assessors of district orders.

УДК 821.161.1

А.И. Пылев

ОБ ОБРАЗАХ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ И ТУРОК-ОСМАНОВ В СОЧИНЕНИИ А.С. ПУШКИНА «ПУТЕШЕСТВИЕ В АРЗРУМ ВО ВРЕМЯ ПОХОДА 1829 ГОДА»

Аннотация. В статье рассматриваются османско-турецкие мотивы в произведении А.С. Пушкина «Путешествие в Арзрум», где поэт излагает свои впечатления от военной экспедиции в Закавказье в 1828—1829 гг. Анализируются изображенные писателем быт, нравы и культурные особенности населения восточной части Османской империи и некоторые образы и термины, относящиеся к военному делу и управлению, в частности, «паша» и «сераскер».

Ключевые слова: русская литература, Османская империя, путевые заметки, турки-османы, османско-турецкие образы, быт и нравы, термин «паша».

Начало и первая половина XIX в. в литературах стран Европы, в том числе и в русской, были временем роста интереса к восточной, прежде всего мусульманской тематике, к истории и сущности религии ислама, жизни, быту и духовной культуре мусульманских народов и, прежде всего, к соседним с Европой и Россией крупнейшим мусульманским державам — Османской империи и Сефевидскому Ирану. Одним из первых отечественных литераторов, обратившихся к мусульманской и османско-турецкой тематике, был великий русский поэт и прозаик Александр Сергеевич Пушкин (1799—1837). Общеизвестны такие его поэтические творения, как стихотворение «Пророк» и поэтический цикл «Подражания Корану» (1824), состоящий, в частности, из переводов отрывков из тридцати трех коранических сур. Некоторые исследователи отмечают, что эти стихи А.С. Пушкина, в которых он восхищается поэтичностью, простотой и лаконичностью языка Корана в выражении многих нравственных общечеловеческих истин, навеяны образами «Западно-восточного дивана» И.В. Гёте (1749—1832) [1, с. 105]. В то же время следует отметить, что поэт был знаком непосредственно с переводами Корана на западноевропейские языки, а также и с русскими его переложениями, выполненными с английских и французских переводов XVII—XVIII вв. (переводы Корана в России, сделанные непосредственно с арабского языка, появляются только в 1870-е гг.). Возможно, А.С. Пушкин был знаком еще с первым французским переводом Корана Андре дю Рие (1580—1660), опубликованным в 1647 г., с которого два года спустя был выполнен и первый перевод на английский язык [5]. Известно, что поэт наиболее широко пользовался первым полным русским переводом Корана М.И. Веревкина в двух частях (1790), основанным на труде Андре дю Рие и отличавшимся, по отзывам современников, особенно высокими литературными достоинствами [2].

Позднее, в конце 1820-х гг., А.С. Пушкин в своем творчестве обращается, наряду с общемусульманской, к конкретно османско-турецкой тематике. Особо следует отметить и рассмотреть в данном контексте его знаменитые путевые заметки «Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года», где поэт излагает свои впечатления от военной экспедиции во время Русско-турецкой войны 1828—1829 гг., возглавляемой графом, генералом от инфантерии И.Ф. Паскевичем (Паскевичем-Эриванским, 1782—1856), в которой

А.С. Пушкин принимал непосредственное участие. Эта экспедиция завершилась 27 июля 1829 г. взятием города и крепости Эрзурум. Этот город (другие варианты названия: Арзрум, Эрзерум) был крупнейшим торгово-экономическим и военно-административным центром Османской империи в Восточной Анатолии. Поэт изображает эпизоды и картины победоносной военной экспедиции в Эрзурум во 2—5-й главах своего сочинения. Особенно интересны заметки о нравах турецкого населения этих областей, о взаимоотношениях его с русскими военными, солдатами и офицерами, а иногда — и о впечатлениях от личного общения поэта с турками. После пересечения границы России и Османской империи, на пути в Карс, уже занятый русскими войсками, А.С. Пушкину был выделен в провожатые местный турок, немного знавший русский язык: «Меня провожал молодой турок, ужасный говорун. Он во всю дорогу болтал по-турецки, не заботясь о том, понимал я его или нет. Я напрягал внимание и старался угадать его. Казалось, он побранивал русских и, привыкнув видеть всех их в мундирах, по платью принимал меня за иноземца» [3, с. 588]. Поэт так описывает свое первое пребывание в турецкой деревне, находившейся в двадцати верстах от Карса: «Соскочив с лошади, я хотел войти в первую саклю, но в дверях показался хозяин и оттолкнул меня с бранию. Я отвечал на его приветствие нагайкою. Турок раскричался; народ собрался. Проводник мой кажется за меня заступился. Мне указали караван-сарай; я вошел в большую саклю, похожую на хлев; не было места где бы я мог разостлать бурку. Я стал требовать лошадь. Ко мне явился турецкий старшина. На все его непонятные речи отвечал я одно: *вербана ат* (дай мне лошадь)*. Турки не соглашались. Наконец я догадался показать им деньги (с чего надлежало бы мне начать). Лошадь тотчас была приведена, и мне дали проводника» [3, с. 589]. Автор «Путешествия в Арзрум», стараясь быть во всем объективным, отмечает, в частности, благоустройство путей сообщения в Османском государстве, даже на таких его далеких окраинах, как Карская область: «Я ехал по земле, везде засеянной хлебом; кругом видны были деревни, но они были пусты: жители разбежались. Дорога была прекрасна, и в топких местах вымощена — через ручьи выстроены были каменные мосты» [3, с. 591].

Уделив в своем произведении значительное место описанию решающего сражения в окрестностях Эрзурума (битве при Саган-лу), А.С. Пушкин обращает внимание на некоторые боевые приемы и богатство боевого облачения османских воинов: «Казаки отступали медленно; турки наезжали с большой дерзостию, прицеливались шагах в 20 и выстрелив скакали назад. Их высокие чалмы, красивые долиманы и блестящая сбруя коней составляли резкую противоположность с синими мундирами и простою сбруей казаков» [3, с. 593—594]. Далее автор отмечает жестокость военных обычаев и нравов турецких солдат. Он так описывает один из эпизодов решающего сражения в окрестностях Эрзурума: «Человек 15 наших было уже ранено. Подполковник Басов послал за подмогой. <...> Подкрепление подоспело. Турки, заметив его, тотчас исчезли, оставя на горе голый труп казака, обезглавленный и обрубленный. Турки отсеченные головы отсылают в Константинополь, а кисти рук, обмакнув в крови, отпечатлевают на своих знаменах» [3, с. 594]. Очень лаконично, несколькими выразительными штрихами изображает поэт

* Турец. разг.: *Ver bana at* (правильнее: *Bana at ver*).

резкое различие в отношении к русским солдатам, занявшим Эрзурум, со стороны турецкого и армянского населения: «Р<аевский> поехал в город — я отправился с ним; мы въехали в город, представлявший удивительную картину. Турки с плоских кровель своих угрюмо смотрели на нас. Армяне шумно толпились в тесных улицах. Их мальчишки бежали перед нашими лошадьми, крестясь и повторяя: Християн! Християн!..» [3, с. 605—606]. В то же время А.С. Пушкин отмечает достоинство в поведении и уважительное отношение к образованным людям, даже из числа их противников, пленных турецких военачальников (пашей): «Палатка графа Паскевича стояла близ зеленого шатра Гаки-Паши*, взятого в плен нашими казаками. Я пошел к нему и нашел его окруженного нашими офицерами. Он сидел, поджав под себя ноги и куря трубку. Он казался лет сорока. Важность и глубокое спокойствие изображалось на прекрасном лице его. Отдавшись в плен, он просил, чтобы ему дали чашку кофию и чтоб его избавили от вопросов» [3, с. 601]. Интересно описание общения поэта с другим пашой, взятым в плен уже в Эрзуруме, и непосредственно последовавшей за ним встречи с простым дервишем (бродячим мусульманским мистиком-суфием): «Один из пашей, сухощавый старичок, ужасный хлопотун, с живостью говорил нашим генералам. Увидев меня во фраке, он спросил, кто я таков. П<ущин> дал мне титул поэта. Паша сложил руки на грудь и поклонился мне, сказав через переводчика: Благословен час, когда встречаем поэта. Поэт брат дервишу. Он не имеет ни отечества, ни благ земных; и между тем как мы, бедные, заботимся о славе, о власти, о сокровищах, он стоит наровне** с властелинами земли и ему поклоняются.

Восточное приветствие паши всем нам очень полюбилось. Я пошел взглянуть на сераскира***. <...> Сераскир, седой старик, наружности самой обыкновенной, сидел в глубоком унынии. Около него была толпа наших офицеров. Выходя из его палатки, увидел я молодого человека, полунагого, в бараньей шапке, с дубиною в руке и с мехом (outre) за плечами. Он кричал во все горло. Мне сказали, что это брат мой, дервиш, пришедший приветствовать победителей. Его насилу отогнали» [3, с. 606].

Рассказывая о первых часах и днях после сдачи османами Эрзурума русской армии, А.С. Пушкин приводит краткое, но выразительное описание

---

* Распространенный и широко известный титул «паша» имеет длительную историю. Автор «Этимологического словаря турецкого языка» Исмет Зеки Эюбоглу возводит термин «паша» к слову *paşa/beşe*, которое встречается в диалектах туркменских племен Малой Азии в значении «старший брат» [4, s. 550]. В дальнейшем в староанатолийско-тюркском языке это слово изменило смысл и превратилось начиная с XIV в. в титул, «дававшийся кому-либо из высших чиновников». Современный турецкий историк, автор «Исторического словаря османского языка» Фехми Йылмаз разъясняет, что титул «паша» в Османской империи XIV—XVI вв. носили *санджакбеи* (правители «санджаков» — областей, состоявших из уездов («каза») и входивших, в свою очередь, в состав провинций — «эйалетов»), *бейлербеи* (наместники султанов в провинциях) и *везиры* (министры, в том числе великий везир — *садразам*). Кроме того, до эпохи султана Мехмеда II Завоевателя (годы правления: 1444—1446/1451—1481) данный титул также присваивался наиболее авторитетным мусульманским богословам и законоведам [6, s. 523]. С 1826 г., после ликвидации корпуса янычар и формирования новой регулярной армии Османской империи, титул «паша» стал употребляться по отношению к генералам и военачальникам самых высоких званий [Ibid.]. Именно такое употребление термина «паша» и зафиксировал А.С. Пушкин в своем «Путешествии в Арзрум».

** Так в оригинале. — *А.П.*

*** Араб.-перс.-турец. *serasker* — главнокомандующий войсками (гарнизона), а также военный министр в Османской империи.

общего облика города и его благоустройства: «С высоты горы в лощине открывался взору Арзрум со своею цитаделью, с минаретами, с зелеными кровлями, наклеенными одна на другую» [3, с. 604—605]. <...> «Арзрум почитается главным городом в Азиатской Турции. В нем считалось до 100 000 жителей, но кажется число сие слишком увеличено. Дома в нем каменные, кровли покрыты дерном, что дает городу чрезвычайно странный вид, если смотришь на него с высоты» [3, с. 607]. «Арзрум славится своею водою. Евфрат течет в трех верстах от города. Но фонтанов везде множество. У каждого висит жестяной ковшик на цепи, и добрые мусульмане пьют и не нахвалятся» [3, с. 608].

Реформы в Османской империи, начатые по европейскому образцу правившим в то время султаном Махмудом II (годы правления: 1808—1839), прежде всего в военной области, и их конкретное осуществление в Восточной Анатолии, также нашли свое отражение в произведении А.С. Пушкина: «Нововведения, затеваемые султаном, не проникли еще в Арзрум. Войско носит еще свой живописный, восточный наряд. Между Арзрумом и Константинополем существует соперничество, как между Казанью и Москвою. Вот начало сатирической поэмы, сочиненной янычаром Амином-Оглу.

<...> Стамбул отрекся от пророка;
В нем правду древнего востока
Лукавый запад омрачил.
Стамбул для сладостей порока
Мольбе и сабле изменил.
Стамбул отвык от поту битвы
И пьет вино в часы молитвы.
<...> Но не таков Арзрум нагорный,
Многодорожный наш Арзрум;
Не спим мы в роскоши позорной,
Не черплем чашей непокорной
В вине разврат, огонь и шум.
Постимся мы: струею трезвой
Святые воды нас поят:
Толпой бестрепетной и резвой
Джигиты наши в бой летят.
Харемы наши недоступны,
Евнухи строги, неподкупны,
И смирно жены там сидят» [3, с. 608—609].

Далее, излагая впечатления о своем пребывании в занятом русскими войсками Эрзуруме, автор «Путешествия в Арзрум» приводит подробный, красочный и выразительный рассказ о посещении гарема наместника Эрзурума Османа-Паши, что «удалось редкому европейцу» [3, с. 613]. Граф И.Ф. Паскевич распорядился направить в дом Османа-Паши, взятого в плен в битве недалеко от города и отправленного в Тифлис, представителей русских военных властей с целью узнать у домашних сановника, прежде всего у его жен, довольны ли они и не терпят ли какой-либо обиды. В числе посланных был старший офицер, именуемый автором «г. А<брамович>», переводчик и сам А.С. Пушкин, которому было разрешено сопровождать военных. «Мы пришли в дом Османа-Паши; нас ввели в открытую комнату, убранную очень порядочно, даже со вкусом, — на цветных окнах начертаны были надписи, взятые из Корана. Одна из них показалась мне очень замысловата для мусульманского харема: *тебе подобает связывать и*

*развязывать**. Нам поднесли кофию в чашечках, оправленных в серебре. Старик с белой почтенной бородою, отец Османа-Паши, пришел от имени жен благодарить графа Паскевича, но А<брамович> сказал наотрез, что он послан к женам Османа-Паши, и хочет их видеть, дабы от них самих удостовериться, что они в отсутствие супруга всем довольны» [3, с. 611]. После длительных препирательств и переговоров отец Османа-Паши согласился, наконец, впустить русских посланников внутрь гарема и лично сопровождать их. «Нас повели через сад, где были два тощих фонтана. Мы приближились** к маленькому каменному строению. Старик встал между нами и дверью, осторожно ее отпер, не выпуская из рук задвижки, и мы увидели женщину, с головы до желтых туфель покрытую белой чадрою. Наш переводчик повторил ей вопрос: мы услышали шамкание семидесятилетней старухи; г. А<брамович> прервал ее: Это мать паши, сказал он, а я прислан к женам, приведите одну из них; все изумились догадке гяура, старуха ушла и через минуту возвратилась с женщиной, покрытой так же, как она, — из-под покрывала раздался молодой приятный голосок. Она благодарила графа*** за его внимание — к бедным вдовам, и хвалила обхождение русских. Г. А<брамович> имел искусство вступить с нею в дальнейший разговор. Я между тем, глядя около себя, увидел вдруг над самой дверью круглое окошко, и в этом круглом окошке 5 или 6 круглых голов с черными любопытными глазами. Я хотел было сообщить о своем открытии г. А<брамовичу>, но головки закивали, замигали, несколько пальчиков стали мне грозить, давая знать, чтоб я молчал. Я повиновался и не поделился моею находкою. Все они были приятны лицом, но не было ни одной красавицы; та, которая разговаривала у дверей с г. А<брамовичем> была, вероятно, розою-повелительницею харема, сокровищницею сердец — Розою любви — по крайней мере, я так воображал.

Наконец, г. А<брамович> прекратил свои расспросы. Дверь затворилась. Лица в окошке исчезли. Мы осмотрели сад, дом, и возвратились, очень довольные своим посольством» [3, с. 612—613]. «Вот вам основание для восточного романа» — так заключает свой рассказ о посещении турецкого гарема А.С. Пушкин [3, с. 613].

В целом произведение А.С. Пушкина «Путешествие в Арзрум» можно охарактеризовать как ценный источник по истории похода русских войск на Восточную Анатолию и ее военно-политический центр — город Эрзурум — летом 1829 г., и выдающееся, выполненное с высоким художественным мастерством, большой наблюдательностью, интересом и симпатией к турецкому народу описание городской и сельской жизни, быта и нравов населения восточной части Османской империи периода ее упадка и начала реформ по европейскому образцу.

Литература

1. *Исмайлова А.* Генезис и развитие исламских идей в русской литературе / И. Исмайлова // Rus Edebiyatında ve Kültüründe İslam ve Müslümanlar. Ислам и мусульмане в русской литературе и культуре / Editör: Prof. Dr. Gülmira KURUOĞLU [изд.-сост.: проф. д. Гюльмира Куруоглу]. İzmir: Dokuz Eylül Ülniversitesi Yayınları, 2023. S. 104—112.

* Курсив А.С. Пушкина. — *А.П.*

** Так в оригинале. — *А.П.*

*** Генерала И.Ф. Паскевича. — *А.П.*

2. Книга Аль Коран аравлянина Магомета. 1—2 / пер. М.И. Веревкина. СПб.: Тип. Горнаго училища, 1790.

3. *Пушкин А.С.* Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года / ред. Ю.Н. Тынянов // *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений / под общ. ред. С.М. Бонди, Б.В. Томашевского и М.А. Цявловского. М.: Худож. лит-ра, 1940. Т. 4. С. 557—616.

4. *Eyuboğlu İ.Z.* Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğlü / İsmet Zeki Eyuboğlu. 3. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995. 782 s. (на турец. яз.).

5. L'Alcoran de Mahomet / Translaté d'Arabe en Français par le Sieur André du Ryer. Paris, 1647.

6. *Yılmaz F.* Osmanlı Tarih Sözlüğlü / Fehmi Yılmaz. İstanbul: Gökkubbe, 2010. 771 s. (на турец. яз.).

A.I. Pylev

THE IMAGES OF THE OTTOMAN EMPIRE AND OTTOMAN TURKS IN A.S. PUSHKIN'S WORK «VOYAGE TO ARZRUM DURING THE CAMPAIGN OF 1829»

Abstract: The article deals with the Ottoman-Turkish motifs in A.S. Pushkin's work «Journey to Arzrum» where the poet describes his impressions of the military expedition to Transcaucasia in 1828—1829. The author analyzes the life, manners and cultural peculiarities depicted by the writer. The writer analyzes the life, manners and cultural peculiarities of the population in the eastern part of the Ottoman Empire and some images and terms related to military affairs and administration, in particular, the terms «pasha» and «serasker».

Keywords: Russian literature, Ottoman Empire, travel notes, Ottoman Turks, Ottoman-Turkish images, life and manners, the term «pasha».

УДК 9(М)3

Д.А. Абдукаримов

ВОСПОМИНАНИЯ АВТОРА «МУНТАХАБ АТ-ТАВАРИХ» МУХАММАДА ХАКИМХАНА О РОССИИ

Аннотация. «Мунтахаб ат-таварих» Мухаммада Хакимхана занимает ведущее место в изучении истории народов Средней Азии и сопредельных стран XIX в. и имеет с этой точки зрения важное научное значение. Статья опирается на свидетельства данного источника, в ней анализируются воспоминания Хакимхана и его впечатления о путешествии по городам России и его личные наблюдения относительно политической, экономической, общественно-культурной жизни этой страны.

Ключевые слова: Мунтахаб ат-таварих, Мухаммад Хакимхан, Александр I, Россия, Петербург, Шамай, Омск, Оренбург, Ирбит, Астрахань.

Одним из интереснейших памятников исторической литературы середины XIX в. является «Мунтахаб ат-таварих» («Избранная история») Мухаммада Хакимхана туры, сына Сеййида Маъсумхана туры, видного потомка одного из крупнейших наставников среднеазиатского суфизма XVI в. Махдума Аъзама (Ходжаги Косони). По утверждению автора «Мунтахаб-ат-таварих», сочинение было написано в 1258 г. хиджры (г. х.) (1842—1843).

Сочинение Мухаммада Хакимхана «Мунтахаб ат-таварих» относится к жанру всеобщей истории. Хронологические рамки труда охватывают период от сотворения мира до середины XIX в. Именно поэтому сочинение было названо «Мунтахаб ат-таварих» («Избранная история»). Оно состоит из пяти частей (боб), пятая часть делится на 12 отделов (таифа), очень неодинаковых по объему; половину всего сочинения занимает 12-й отдел, посвященный истории Кокандского ханства с начала XVIII до середины XIX в.

Внимание исследователей, интересовавшихся уникальным источником «Мунтахаб ат-таварих», привлекла и личность автора этого произведения. Известные ученые, такие как В.А. Ромодин [5], А. Мухтаров [6], Р.Н. Набиев [4], Э. Хуршут [10], Х. Хасанов [8] и др. в своих работах приводят биографические сведения об авторе рукописи.

Мухаммад Хакимхан тура, сын Маъсумхана туры, был потомком одного из крупнейших наставников среднеазиатского дервишизма (суфизма. — *Дж. А.*) XVI в. Махдума Аъзама (Ходжаги Косони). Маъсумхан тура занимал высокое положение (должность шейх-уль-ислама) в государстве во время правления сыновей Норбуты — Алимхана (1798—1810) и Умархана (1810—1822) и являлся их придворным советником [1, с. 34].

Мухаммад Хакимхан еще в молодости принимал активное участие в военных походах и охотах своих дядь Алимхана и Умархана. Вращаясь среди представителей правящих кругов общества, Хакимхан знал придворных поэтов, принимал участие в их собраниях. Еще в молодости он в совершенстве овладел узбекским и таджикским литературными языками и, видимо, увлекался сочинением небольших стихотворений. Был знатоком истории и литературы.

В первые годы правления Умархана им было отправлено в Бухару к Эмиру Хайдару посольство во главе с престарелым Тура Ходжой (дядей Маъсумхана со стороны отца), в составе которого находился еще юный Хакимхан. В Ташкенте в 1234 г. х. (1818—1819) Умарханом ему была пожалована должность накиба столицы [4, с. 6—8].

После смерти Умархана на престол взошел Мухаммад Алихан (Мадали), который правил на протяжении почти 20 лет. Молодой хан сразу же невзлюбил Маъсумхана и его сына Хакимхана. С приходом к власти в 1822 г. Мухаммада Алихана Хакимхан и его семья, наряду с некоторыми другими представителями окружения покойного Умархана, впали в немилость нового правителя. Время нахождения во власти Мухаммада Алихана отличалось от времени его предшественников тем, что попавших в немилость правителя лиц преследовали и изгоняли из страны. От дворца одними из первых Мадалиханом были отдалены Маъсумхан шейх-уль-ислам и его сын Хакимхан. Мухаммад Алихан под предлогом паломничества выслал Маъсумхана за пределы ханства. Это был простой способ отдаления попавших в немилость лиц от страны, так как путешествие, с одной стороны было очень долгим, с другой стороны — очень опасным для жизни каждого паломника [9, с. 8].

Причинами осложнения отношений Мухаммада Алихана с семьей Хакимхана исследователями называются разные обстоятельства. Некоторые из них считают, что близких людей хана раздражал его высокий авторитет. Другая причина, которую сам автор приводит в своем сочинении, является неблаговидные поступки самого Мухаммада Алихана, который после смерти отца Умархана хотел жениться на его жене (мачехе). Эта женщина была дочерью Саидгози Ходжа, выходца из Уратюбе, который имел близкие дружественные связи с семьей Хакимхана.

После того, как Мухаммад Алихан избавился от Маъсумхана, скоро он взялся и за Хакимхана. Вначале назначил его правителем Туракургана, Намангана и Касана. Спустя некоторое время он освободил Хакимхана от должности и заключил под домашний арест [2, с. 150—155]. После четырехмесячного домашнего ареста Хакимхан выехал из страны и семь лет, приблизительно с 1823 по 1830 гг., провел в скитаниях.

В сочинении Хакимхан подробно описал свои путешествия и представил на страницах своего произведения интересные сведения о России, странах Ближнего Востока, Египта, Сирии, Саудовской Аравии.

Эти путешествия позволили Хакимхану углубить свои знания и расширить свой кругозор, изучить русский, тюркский, арабский и греческие языки [8, с. 38—39].

Воспоминание автора о России является ценным источником в изучении важнейших политических, экономических, общественно-культурных отношений в этой стране.

В своей статье З. Абдулазизова анализирует значение «Мунтахаб ат-таварих» в изучении некоторых аспектов языковедения и таджикской литературы [3]. В данной статье, наряду с изучением путешествия Хакимхана по России, отмечается, что знание русского языка и знакомство с реалиями российской жизни повлияли на язык этого сочинения. Хаджи Хакимхан использовал в «Мунтахаб ат-таварих» такие слова, выражения и понятия, которые обогатили таджикский литературный язык. Например, *Фаранг* — здесь имеется в виду Россия, *фаранг* — «российский», *фарангистон* — «Россия», *аҳли фаранг* — «российский народ», *лашкари фаранг* — «русское войско», *фарангшаҳр* — «российский город», *чизу ашёи фаранг* — «российская утварь». Эти слова не были знакомы населению Средней Азии в первой половине XIX в., это были новые понятия, которые Мухаммад Хаджи Хакимхан после долгих

скитаний и путешествий по многим странам мира преподнес как дар своему народу [3, с. 216—220].

Путешествие Хакимхана по России начинается с г. Шамай (ныне г. Семей, Казахстан). Он описывает город так: «Я (ничтожный) наблюдал этот город, он был очень красив, и великая река со стороны Китая протекала рядом с городом. Все дома этого города построены из дерева...». Хакимхану понравились чистота города, искусство строительства, архитектура и планировка.

Шамай считался одним из торговых городов приграничной России, и в своем сочинении Хакимхан подробно отражает состояние рынков города и его торговые связи со Средней Азией...» [7, с. 334—335].

Следующим городом на пути автора «Мунтахаб ат-таварих» был Омск. Из слов автора известно, что город был очень большим и благоустроенным. В нем насчитывалось более 50 тыс. жилых домов, и проживали в основном русские [7, с. 334—335]. По словам Хакимхана, губернатор Омска отправил письмо императору России с сообщением о его прибытии в город. Возможно, получив сообщение, Александр I пригласил Хакимхана в Петербург, но тот как бы отклонил просьбу императора.

После этого отношение губернатора к Хакимхану переменилось. Губернатор не отдавал ему паспорт, и Хакимхану с большим трудом удалось получить свои документы, после чего он направился в сторону Ирбита. Причиной этой поездки послужило то обстоятельство, что он испытывал материальные затруднения, а на рынке Ирбита один купец из Мавераннахра обещал вернуть ему долг в 500 золотых монет [9, с. 15].

В своем сочинении Хакимхан подробно сообщает о ярмарках Ирбита, дает сведение о каждом магазинчике, товарах, местах их поступления, ценах, из каких краев прибывают купцы. Как пишет автор, на ярмарку в Ирбит съезжаются купцы из разных стран, очень много купцов из Мавераннахра. В центре города был большой рынок, где по обеим сторонам находились торговые ряды и ларьки.

Хакимхан в Ирбите находился 17 дней, а потом направился в Оренбург. Губернатор города, узнав о прибытии Хакимхана, пригласил его в свой дворец. Имя губернатора этой области в сочинении автор не упоминает, но в это время им был П.К. Эссен (1817—1830) [9, с. 15].

Приезд Хакимхана в Оренбург совпал с прибытием в город Александра I. Здесь путешественник несколько раз встречался с русским императором. Свои впечатления о встречах он подробно описал в своем сочинении. Император был с ним благосклонен и любезен, подарил дорогой перстень и пригласил его в Петербург. Такая любезность была продиктована тем, что Россия в это время уделяла особое внимание установлению дипломатических, политических и экономических отношений со Средней Азией. Александр I хотел получить сведения о политическом положении в Средней Азии и внутреннем состоянии края [2, с. 151].

Спустя несколько дней Хакимхан направился в Астрахань. По дороге он остановился в крепости Кабих на три дня. Эта крепость, по описанию Хакимхана, была большой и благоустроенной. От нее до Астрахани было 40 дней пути. Через три дня он попадает в сильный буран в степи и только через 10 дней скитаний с помощью попутчика-старика выбирается на берег Волги. На корабле Хакимхан прибывает в город, который не назван в его сочинении, но сообщает, что жители этого города — калмыки. А через трое суток он попадает в Астрахань [9, с. 47—50].

Из-за болезни он задержался здесь на 8 месяцев и многое выстрадал. В начале весны, выздоровев, он согласно своим целям и плану направился в Иран. Но не смог уехать дальше Мозандарана, так как между Ираном и Россией были сложные отношения.

По этой причине Хакимхан продолжил свой путь по берегам р. Кубань и попал в г. Ставрополь: «Этот город был красивым и архитектурно совершенным. Все его здания были из камня. Мастера так отшлифовали камень при постройке, что кажется, сделано из одного камня» [7, с. 387].

Там он встретился с губернатором, который пригласил его к себе. И так получилось, что в него влюбилась дочь губернатора, но, не добившись своей цели, оклеветала его. Путешественник был заключен под стражу и некоторое время находился в тюрьме. Хакимхану удалось выйти из заключения благодаря помощи своего старого друга Малик Касима. Так заканчивается путешествие Хакимхана в России, и он уезжает в Турцию. После этого начинается его путешествие по странам Ближнего Востока [9, с. 55—68].

Сочинение Хакимхана, его впечатления о путешествиях по городам России и личные наблюдения относительно политической, экономической, общественно-культурной жизни этой страны очень увлекательны и имеют большую научную ценность при изучении некоторых исторических моментов, связанных с отношениями среднеазиатских ханств с Россией.

Литература

1. *Абдукаримов Дж.* Биографические сведения об авторе Мунтахаб ат-таварих // Тезисы докладов научной конференции молодых ученых. Душанбе, 2004. С. 112—116.

2. *Абдукаримов Ҷ.* Хотираҳои муаллифи «Мунтахаб ат-таворих» Муҳаммад Ҳакимхон доир ба кишвари Русия // Номаи донишгоҳ. 2007. № 2 (15). С. 150—155.

3. *Абдулазизова З.* Изгнание Мухаммада Хакимхана в Россию и его вклад в таджикскую литературу // Вестник университета. 2011. № 3 (34). С. 216—220.

4. *Набиев Р.Н.* Из истории Кокандского ханства (феодальное хозяйство Худояр-хана). Ташкент: Фан, 1973. 360 с.

5. *Ромодин В.А.* Некоторые источники по истории Ферганы и Кокандского ханства (XVI—XIX вв.) в рукописных собраниях Ленинграда. М.: Изд-во восточ. лит-ры, 1960. 200 с.

6. *Хакимхан.* Мунтахаб ат-таварих (подготовка факсимильного текста, введение и указатели А. Мухторова). В 2 кн. Душанбе: Дониш, 1983. Кн. 1. С. 24—35.

7. *Хакимхан.* Мунтахаб ат-таварих (Извлечение из летописей). Токио, 2006. 716 с.

8. *Хасанов Х.* Фарғоналик сайех // Фан ва турмуш. 1963. № 8. С. 38—39.

9. Хотираҳои Муҳаммад Ҳакимхон дар бораи сафари Русия (баргардонанда аз ҳуруфи арабиасоси тоҷикӣ ба кириллӣ, ба чоп ҳозиркунандаи матн, муаллифи муқаддима, тавзеҳот, луғатнома, феҳрист ва замима Ҷамолиддин Абдукаримов). Хуҷанд: Ношир, 2013. 104 с.

10. *Хушрут Э.* Хакимхоннинг ҳаёти ва саёҳатлари. Ташкент: Фан, 1987. 80 с.

D.A. Abdukarimov

THE MEMOIRS OF THE AUTHOR OF «MUNTAHAB AT-TAWARIKH» MUHAMMAD HAKIMKHAN ABOUT RUSSIA

Abstract. «Muntahab at-tawarikh» by Muhammad Hakimkhan occupies a leading place in the study of the history of the peoples of Central Asia and neighboring countries of the XIX century and has an important scientific value. The article is based on the evidence of this source, it analyzes the memories of Hakimkhan and his impressions of the journey through the cities of Russia and his personal observations on the political, economic, social and cultural life of this country.

Keywords: Muntahab at-tawarikh, Muhammad Hakimkhan, Alexander I, Russia, Petersburg, Shamai, Omsk, Orenburg, Irbit, Astrakhan.

УДК 371.044.3(С149)

Р.В. Макарова

ПРЕПОДАВАНИЕ ЧУВАШСКОГО И ТАТАРСКОГО ЯЗЫКОВ В СИМБИРСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (1840—1918)

Аннотация. В статье прослеживаются история открытия миссионерских классов и преподавание местных тюркских языков, чувашского и татарского, в Симбирской духовной семинарии. По архивным источникам называется год начала обучения чувашскому языку, приводятся первые программы, составленные для воспитанников семинарии, и учебно-методические пособия, используемые в педагогической деятельности.

Ключевые слова: Симбирская духовная семинария, чувашский и татарский языки, И.П. Лебедев, воспитанники, Симбирская чувашская школа.

Центром православного просвещения и культуры огромной многонаселенной и многонациональной территории Среднего Поволжья в XIX — начале XX в. являлась Казанская духовная академия, а в епархиях такими центрами были духовные семинарии. В середине XIX в. в Симбирской епархии среди прихожан наряду с христианскими верованиями и понятиями функционировали языческие традиции, наблюдались случаи массового отпадения крещеных татар в ислам, отклонения православных в раскол. Многие истины христианского вероучения оставались для «инородцев» непонятными. Необходимы были такие церковнослужители, которые знали язык своих прихожан. Для этого нужны были специальные духовные учебные заведения. Начало изучения в семинариях местных языков народностей России стало новым этапом распространения православия и православного просвещения среди нерусских народов. В Симбирской епархии таким центром стала Симбирская духовная семинария. Она входила в Казанский духовно-учебный округ, функционировала в 1840—1918 гг.

В опубликованных источниках и литературе нет отдельных работ, посвященных данной теме. В основном уделяется внимание истории открытия Симбирской духовной семинарии и ее деятельности [19] и делается акцент на биографии ее ректоров и преподавателей [20, с. 6—11]. Впервые о преподавании местных языков в Симбирской духовной семинарии вспоминает его выпускник, священник Е. Успенский [21, с. 112—114]. Г.А. Александров в своей книге перечисляет воспитанников-чувашей, обучавшихся в Симбирской духовной семинарии [2, с. 118—121]. А.Ш. Айзатуллова в монографии отмечает, что в указанном учебном заведении активно готовились кадры священников для православного просвещения «инородцев» [1, с. 87].

Изучению местных языков, в частности языков мусульманских народов, в духовных учебных заведениях Среднего Поволжья в первой половине XIX в. большое внимание уделяет казанский исследователь Р.Р. Исхаков. Он подробно рассматривает вопросы подготовки миссионерских кадров и преподавания местных языков, в особенности татарского, в Казанской духовной академии и других учебных заведениях Среднего Поволжья. Впервые упоминает об открывшемся в Симбирской духовной семинарии в 1850 г. классе татарского языка и называет имя первого преподавателя — Иоанна Лебедева [18].

В данной статье автором собраны новые документы и факты о преподавании местных языков в Симбирской губернии, выявленные в фондах Государственного архива Ульяновской области, многие из которых впервые вводятся в научный оборот. В дальнейшем эти сведения могут использоваться исследователями при изучении истории народного образования и православного просвещения народов Симбирского края.

В 1850-х гг. преподавание местных языков, как одно из самых необходимых средств к проповедованию и утверждению Святой веры между разными народами России, постепенно распространялось в епархиях. В 1852 г. в Казанской духовной академии татарскому и арабскому языкам обучался 41 студент; в Казанской духовной семинарии татарскому языку — 60, в Симбирской духовной семинарии — 20. Чувашскому языку обучались в Оренбургской духовной семинарии 18 семинаристов и в Чебоксарском уездном духовном училище — 107 воспитанников [17, с. 59, 60].

Первым в Симбирской духовной семинарии начали преподавать татарский язык — с 1850 г. [18]. По архивным документам установлено, что чувашскому языку начали обучать с 1855 г.

31 мая 1855 г. (по старому стилю) по определению Святейшего синода преподавателем татарского и чувашского языков в Симбирскую духовную семинарию был назначен священник Иван (Иоанн) Павлович Лебедев [4, л. 481 об.]. Из «формулярного списка учителя Симбирской духовной семинарии священника и кавалера Иоанна Лебедева», составленного в 1858 г., стало известно, что ему было тогда 50 лет (родился примерно в 1805 г.). Сын дьякона, родом из Симбирской губернии. В 1828 г. окончил Казанскую духовную семинарию. После окончания семинарии был назначен священником Буинского Троицкого собора, в дальнейшем — благочинным сельских церквей [4, л. 479—479 об.]. Он имел большой опыт священнической и миссионерской деятельности среди чувашского и татарского населения, хорошо владел языками этих народов. Много усилий приложил для обращения чувашских язычников, мусульман и раскольников Буинского уезда Симбирской губернии в православную веру. За усердную службу был награжден орденом Св. Анны III степени, имел бронзовый крест на Владимирской ленте в память войны 1853—1856 гг.

И.П. Лебедев с большим энтузиазмом начал преподавательскую деятельность. Весь накопленный опыт священника, благочинного и миссионера он передавал своим воспитанникам. Изучал практику преподавания местных языков Казанской духовной академии и семинарии. При преподавании уроков чувашского и татарского языков пользовался рекомендациями и учебниками, подготовленными в Казанской епархии. В то же время сам предлагал новые формы обучения. В 1857 г. обратился в правление семинарии с рапортом, в котором просил «для более успешного усовершенствования воспитанников семинарии в знании татарского языка открыть приготовительный класс для этого языка в высшем отделении Симбирского (духовного. — *Р.М.*) училища». 11 сентября 1857 г. такой класс был открыт. В списке желающих обучаться татарскому языку было 18 учеников [3, л. 3, 4—4 об.].

В расписание учебных часов семинарии в 1858/59 учебном году внесены чувашский и татарский языки в низшем, среднем и высшем отделениях.

Преподавание велось 2 часа в неделю, наставником был священник Иоанн Лебедев [4, л. 258 об. — 260].

И.П. Лебедев на основе руководств подготовил свои программы для преподавания чувашского и татарского языков в семинарии. Новые программы по изучению данных предметов в Симбирской семинарии, называемые «Обозрение предметов, преподанных ученикам Симбирской семинарии по классу чувашского языка в течение сентябрьской трети сего 1860 учебного года», состояли из следующих разделов: «1. О буквах. 2. О знаках ударений. 3. О частях речи. 4. Об имени: а) о существительном, б) о склонении имен существительных, в) об имени прилагательном, д) о склонении имен прилагательных, е) о степенях сравнения, ж) об имени числительном. 5. О местоимении и о склонении местоимений. Сверх сего ученики занимаемы были изучением чувашских слов, отдельных речений и разговорами на чувашском языке» [15, л. 48].

И.П. Лебедев составил также программу по татарскому языку «Обозрение предметов, преподанных ученикам Симбирской семинарии по классу татарского языка в течение сентябрьской трети сего 1860 учебного года». В нее вошли следующие разделы: «1. О буквах: а) о произношении, б) изображение и в) разделение их. 2. О знаках, нужных для правильного чтения. 3. Об именах существительных: а) о склонении имен, в) об именах первообразных и производных. 4. Об именах прилагательных: а) о степенях сравнения. 5. Об именах числительных. 6. О местоимениях: а) о склонении местоимений. Кроме сего ученики занимаемы были изучением татарских слов, отдельных речений и разговорами на татарском языке» [15, л. 49].

Это первые программы по чувашскому и татарскому языкам, преподавание которых велось официально в Симбирской духовной семинарии (с 1850 г. — по татарскому, с 1855 г. — по чувашскому языкам).

Правление Симбирской духовной семинарии каждый год препровождало в духовно-учебное управление при Святейшем синоде ведомость о преподавании местных языков. В 1861/62 учебном году в Симбирской духовной семинарии продолжали преподавать местные языки: татарский и чувашский. Занятия также вел священник г. Симбирска Троицкой церкви Иоанн Лебедев. В высшем отделении семинарии татарскому языку обучались 19, в среднем — 30 учеников. Число уроков в неделю было 2 часа.

При преподавании татарского языка использовались следующие руководства: грамматика А.К. Казем-Бека и А.А. Трояновского; словарь А.А. Трояновского; Новый Завет; христианская исповедь и собрание общеупотребительных слов, разговоров и разных повестей; практическое руководство к изучению татарского языка, составленное Г. Махмудовым [5, л. 1 об.].

В высшем отделении семинарии чувашский язык изучали 18, в среднем — 34 учащихся. Число еженедельных уроков — 2 часа. При преподавании чувашского языка применяли следующие пособия: Начертание правил чувашского языка и словарь, составленный для духовных училищ Казанской епархии; Св. Евангелие на чувашском языке, переведенное в Казанской епархии; сокращенный Катехизис на чувашском языке; исповеди слов о христианском воспитании детей на чувашском и русском языках [5, л. 1 об.].

Практические упражнения включали разговоры на обучаемых языках в течение всего учебного года, переводы татарских басен с татарского языка на

русский, Символа веры и молитвы Господней с русского на чувашский. Результаты обучения этим языкам были достаточно хорошие: «Успешные ученики, обучающиеся татарскому языку, могут понимать разговоры на нем, а лучшие ученики, обучающиеся чувашскому языку, свободно говорят на нем» [5, л. 3]. К концу 1863/64 гг. усердно занимавшиеся воспитанники могли свободно объясняться с «природными» татарами и чувашами.

Согласно данных ведомостей, в 1861/62 гг. местные языки изучали 101, в 1863/64 гг. — 109 воспитанников, в 1864/65 гг. — 86. В 1864/65 учебном году в высшем отделении чувашскому языку обучались 29, в среднем — 14 воспитанников; татарскому языку — 21 и 22 соответственно [7, л. 4 об. — 5]. Испытания учеников, проводившиеся 15 декабря 1864 г. по чувашскому и татарскому языкам, были успешными. Ректор семинарии архимандрит Афанасий и инспектор профессор Николай Охотин многим из них поставили «довольно хорошие» оценки [7, л. 12].

И.П. Лебедев 13 лет обучал воспитанников Симбирской духовной семинарии чувашскому и татарскому языкам. В 1868 г. его не стало. Очевидец событий, выпускник Симбирской духовной семинарии, являвшийся в 1854—1860 гг. слушателем класса чувашского языка, священник Елпидифор Успенский (Е.А. Успенский) оставил воспоминание о причинах внедрения и преподавания миссионерских курсов и местных языков в семинарии: «Введение сих предметов в нашей семинарии было последствием предпринятого в 50-х годах путешествия нашего Преосвященного Феодотия в г. Казань к архимандриту Казанскому Григорию (впоследствии митрополиту С.-Петербургскому) для совместного обсуждения чрезвычайных мер против усилившегося отпадания новокрещеных татар (в 40-х годах) в магометанство, как в Казанской губернии, так и в Симбирской — в смежных с нею уездах, и против пропаганды старообрядцев к отклонению православных в раскол» [21, с. 123].

Уроки чувашского языка были послеобеденными. Протоиерей Иоанн Лебедев проводил беседы с воспитанниками семинарии, знакомя с бытом и обычаями чувашей. В ходе живых и образных рассказов семинаристы усваивали культурно-бытовые традиции чувашей, хотя и не жили с ними.

Священник Е. Успенский, описывая уроки чувашского языка, дает и свою неоднозначную оценку: «Эти уроки были менее полезны, чем миссионерские, зато более оживленные, а иногда и веселые» [21, с. 123]. Он сохранил добрую память о своем наставнике: «...Большое ему спасибо — и память вечная ему — протоиерею Иоанну, питомцу старой Казанской бурсы» [21, с. 124].

Воспитанники И.П. Лебедева в дальнейшем стали служить священниками в приходах Симбирской и Казанской епархий, просвещая светом православия нерусские народы Среднего Поволжья на их родных языках. Известный тюрколог-миссионер, профессор Казанской духовной академии Е.А. Малов, окончивший Симбирскую духовную семинарию в 1858 г., первые уроки местных языков получил у своего наставника, преподавателя И.П. Лебедева [21, с. 124].

Если сначала уроки проводились в форме произвольной беседы, то в дальнейшем — по соответствующим рекомендациям и учебникам. Составлялись планы и программы уроков, велись практические занятия. Все они были включены в общее расписание занятий Симбирской духовной семинарии.

После смерти протоиерея Иоанна Лебедева должность преподавателя чувашского и татарского языков осталась свободной. Ректор семинарии архимандрит Афанасий сделал соответствующее распоряжение касательно вакансии. Объявление о ней было напечатано в «Церковной летописи Духовной Беседы» (21 сентября 1868 г., № 38) [8, л. 1, 3]. В сентябре преподаватель так и не был определен, поэтому часы, выделенные на преподавание чувашского и татарского языков, были замещены другими предметами. Предлагавший себя на эту должность священник с. Коромысловка Сенгилеевского уезда Симбирской губернии Павел Мальхов обосновал свое прошение тем, что знает эти языки. Внук природного татарина, выросший в чувашском селе с чувашами, он свободно объяснялся с ними, усвоил «натуральный акцент» тюркских языков [8, л. 5—5 об.]. Правление семинарии отказало ему, сообщив, что не может дать священнику место преподавателя на основании только знаний татарского и чувашского языков.

С 1868 г. в расписании предметов, преподававших в Симбирской духовной семинарии, местные языки не указаны. Скорее всего, преподавание чувашского и татарского языков не велось или замещалось временными преподавателями.

В 1875 г. при Симбирской духовной семинарии были открыты миссионерские классы по истории местного раскола в Симбирской епархии [9, л. 5, 7—7 об.]. Миссионерские противораскольнические предметы велись, согласно документам, и в 1881—1882 гг. [16, л. 47—48]. Вместе с тем местные языки в преподавании курса семинарии ни в 1875 г., ни в 1882 г. не указаны.

Среди преподавателей Симбирской духовной семинарии было много выпускников Казанской духовной академии. С 1857 г. на класс словесности был перемещен профессор Михаил Александрович Животоносов. В академии он обучался в 1850—1854 гг. наукам, а также турецко-татарскому и арабскому языкам [4, л. 502 об. — 503]. Эти же языки в 1848—1852 гг. в академии изучал будущий священник, профессор Петр Иванович Юстинов, который стал трудиться преподавателем Симбирской духовной семинарии в 1864 г. [6, л. 26 об. — 27].

Некоторые выпускники, ученики И.П. Лебедева, вернулись в семинарию и стали преподавателями. Так, после окончания Казанской духовной академии в 1870 г. к педагогической работе в семинарии приступил Матвей Ефимович Ксанф [10, л. 38 об. — 39]. В 1878 г. Александр Александрович Остроумов стал исправлять должность помощника инспектора семинарии [10, л. 88 об. — 89].

В 1890-е гг. в Симбирской духовной семинарии стали учиться выпускники Симбирской чувашской учительской школы. По приказу обер-прокурора Святейшего синода, согласно определению от 24 сентября — 2 октября 1893 г., в IV класс для дальнейшего обучения стали приниматься «учителя из природных чуваш». По ходатайству инспектора Симбирской чувашской школы И.Я. Яковлева, сюда также поступали выпускники других учебных заведений. В августе 1888 г. в IV класс Симбирской духовной семинарии для приготовления к должности священно- и церковнослужителя были допущены народные учителя из чувашей: И. Павлов (из Кошкинского училища), В. Ефремов (из Анат-Кинярского училища), Ф. Иванов (из Богдашкинского училища) [11, л. 3, 9; 12, л. 6]. По определению Святейшего синода от 24 сентября —

2 октября за № 2.723, чувашским учителям назначалась стипендия — 105 руб. Эти расходы относились к капиталу на распространение православия между язычниками империи [14, л. 10—10 об.].

Согласно подсчету исследователя Г.А. Александрова, Симбирскую духовную семинарию окончили 56 лиц чувашской национальности. Почти все чуваши — выпускники семинарии — посвятили свою жизнь учительской работе. Только несколько человек стали церковнослужителями [2, с. 118—121].

В Симбирской духовной семинарии учились и крещеные татары. В 1896 г. в IV класс поступил Роман Павлович Даулей — старокрещеный татарин, учитель Ханско-Ставочного двуклассного училища Астраханской губернии, владевший как татарским, так и чувашским языками [13, л. 1]. В 1900/01 учебном году на IV курс семинарии был принят народный учитель из крещеных татар Александр Тимей (Александр Тимофеевич Тимофеев) — учитель Казанской центральной крещено-татарской школы [14, л. 10—10 об.].

Следует отметить, что через 13 лет после начала обучения чувашскому языку в Симбирской духовной семинарии — в 1868 г. — в Симбирске была открыта первая чувашская школа. Возникла она как частное учебное заведение по инициативе гимназиста И.Я. Яковлева, в 1871 г. началось ее официальное существование. Эта школа — закрытое учебное заведение, имевшее целью готовить учителей для начальных училищ крещеных и некрещеных чувашей Казанского учебного округа. К 1 января 1898 г. в ней было 168 воспитанников и в женском училище — 63 воспитанницы [19, с. 180, 182].

Через 22 года, в 1872 г., в Симбирске была открыта и татарская школа — медресе (низшая школа). Помещалась она в особом флигеле во дворе при мечети. Здесь обучались дети татар не только Симбирского уезда, но и соседних уездов. Обучение имело чисто религиозный характер и было направлено на ознакомление с исламом, для чего детей учили читать и писать по-татарски и по-арабски. К 1 января 1898 г. в Симбирском медресе было 130 учеников [19, с. 193].

Таким образом, официальное преподавание чувашского и татарского языков впервые на территории Симбирской губернии было организовано в Симбирской духовной семинарии. Обучение в ней местных тюркских языков по специальным программам и учебно-методическим пособиям дало положительные результаты. С середины XIX в. в приходах Симбирской епархии увеличилось количество священнослужителей нового поколения, знающих и понимающих языки местных народов, по-христиански радеющих за распространение православия и православного просвещения среди нерусских этносов.

Литература и источники

1. *Айзатуллова А.Ш.* Религиозно-просветительская политика Российского государства в Средневолжском крае второй половины XIX — начале XX в. (на материалах Среднего Поволжья): монография. Ульяновск: УВАУГА, 2012. 112 с.

2. *Александров Г.А.* Чувашская интеллигенция: истоки. Чебоксары: Чувашия, 1997. 199 с.

3. Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф. 81. Симбирская духовная семинария. Оп. 1. Д. 6.

4. ГАУО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 7.

5. ГАУО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 62.

6. ГАУО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 92.

7. ГАУО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 227.
8. ГАУО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 529.
9. ГАУО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 817.
10. ГАУО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 866.
11. ГАУО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 1016.
12. ГАУО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 1043.
13. ГАУО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 1188.
14. ГАУО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 1324.
15. ГАУО. Ф. 81. Оп. 2. Д. 6.
16. ГАУО. Ф. 81. Оп. 2. Д. 233.
17. Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1852 год. СПб.: Синодальная тип., 1853. 195 с.
18. *Исхаков Р.Р.* Изучение языков мусульманских народов в духовных учебных заведениях Среднего Поволжья в первой половине XIX в. // Современные проблемы и перспективы развития исламоведения, востоковедения и тюркологии: материалы II Всерос. молодежной научно-практич. конф. (Нижний Новгород, 23 мая 2008 г.). Нижний Новгород: Медина, 2009 [Электронный ресурс]. URL: https://idmedina.ru/books/materials/?1446 (дата обращения: 28.04.2024).
19. *Мартынов П.* Город Симбирск за 250 лет его существования. Систематический сборник исторических сведений о г. Симбирске. Симбирск: Типолит. А.Т. Токарева, 1898. 400 с.
20. *Сковикова Е.Г.* Симбирская духовная семинария к 170-летию со дня основания // Розовские чтения: материалы Третьих, Четвертых духовно-познавательных чтений (Ульяновск, 2010—2011 гг.). Ульяновск: УлГУ, 2011. 150 с.
21. *Успенский Е.А.* Мотыльки воспоминаний / сост. и ред. В.В. Ястребов, Н.В. Бороденкова. Ульяновск: Мастер-Студия, 2023. 264 с.

R.V. Makarova

TEACHING OF THE CHUVASH AND TATAR LANGUAGES IN SIMBIRSK THEOLOGICAL SEMINARY (1840—1918)

Abstract. The article traces the history of missionary classes' opening and teaching of local Turkic languages, Chuvash and Tatar in Simbirsk Theological Seminary. According to archival sources the starting year of the Chuvash language teaching has been mentioned, the first programs comprised for the pupils of the seminary and teaching aids used in pedagogical activity have been given.

Keywords: Simbirsk Theological Seminary, the Chuvash and Tatar languages, I.P. Lebedev, pupils, Simbirsk Chuvash school.

УДК 39(470)"18/19"

Г.А. Николаев

СЛАВЯНО-ТЮРКСКИЙ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ В СРЕДНЕВОЛЖСКОЙ ДЕРЕВНЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА: НЕСКОЛЬКО ЭТЮДОВ ОБЩЕГО ПЛАНА

Аннотация. В эпоху капиталистической модернизации представители славянского и тюркского миров на Средней Волге — русские и чувашские крестьяне — вступили, имея в своем багаже накопленный за предыдущие столетия богатый позитивный опыт этнокультурного диалога. Во второй половине XIX — начале XX в. данное бесценное социокультурное наследие ими было приумножено. Этнокультурный взаимообмен в средневолжской деревне имел место как асимметричный процесс: превалировало влияние русского культурного поля. В период рыночных реалий тяга чувашских хлебопашцев ко всему русскому повсеместно неуклонно росла.

Ключевые слова: Казанская губерния, Сибирская губерния, эпоха капитализма, крестьяне, русские, чуваши, этнокультурный диалог.

Наша необъятная страна принадлежит к числу многонациональных государств. Причем в данном клубе она оказалась с момента своего зарождения. В последующие этапы развития число ее народов только множилось. Проживающие в современной России народы без всякого преувеличения образуют собой целое созвездие этнических культур: русские, татары, чеченцы, башкиры, чуваши, аварцы, армяне, украинцы, даргинцы, казахи... Одновременно наша страна является и поликонфессиональной державой. Здесь с давних времен компактной массой и дисперсно проживают христиане, мусульмане, буддисты, иудеи... Каждая этнокультура в многоликом социальном пространстве бескрайней России нашла свою особую нишу и, являя собой уникальную стихию, обогащает его.

Славяне и тюрки — неотъемлемые этнокультурные составляющие страны. Они широко расселены и в ее регионах. В их число по праву входит и Среднее Поволжье. Здесь не одно столетие православные храмы соседствуют с мусульманскими мечетями. Этническое лицо славянского мира в Казанской и Симбирской губерниях формируют главным образом русские, тюркского — татары и чуваши. В рамках заданного объема статьи мы вынуждены ограничить число объектов анализа двумя православными этническими сообществами — русскими и чувашами, а само аналитическое повествование о них — несколькими этюдами общего плана.

По воле истории число волжских коренных народов чуваши пополнили несколько раньше великороссов. Что касается русских, то данный этнос стал широко расселяться на Средней Волге вскоре после его присоединения к Московии. Проживая много веков бок о бок, русские и чуваши стали воспринимать друг друга, равно как и других этнических соседей, как органический этнокультурный ландшафт волжской земли. Косвенно об этом свидетельствуют, в частности, их памятники устного народного творчества. В чувашских загадках находим: *Вăрăм вырăс пуç çапать* (Высокий русский челом бьет) [отгадка — оцеп*]; *Лутра вырăс ял касать* (Низенький русский по селу

* Длинный шест у колодца, служащий для подъема воды.

гуляет) [отгадка — топор]; *Вырăс пиччейĕн пӳрни кукăр* (У русского дяди палец кривой) [отгадка — кочедык]; *Вăрманта сарă вырăс кăшкăрчĕ* (В лесу кричит русый русский) [отгадка — снимание лыка]; *Вăрăм вырăс çул кăтартать* (Высокий русский показывает дорогу) [отгадка — межа] [1, с. 189, 209, 210, 238, 252]. И чуваши получили отражение в народной мудрости великороссов. Так, в одной из их пословиц, записанных писателем и этнографом В.И. Далем, они предстают неприхотливым, довольствующимся самым малым, этносом: «Был бы (весной) борщевник да снидь, и без хлеба сыты будем (о чувашах)» [6, с. 220].

В 1897 г. в составе сельского народонаселения Казанской губернии русские составляли 34,7 %, в Симбирской — 66,1 %. Они вели полевое хозяйство во всех их уездах. В первой административно-территориальной единице доля этноса в последних варьировала от 7,6 % (Ядринский) до 68,1 % (Свияжский), второй — от 16,2 % (Буинский) до 87,5 % (Сызранский). В Казанской губернии в составе сельского народонаселения доля чувашей не превышала 25,2 %, в Симбирской — 11,2 %. В уездах первой их доля колебалась от 0,03 % (Казанский) до 92,3 % (Ядринский), второй — от 0,05 % (Алатырский) до 45,3 % (Буинский) [26, с. 100, 101; 27, с. 62, 63. Подсчет наш]. В отличие от великороссов чуваши были расселены более компактно: в сельских обществах Мамадышского уезда Казанской губернии и Ардатовского уезда Симбирской губернии они вовсе не проживали. В Казанском, Лаишевском и Царевококшайском уездах Казанской губернии, а также Алатырском уезде Симбирской губернии удельный вес чувашей в составе сельского народонаселения не достигал и одного процента. Часть русских и чувашских хлебопашцев хозяйствовала в составе совместных сельских обществ. Согласно данным экономико-статистических публикаций, в начале XX в. в 120 национально-смешанных селах и деревнях двух рассматриваемых губерний русские и чуваши проживали бок о бок друг с другом или с прочими волжскими этносами [9, вып. 1—12; 28, вып. 1—8. Подсчет наш]. Попутно также отметим, что в их число не входят сельские поселения, где рассматриваемые этнические группы были представлены несколькими семьями или лицами [4, л. 1, 3, 11, 19, 21, 29].

К эпохе капиталистической модернизации русские и чуваши подошли, имея богатый опыт межэтнического диалога. Русский простой люд жаловал чувашей, видел в них достойных этнических партнеров. Результирующим показателем, характеризующим их отношение к ним, может служить, пожалуй, следующий замечательный фольклорный памятник главных представителей «страны березового ситца» — завещание подрядчика, зарегистрированное В.И. Далем. В нем читаем: «С попом свято (дело), с дворянином честно (почетно), а с чувашином и грех, да лучше всех» [7, с. 397]. Дружелюбно были настроены к простому русскому люду и чуваши. Великолепное приветствие последних прочно вошло в русский лексикон: «Русский человек — добрый человек» [6, с. 209]. Как сообщает этнограф В.А. Сбоев, в середине XIX в. последний предел честолюбия чувашской аристократии, а к ней он причислял в первую очередь лиц, разбогатевших на торговле хлебом, состоял в том, чтобы установить родственные связи с русскими: «Отдать дочь за русского, или женить сына на русской» [29, с. 8].

Многонациональное волжское крестьянство проживало в составе локальных сообществ — сельской соседской общины, что накладывало глубокий

отпечаток на их общественное сознание, мораль, жизненные ценности, строй хозяйственной жизни, быт и прочие составляющие данного ряда. Будучи плоть от плоти детищем названного замкнутого социального организма, хлебопашцы воспринимали живущих за пределами сельской общины людей — жителей окрестных селений, городов, представителей других сословий, разумеется, и иностранцев — особым образом: погружали их в стан «чужих». Подобное поведение было присуще и великороссам [30, с. 68, 72], и чувашам [31, с. 25, 26]. Поскольку представители обоих волжских этносов находили себя членами автономных, самодостаточных, развитых / относительно развитых, этнически мобилизованных общностей, постольку они внешний многоликий социальный мир членили и на основе этнокультурного фактора. И для великороссов, и для чувашей концепт «свой — чужой» являлся универсальным инструментарием для оттенения этнической идентичности собственной общности: «Я русский, на манер французский, только немного погишпанистее»; *«Чăвашăн чăкăт, тутарăн — турăх»* (Чуваш угощает сыром, татарин — кислым молоком) [6, с. 209; 1, с. 160]. Одновременно он служил им добрую службу для этнокультурного возвышения и мобилизации соплеменников: «Русский язык велик»; «Русский что увидит, то и сделает»; *«Чăваш алли те чăлах мар»* (И у чуваша рука не кривая), *«Чăваш çынни ватăлсан та ĕçсĕр лармасть»* (И состарившись, чуваш не сидит без работы) [6, с. 28, 209; 32, с. 272, 273]. И русские, и чуваши, что вполне ожидаемо, не оставляли без ответа этнокультурный выпад чужаков в свой адрес. В.И. Даль, в частности, зарегистрировал подобный обмен «любезностями» членов двух рассматриваемых нами этнических общин. На колкость русских в адрес этнических соседей, выраженную прозвищем «чувашская лопатка», от чувашей тут же следовала соответствующая этнокультурному выпаду реакция в виде словосочетания «русский скребок» [6, с. 220].

Со вступлением страны в эпоху рыночных отношений этнокультурный диалог волжских хлебопашцев получил новую динамику. Отмена крепостного права, а также претворение в жизнь других буржуазных реформ привели к появлению совершенно иных возможностей для их тесных взаимоотношений. Реформирование образовательной системы страны имело своим позитивным следствием рост числа школ, умножение численности грамотных крестьян, расширение кругозора хлебопашцев. В русско-чувашской деревне Апанасово-Тимяши Тетюшского уезда Казанской губернии и ее округе именно переполненные учащимися школы являлись «главными двигателями к развитию и обрусению» [13, л. 11]. Не менее значимым его итогом было и порождение интереса чувашей к языку и культуре великороссов. В 1904 г. из вышеназванной административно-территориальной единицы сообщалось: «Нужда в образовании чувствуется инородцами (здесь речь идет о чувашах. — *Г.Н.*) чуть ли не сильнее, чем русскими; так как без знания русского языка, русской грамоты инородцу очень трудно обойтись в настоящее время» [13, л. 11].

Чувашские хлебопашцы, несмотря на давность крещения долгое время остававшиеся в своем подавляющем большинстве номинальными христианами, переварившись в котле миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского, не только освоили русский язык и овладели грамотой, но и укрепились в православии, что в социокультурном плане не могло не сблизить их с великороссами. К концу XIX в., что не лишне подчеркнуть, чуть ли не

повсеместно в чувашской деревне сторонники проведения общественных молений перестали добиваться искомого: молодое поколение из числа ревнителей православия с успехом блокировало подобные инициативы стариков на сельских сходах [25, с. 364]. В эпоху масштабных перемен, внедрив в практику богослужение и проповедь на родных языках, церковь стала эффективным каналом, проводящим русское этнокультурное влияние в среду «инородцев». Именно она приобщала последних к «русской вере». Отметим также, что во многих православных храмах, сооруженных в населенных местах чувашей, служили церковно- и священнослужители из великороссов. Они сами и члены их семей поддерживали тесные контакты с местным населением. Случалось, что их отпрыски становились членами чувашских сельских обществ, пополняя собой ее социальное пространство русским компонентом [21, л. 53 об., 141, 184 об.].

И с сокращением срока службы в армии приток потенциальных культурных аграриев в деревню усилился: отставные нижние чины возвращались на малую родину грамотными, а «инородцы» из их числа — еще и прилично общающимися на русском языке [11, л. 161].

И, наконец, отмена крепостного права на порядок повысила мобильность жителей деревни [24, с. 113], что открывало широкие возможности для этнокультурного диалога с народами страны, прежде всего с великороссами. Во второй половине XIX в. в Российской империи на долю последних приходилось чуть менее половины населения. Вместе с тем они в разы превосходили по численности каждый отдельный этнос страны [10, с. 25, 26]. Буржуазные преобразования поставили сельских обывателей перед необходимостью перестроить свое хозяйство, организовать его на рациональных началах. В условиях прогрессирующего аграрного перенаселения и растущего малоземелья они стали все больше и больше тяготиться работой только на земле. Внешне новое их хозяйственно-экономическое поведение проявилось прежде всего в отходе на заработки, росте числа дворов, сочетающих полевое хозяйство с неземледельческими занятиями. Священник Евгений Воинов из с. Акулово Чебоксарского уезда Казанской губернии в конце XIX в. сообщал: «Главным средством пропитания [окрестного населения] служит землепашество, но надел земли не велик, по сему всякий старается найти себе еще побочное занятие» [21, л. 145].

В Казанской и Симбирской губерниях русские крестьяне чаще оказывались вне пределов своих сельских обществ, чем их чувашские соседи: в отличие от последних, они были более пролетаризированы и менее обеспечены землей [23, с. 294, 296]. Случалось, что в местах найма на работу русские хлебопашцы оказывались в мини-коллективах с жителями чувашских сельских обществ [3, л. 15, 74, 75]. Великороссы ближней и дальней округи часто посещали населенные места чувашей в качестве скупщиков сельскохозяйственной продукции, разносчиков товаров, нищих и прочего люда [15, л. 241]. Нередко они промышляли в их среде кузнецами, портными, валяльщиками, строителями и прочими мастеровыми. Все рациональное и практичное в хозяйственных занятиях и прочих вещах чуваши охотно перенимали от временно пребывающих лиц [19, л. 245—247]. Общаясь с ними, они шлифовали свой ломаный русский язык, обогащали песенный репертуар русскими текстами и т. д. [22, с. 21].

И сами великороссы, пребывая в среде чувашей, в той или иной мере усваивали их лексикон и культуру. Русский торгово-промышленный люд, из года в год промышлявший в чувашских деревнях, как правило, на приличном уровне говорил по-чувашски [31, с. 53]. И русские крестьяне, постоянно проживавшие по несколько семей в окружении чувашей, обычно чувашским языком владели «нисколько не хуже родного». Именно такая картина наблюдалась, к примеру, в начале XX в. в чувашском селе Абызово Ядринского уезда Казанской губернии [20, л. 337]. С освоением традиций и обычаев осевшие в чувашских селах и деревнях русские крестьяне, случалось, и вовсе теряли свою этническую идентичность [8, с. 452].

И чувашские крестьяне, отлучавшиеся в силу необходимости на заработки, очень часто оказывались именно в русской «стихии». В этнографических записках Петра Ильичева, составленных в начале XX в., читаем: «В селе Новые Чукалы [Буинского уезда Симбирской губернии], начиная с 15-летнего возраста, приблизительно до 35-летнего, мужчины расходятся по России, работая там сапоги: то самостоятельно согласившись двое или трое, то нанимаясь к другим лицам, *вообще к русским* (курсив наш. — *Г.Н.*)» [14, л. 21]. Пребывающие в городах и дальних весях страны молодые отходники из чувашей, чтобы не выделяться в русской среде, почти сразу же обзаводились пиджаками, крымскими колпаками, сапогами или галошами. Постоянно выезжающие на заработки чувашские крестьяне на приличном уровне говорили по-русски, любители пения из их среды пополняли свой репертуар русскими текстами [21, л. 27]. Отходники, долгое время жившие в среде великороссов, а также служившие в армии нижние чины, возвращались на малую родину иногда с русскими женами, являясь соплеменникам «сами обрусевшими» и внося «обрусение в окружающую среду» [13, л. 10]. Так, в чувашской деревне Янгиреево Ядринского уезда Казанской губернии в первое пореформенное время «по-русски» проживали три национально-смешанных семьи отходников, в составе которых мужья являлись обрусевшими чувашами, а их жены — русскими [5, л. 142].

В Казанской и Симбирской губерниях частые хозяйственно-экономические, бытовые и культурные сношения великороссы и чуваши поддерживали между собой в контактных зонах. В селах и деревнях русско-чувашского пограничья этнические партнеры совместно проводили мини-ярмарки, оказывали друг другу разные услуги, водили между собой хлеб-соль [18, л. 237], а случалось, и роднились [23, с. 131]. Все полезное и практичное в строе сельской жизни они перенимали друг у друга. Чувашские крестьяне, живущие в расположенных кустами в гуще русских сел и деревень, повсеместно пропитывались «самостью» этнических соседей. В начале XX в. в д. Байдеряково Сызранского уезда Симбирской губернии мужчины, девушки и молодые женщины носили только русский костюм. Их речь была насыщена русскими словами и оборотами. «Вообще обрусение чуваш идет быстрыми шагами и, кажется, ничем не [спастись] от сего стихийного бедствия» [17, л. 407], — сетовал огорченный происходящим местный житель. В свою очередь и крестьяне русских населенных мест, расположенных в округе чувашских сел и деревень, испытывали этнокультурное влияние их жителей. Так, хлебопашцы русского села Большой Сундырь Козьмодемьянского уезда Казанской губернии «почти поголовно» знали чувашский язык и при общении с чувашами обычно переходили на их наречие [18, л. 357, 358].

Национально-смешанные населенные места являли собой особый сегмент контактной зоны. Этнические партнеры, будучи в административном и земельном отношениях членами единого социального сообщества, в хозяйственно-экономическом, бытовом и прочих отношениях постоянно находились в одной связке. Этнокультурные контакты в таковых сельских обществах между представителями двух этносов были очень тесными. Русские и чуваши водили между собой хлеб-соль, приглашали друг друга в кумовья, совместно проводили досуг и т. д. [12, л. 254, 274, 280]. В селениях, где этнические партнеры имели примерно равную численность, практиковалось двуязычие. Русская пословица гласит: «Попал в стаю, лай не лай, а хвостом виляй!» [6, с. 393]. В этнически неоднородных сельских поселениях соседи должны были считаться с этнокультурной «самостью» и поведенческим стереотипом друг друга. Так, в русско-чувашском селе Байглычево Тетюшского уезда Казанской губернии, к большому огорчению местного священника, великороссы, как и чуваши, редко посещали православный храм [2, л. 5].

В силу сложившихся исторических условий этнокультурный взаимообмен между русскими и чувашами имел место в средневолжской деревне как асимметричный процесс: превалировало влияние русского культурного поля. Чувашские крестьяне, как сообщает современник, в начале XX в. заметно стали изменять свой прежний образ жизни: «...во многом подражают русским и, вообще, прислушиваться к голосу культуры и цивилизации» [16, л. 69].

Литература и источники

1. Ваттисен сăмахĕсем, каларăшсем, сутмалли юмахсем = Чувашские пословицы, поговорки и загадки / Н.Р. Романов пухса хатĕрл. 2-мĕш кăл. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2004. 351 с.

2. Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 968. Личный фонд Н.И. Ильминского. Оп. 1. Д. 143.

3. Государственный архив Ульяновской области. Ф. 597. Симбирская губернская переписная комиссия. Оп. 1. Д. 27.

4. Государственный исторический архив Чувашской Республики (ГИА ЧР). Ф. 151. Податной инспектор Ядринского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 3.

5. ГИА ЧР. Ф. 334. Преображенская церковь с. Пандиково Курмышского уезда Симбирской губернии. Оп. 11. Д. 14.

6. *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М.: Эксмо, НИН, 2003. 616 с.

7. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского словаря: в 4 т. Т. 4: С—М. М.: Олма-Пресс, 2001. 576 с.

8. *Комиссаров Г.И.* К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского и Чебоксарского уездов: (объяснительная записка) // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском Императорском университете. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1912. Т. 28. Вып. 4—5. С. 448—455.

9. Крестьянское землевладение Казанской губернии. Казань: Типолит. И.В. Ермолаевой, 1907. Вып. 1—12.

10. *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Т. I. 548 с.

11. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 144. История. Язык. Этнография. 412 л.

12. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 151. Этнография. 590 л.

13. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 156. Этнография. Фольклор. 360 л.

14. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 174. Этнография. Фольклор. 695 л.

15. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184. Этнография. Фольклор. 394 л.

16. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 196. 390 л.

17. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 207. История. Этнография. 550 л.

18. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Этнографические материалы о чувашах Н.В. Никольского. 660 л.

19. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 267. История. Этнография. Фольклор. 280 л.

20. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 276. История. Этнография. Литература. 365 л.

21. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд К.В. Элле. Ед. хр. 637. Историко-статистическое описание церквей. 69 л.

22. Начальная народная школа для чуваш в ее прошлом и настоящем. Доклад училищному совету XLIX земскому собранию Буинского уезда Симбирской губернии (23 августа и 25 сентября 1913 года) / сост. М.В. Касаткин. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1914. 47 с.

23. *Николаев Г.А.* Волжское крестьянство во второй половине XIX — начале XX века: этюды по истории и этнологии. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 312 с.

24. *Николаев Г.А.* Трудовые миграции средневолжского крестьянства во второй половине XIX — начале XX в.: социокультурный аспект // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 2019 год: Проблемы аграрного развития России XIV—XV вв. / секция по проблемам аграрной истории Научного совета РАН по фундаментальным вопросам российской и зарубежной истории; отв. ред. А.А. Горский, В.В. Кондрашин. Воронеж: Научная книга, 2000. С. 113—120.

25. Образование и христианское просвещение чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX — начале XX века: документы и материалы из фондов Н.И. Ильминского и Казанской учительской семинарии / сост., авторы вступ. статьи, археогр. предисл., примеч. Г.А. Николаев, Р.Р. Исхаков. Чебоксары: ЧГИГН; Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2023. 496 с.

26. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание Центрального статистического комитета МВД / под ред. Н.А. Тройницкого. Казанская губерния. СПб., 1903. Т. 14. 283 с.

27. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание Центрального статистического комитета МВД / под ред. Н.А. Тройницкого. Симбирская губерния. СПб., 1903. Т. 39. 177 с.

28. Подворная перепись Симбирской губернии 1910—11 гг. Симбирск: Тип. «Работник» М. Иванова К°; Тип. А.П. Балакирщикова; Типолит. губерн. правления, 1912—1915. Вып. 1—8.

29. *Сбоев В.А.* Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань: Дубровин, 1856. 188 с.

30. Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их. Лаишевский уезд. Казань: Тип. губерн. правления, 1895. 80 с.

31. *Тимофеев Г.Т.* Тăхăрьял: этнографи тĕрленчĕкĕсем, халăх сăмахлăхĕ, çырса пынисем, çырусемпе асаилӳсем [Этнографические зарисовки, народная словесность, полевые записи, письма и воспоминания] / пухса хатĕрл. А.В. Васильев, В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2002. 431 с.

32. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ваттисен сăмахĕсем. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2007. 493 с.

G.A. Nikolaev

SLAVIC-TURKIC ETHNO-CULTURAL DIALOG IN THE MIDDLE VOLGA VILLAGE IN THE SECOND HALF OF THE XIX — BEGINNING OF THE XX CENTURY: SOME GENERAL SKETCHES

Abstract. The representatives of the Slavic and Turkic worlds in the Middle Volga, Russian and Chuvash peasants, entered the epoch of capitalist modernization with a rich positive experience of ethno-cultural dialogue accumulated over the previous centuries. In the second half of the XIX — early XX centuries this invaluable socio-cultural heritage was multiplied by them. Ethno-cultural interchange in the Middle Volga village was an asymmetrical process: the influence of the Russian cultural field prevailed. In the period of market realities the Chuvash farmers' craving for everything Russian steadily grew everywhere.

Keywords: Kazan province, Siberian province, capitalism era, peasants, the Russians, the Chuvash, ethno-cultural dialog.

УДК 39:396.4

М.Б. Гимбатова

ВЛИЯНИЕ ГЕНДЕРНЫХ СТЕРЕОТИПОВ НА ВОСПИТАНИЕ У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА В XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Аннотация. Рассмотрено влияние гендерных стереотипов на воспитание у тюркоязычных народов Дагестана в XIX — начале XX в. Материалы свидетельствуют, что традиционное воспитание акцентировало внимание на социальных различиях полов, закрепляя существовавшую в общественном сознании гендерную систему, где все «мужское/маскулинное» считалось первичным, значимым и доминирующим, а все «женское/феминное» определялось как вторичное, незначительное и подчиненное. Вовлечение детей в трудовые процессы родителей и старших членов семьи благоприятно сказывалось на воспитании детей, знакомило их с ежедневными обязанностями мужчин и женщин в хозяйстве, гендерно маркированными занятиями, стереотипами и образцами поведения, показывало степень участия в общественном производстве.

Ключевые слова: тюркоязычные народы Дагестана, воспитание, труд, гендерные роли, гендерные стереотипы, гендерное поведение.

Одной из главных задач традиционного воспитания у тюркоязычных народов Дагестана было формирование у детей гендерного сознания и стереотипов, то есть осознание себя представителями того или другого пола и освоение соответствующих полу образцов и норм поведения. С ранних лет в мальчике воспитывали мужчину, а в девочке — женщину. Но в последнее время в Россию начали проникать идеи западной системы гендерно нейтрального воспитания, которая предлагает воспитывать ребенка вне бинарной системы «мальчик — девочка», то есть проявлять гендерную гибкость. Распространение идей и методов гендерно-нейтрального воспитания приведет к постепенному размыванию социальных стереотипов, что отрицательно скажется на семейном быте и обществе в целом. В данной статье показано влияние гендерных стереотипов на становление личности у тюркоязычных народов Дагестана в XIX — начале XX в., а также роль семьи в формировании в первоначальном ознакомлении с ролями и нормами, определявшими поведение мужчин и женщин в семье и обществе.

В Дагестане, как нигде на Кавказе, да, пожалуй, и в мире, крепки семейные традиции, уважение к старшим, четкие представления о мужественности и женственности, гендерных ролях. Но, несмотря на патриархальность дагестанского общества, происходит постепенное разрушение семейного уклада, утрата семейных ценностей и обычаев, трансформация гендерных ролей и стереотипов. В связи с этим наметился определенный интерес к гендерным проблемам, изучение которых позволит объяснить происходящие в обществе процессы, определить генетические корни современных гендерных конфликтов, выработать принципы толерантного поведения и гендерного сознания. Материалы данной статьи могут быть использованы при исследовании отдельных гендерных вопросов, а также применены работниками образования, культуры и загса в работе с молодежью по формированию у них гендерного поведения.

В XIX — начале XX в. традиционное воспитание у тюркоязычных народов Дагестана было дифференцированным и ориентировало на усвоение гендер-

ных стереотипов. Гендерные стереотипы — это один из видов социальных стереотипов, основанный на принятых в обществе представлениях о маскулинном и феминном и их иерархии.

Существующие в обществе и культуре гендерные стереотипы в известном смысле определяют направленность, цели и задачи воспитания. Принято выделять три группы гендерных стереотипов [7, с. 19—20].

Первая — стереотипы «мужественности» и «женственности». Это эталоны или, точнее, нормативные представления о том, какими психическими и поведенческими свойствами обладают (или должны обладать) мужчины и женщины.

Вторая группа гендерных стереотипов закрепляет семейные и профессиональные роли в соответствии с полом.

Третья группа связана с различиями в содержании труда [10, с. 4—5].

Стереотипы «мужественности» и «женственности», представления о психических и поведенческих свойствах, которыми должны обладать мужчина и женщина, формировали у детей с раннего возраста. С малых лет родители объясняли детям, как должны вести себя представители сильного и слабого пола, что значит быть настоящими мужчиной и женщиной.

Девочкам с детства прививали такие качества, как терпение, покорность, скромность, ласковость, сдержанность, доброжелательность, заботливость, нежность, мягкость, но в то же время она должна была быть активной, ответственной, уверенной, то есть соответствовать андрогинному типу. Но одним из лучших качеств у девочек/девушек считалась женственность, которую формировали с самого раннего детства. Более наглядно стереотипы «женственности» представлены в ногайской колыбельной песне:

Наша маленькая драгоценная красавица, наша луноликая.
Ты будешь добрая и умная,
Ты будешь матерью самых сильных и смелых джигитов,
И как твоя мама — хранительницей очага.
Расти, наша светлая заря, наше солнышко,
Светлая наша, будь счастлива [5, с. 163].

Девочки воспитывались в духе повиновения и уважения к мужчине, это считалось одним из главных постулатов традиционного воспитания. В семье это проявлялось в отношении к брату, даже если он был младше. «Пусть брат младше тебя, но шапка, которую он носит, все равно старше (выше) тебя», — объясняли ногайки своим дочерям. «У девочки язык высохнет, если она станет бранить своего брата», — говорили азербайджанки [6, с. 106]. Самой прочной клятвой считалась клятва братом. У кумыков существовала даже клятва для девочек: *«Къардашымны башы булан ант этемен»* (Клянусь головой брата) [3, с. 139—140].

В свою очередь, и мальчиков воспитывали в духе уважения к сестрам. *«Карындасын йылаткан — оьмирбойы йылар»* (Обидевший сестру век плакать будет), — предупреждали ногайцы [4, с. 105]. Так же бережно относиться к сестре учили и горцы Дагестана: «Чем совсем не иметь сестры, лучше иметь слепую» [11, с. 279].

Мальчиков с детства ориентировали на руководящую роль в семье и обществе. Главным в их воспитании было развитие у них мужских качеств. Следует отметить, что до восьми лет воспитанием детей занималась мать,

затем оно становилось дифференцированным: мать воспитывала дочерей, отец — сыновей.

Отец хотел видеть сына сильным, смелым, успешным, а мать — счастливым, благополучным, крепким семьянином. Так, например, в азербайджанской колыбельной песне поется:

Молодцом ты станешь, ростом что чинар,
И лопнут от зависти недруги мои;
Безирганом ты будешь, богатым купцом,
В Тифлис ты поедешь, в Москву и Тавриз;
Спи, султан мой славный; лай, лай я пою! [2, с. 99—100].

Самой заветной мечтой матери было видеть сына в окружении жены и детей. Так, в кумыкской колыбельной поется:

Алтыным, алтыным,	Золотой, золотой,
Улан тапсын къатынынг.	Пусть сыновей тебе родит жена.
Алты улан, алты къыз,	Шесть сыновей, шесть дочерей,
Бариде эгиз, эгиз!	И все они близнецы.

С самых ранних лет мальчику давали понять, что он отличается от девочки и то, что позволено девочке (плаксивость, капризы, изнеженность, слабость), не дозволено ему как мужчине.

В ногайских колыбельных песнях для мальчиков перечисляются те качества, которыми должен был обладать настоящий мужчина:

Ты вырастешь с львиным сердцем,
Ты будешь гордостью родных и близких.
Любимец родителей и свет их очей,
Расти нам всем на радость, родной.
Ты вырастешь, станешь джигитом.
Дружить будешь с хорошими людьми.
Будешь справедливым и добрым.
Расти на радость всем нам, дорогой [5, с. 162—163].

Огромную роль в развитии у мальчика мужских качеств играли отец и старшие братья. Взрослыми всячески поощрялось озорство, удальство мальчика, умение постоять за себя, за друга, а иногда даже и употребление неприличных слов.

Старшие братья во всем служили примером для младших, поэтому воспитанию первенца в семье придавали большое значение. В таких случаях ногайцы говорили: *«Алды арбакайда юрсе, арты арбада сонда юрер»* (Куда двинется первая арба, туда двинется и следующая) [5, с. 105].

Пример старших братьев и личные наблюдения формировали в сознании ребенка модель мужского поведения. Игры соревновательного характера, развивающие силу, воспитывающие характер, выносливость, решительность, уверенность, настойчивость и упорство в достижении цели, также помогали мальчику сформироваться и вырабатывали у него мужские качества.

Таким образом, в традиционной культуре тюркоязычных народов Дагестана одним из важных моментов в воспитании было развитие и закрепление у детей гендерных стереотипов «мужественности» и «женственности», то есть формирование представлений о маскулинности и феминности.

Важными гендерными стереотипами, формирующими мужское и женское сознание, были стереотипы «распределения ролей», недопустимость их смешения или замещения [10, с. 13].

С ранних лет дети, наблюдая за родителями, отчетливо понимали значение и роль каждого в семье. В своих играх малыши подражали взрослым, а с 6—7 лет начиналось целенаправленное, осмысленное, систематическое обучение детей «женским» и «мужским» социальным ролям. Девочки выполняли женские обязанности, мальчики — мужские. Подмена или замещение социальных ролей не допускались в традиционном обществе, нельзя было увидеть мальчика, взявшего в руки веник, идущего за водой или стирающего белье. Такие дети могли быть публично высмеяны. Так, например, мальчика, замеченного за женскими занятиями, кумыки называли *«кукай»*, *«кукай хораз»* (букв. «трус, трусливый петух»), ногайцы — *«пишекей»* (букв. «женоподобный»); дагестанские азербайджанцы и терекеменцы — *«гыз-бебей»* (букв. «маленькая девочка»); девочку, своим поведением напоминающую мальчика, кумыки называли *«эркек гъаз»* (букв. «гусак»), *«эркек Патиш»* (букв. «мужчина Патиш»; *Патиш* — женское имя), ногайцы — *«эркек шопай»* (букв. «деревянная кукла мужского пола»), дагестанские азербайджанцы и терекеменцы — *«гяда-гыз»* (букв. «мальчик-девочка»).

Круг производственных занятий накладывал отпечаток и на стереотип мужского и женского поведения, который предполагал активность мужчины и пассивность женщины. Примером закрепленного за мужчиной правом выбора и пассивного согласия женщины на брак может послужить кумыкская колыбельная песня:

Ананг берсин алтын топ.	Дорогой мамин золотой мячик,
Сен сав болгансан, маллар кёп	Если ты будешь здоров, богатство будет,
Башлый тюзде ер де кёп.	И земли много на Башлынской низине,
Гьамри оьзенде сув да кёп	И воды много в Гамри-озен.
Барып сабан саларбыз	Пойдем посеем там хлеба.
Сюйген къызынг аларбыз.	Возьмем твою любимую девушку.
Тай атынга минерсен.	Ты будешь ездить на своей лошадке.
Танывлу уьйге гирерсен,	Прибудешь в достойный дом,
Танглап къызны аларсан.	Выберешь там себе невесту [3, с. 198—199].

Подобное мы наблюдаем и у ногайцев:

Кедем, кедем, кеделес,	Сынок, сынок, сыночек,
Кеделермен тоьбелес.	С мальчишками бейся.
Тоьбеге барып мал уьлес,	На холме скот раздай,
Тоьмен барып кыз тилес,	В низину сойди, девушку попроси,
Тоьмен бай кызын бермесе,	Если местный бай дочь не отдаст,
Уьйин артын барып тес.	Сзади дом его разрушь* [1, с. 88].

Кстати, в фольклоре тюркоязычных народов Дагестана нет песни, в которой бы право выбора брачного партнера принадлежало женщине.

Таким образом, в традиционном воспитании у исследуемых народов большое внимание уделялось формированию у детей мужского и женского сознания, ознакомлению с социально-половыми ролями.

Первые представления о гендерных ролях дети получали в семье, примером для них служили родители: мать выполняла семейные роли, отец — профессиональные. Невыполнение гендерных ролей, их смешение или замещение в традиционном обществе было недопустимым.

Одним из важных по значимости гендерным стереотипом являлось «содержание труда», ориентировавшее девочек на выполнение женской домашней работы, мальчиков — на мужскую работу по дому и вне дома.

* Имеется в виду продырявить юрту.

С 6—7 лет девочка помогала матери по хозяйству: мыла посуду, принимала участие в уборке дома, нянчила младших братьев и сестер, выполняла мелкие поручения.

Постепенно девочку приобщали к более сложным трудовым процессам — стирать, чинить одежду, готовить пищу, выпекать хлеб, ходить за водой и т. д. В свободное от работы время ее учили вышивать, прясть, ткать. Кумычки часто говорили своим дочерям: *«Эткенин мен учун, уйренгенин сенучун»* (Делаешь для меня, учишься для себя).

Девочкам внушали, что приобретенные трудовые навыки обязательно пригодятся им в будущем. Уже к 13 годам девочка могла полностью заменить мать в хозяйстве. От того, насколько она была трудолюбива и чистоплотна, зависела ее дальнейшая семейная жизнь. Хозяйственность — основное качество, по которому выбирали невесту. Когда свекровь была недовольна своей невесткой, то она во всем обвиняла мать: *«Налат болсун сени уьйретген анагъа»* (Пусть будет проклята твоя мать, которая тебя ничему не научила).

Мальчика, как и девочку, рано приучали к труду. С ранних лет ему внушали, что он — мужчина, будущий глава семейства. В отличие от девочек, серьезное трудовое воспитание мальчик начинал получать лишь в подростковом возрасте. Это связано, скорее всего, с физиологическими особенностями организма мальчика: взрослые ждали, когда окрепнет организм, так как мужские работы требовали сил и выносливости, а ранний физический труд мог подорвать его здоровье, даже в подростковом возрасте ему не разрешали поднимать тяжести.

С 13—14 лет мальчики начинали помогать старшим: ухаживали за скотом, занимались пастьбой, водили скот на водопой, очищали животноводческие помещения, выполняли работу аробщиков — перевозили зерно, навоз, сено и т. д. Кроме того, мальчики кололи дрова, ухаживали за лошадьми, помогали отцу транспортировать сельхозпродукты на базар.

Родители стремились как можно лучше подготовить своих детей к самостоятельной жизни, именно в семье они получали все необходимое, что могло бы пригодиться им в будущем. По этому поводу у кумыков и ногайцев существует такое выражение: *«Уясыда не коьрсе, ушканда соны этер»* (Что увидел в семье, то и в полете совершит, то есть повторит в жизни).

Закрепление усвоенных в семье гендерных стереотипов происходило и во время детских игр, в которых дети часто подражали старшим, с точностью воспроизводили характерные ситуации, происходившие в реальной жизни взрослых, копировали их поведение. Мальчик проявлял в них властный характер отца, девочка — мягкость, уступчивость, присущие матери.

В детских играх закреплялись не только гендерные стереотипы поведения, но и социально-половые роли. Так, например, девочки, играя в семью, воссоздавали домашний быт, подражали взрослым женщинам.

Любимой игрой девочек была игра в свадьбу (*«гялин-гялин»* — азерб., терек., *«къурчакъ той»* — кум., *«коршакъ той»*, *«келиншек»* — ног.), которая проходила со всеми атрибутами и сюжетом свадебного церемониала. Девочки охотно воспроизводили гендерные роли взрослых, копировали поведение жениха и невесты во время свадьбы.

Другим развлечением девочек была игра в куклы (*«хала-хала»* — азерб., терек., *«къурчакъ»* — кум., *«коршак»* — ног.), где девочки повторяли семейные

роли матери: шили одежду, готовили еду, приносили воду, стирали, убирались в доме.

Кукольный домик, который строился из подручного материала (веточек, дощечек, глины), напоминал настоящий дом. Девочки лепили из глины посуду, домашнюю утварь, готовили обед из песка, пекли хлеб из глины. Кукол мастерили из кукурузных початков, лепили из глины, мастерили из ткани, набив их шерстью. Из разноцветных лоскутков куклам шили одежду. Нередко первую куклу девочке изготавливала бабушка, затем она передавалась младшей сестре.

Таким образом, во время игры девочки воссоздавали не только семейный быт, но и предметный мир женщины. Здесь следует обратить внимание и на тот факт, что с помощью игры в куклы девочка не только усваивала гендерные стереотипы, но и формировалась как личность. Кроме того, с помощью куклы, своей полной или условной копии, своего двойника (*alter ego* «куклу») девочки не только преодолевали неуверенность в собственных установках и идентичности, но и отслеживали как свое поведение, так и ситуации, в которой установки проявлялись, то есть контролировали их посредством «наблюдения за собой» [8, с. 48—50; 9, с. 70].

Мальчики играли с предметами, имитировавшими хозяйственный инвентарь и средства передвижения. Это специально изготовленные взрослыми деревянные миниатюрные плуги, лопаты, молотки, топоры, ножи, арбы, мельницы, лошадки, буйволы. Игры с этими предметами выполняли двойную функцию: во-первых, они закрепляли гендерные стереотипы и представление о содержании мужского труда, во-вторых, развивали мелкую моторику рук и умение обращаться с орудиями труда.

Таким образом, игрушки мальчиков и девочек отражали сферу хозяйственно-бытовой деятельности взрослых, закрепляли трудовые навыки и умения, соответствующие представителям обоих полов.

Наибольшее предпочтение мальчики отдавали подвижным играм, которые были нацелены на развитие у них выносливости, смелости, меткости, упорства, воли к победе, умения постоять за себя, чувства коллективизма и товарищества.

Особенно популярными среди мальчиков были игры состязательного характера: метание копья, стрельба из лука, скачки на лошадях, борьба и т. д.

Время от времени игровые интересы мальчиков и девочек пересекались и, как правило, это происходило во время подвижных игр, которые оттачивали и тренировали двигательные навыки и совместные действия, смекалку и речевые умения. Одним из таких примеров может служить игра *«Актерек»* (букв. «белое дерево»), напоминающая русскую игру *«Бояре!»*.

Во время игр дети часто использовали считалки, в некоторых из них нашло отражение и существовавшее в традиционном обществе гендерное неравенство полов. Так, например, в азербайджанской детской считалке говорится:

Эль, эль апэнек,	Рука, рука, опахало,
Эльдан душти апэнек.	С руки упало опахало.
Апэнеги ярысы,	Опахало — половина,
Юмуртаны сарысы.	Яичный желток.
Аг гуш, гара гуш,	Белая птица, черная птица,
Оглан-кыз.	Мальчик-девочка.

На кого выпадало слово «девочка», тот и водил. Подобные же считалки бытовали у кумыков и ногайцев.

Таким образом, традиционные детские игры не только укрепляли физическое здоровье, развивали смекалку и выносливость у подрастающего поколения, но и закрепляли полученные в семье представления о гендерных ролях и стереотипах, которые влияли на дальнейшее формирование жизненных стратегий.

Итак, традиционное воспитание у тюркоязычных народов Дагестана в XIX — начале XX в. акцентировало внимание на социальных различиях полов, тем самым закрепляло существовавшую в общественном сознании сбалансированную систему распределения мужских и женских ролей и обязанностей (семейных, производственных, общественных), которая обеспечивала не только поступательное развитие общества, но и поддерживала гендерные отношения, основанные на принципах взаимодополняемости.

Литература и источники

1. Ай, Айданак: народные колыбельные и детские песни / сост. С.С. Батыров. Махачкала: Дагучпедгиз, 1990. 130 с.

2. *Гаджиева С.Ш.* Дагестанские азербайджанцы. XIX — начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1999. 216 с.

3. *Гаджиева С.Ш.* Кумыки: историческое прошлое, культура, быт. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 2005. Кн. 2. 436 с.

4. *Гимбатова М.Б.* Духовная культура ногайцев в XIX — начале XX в. Махачкала: Эпоха, 2005. 188 с.

5. *Гимбатова М.Б.* Культура поведения и этикет ногайцев в семейном и общественном быту (XIX — начало XX века). Махачкала: Эпоха, 2007. 354 с.

6. *Захаров А.* Домашний и социальный быт женщин у закавказских татар // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). Тифлис: Упр. Кавказского учеб. округа, 1884. Вып. XX. С. 91—157.

7. *Клецина И.С.* Гендерная социализация: учеб. пособие. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 1998. 92 с.

8. *Морозов И.А.* Мужчина и его двойники (культурные проекции мужской самоидентификации) // «Мужское» в традиционном и современном обществе: материалы науч. конф. (Москва, 16—18 апреля 2003 г.). М.: ИЭА РАН, 2003. С. 48—50.

9. *Морозов И.А.* Игровые сообщества: гендерный аспект // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 69—74.

10. *Пушкарева Н.Л.* Гендерная асимметрия социализации ребенка в традиционной русской семье // Гендерные стереотипы в прошлом и настоящем. М.: ИЭА РАН, 2003. С. 4—27.

11. *Хиясова С.Г.* Духовно-нравственное воспитание на основах традиционной морали народов Дагестана // Вопросы дагестанской культурологии и религиоведения: сб. науч. статей. Махачкала: АЛЕФ, 2006. С. 279—290.

M.B. Gimbatova

THE INFLUENCE OF GENDER STEREOTYPES ON EDUCATION IN TURKIC-SPEAKING PEOPLES OF DAGESTAN IN THE XIX — EARLY XX CENTURY

Abstract. The influence of gender stereotypes on upbringing of Turkic-speaking peoples of Dagestan in XIX — early XX centuries has been considered. The materials show that traditional upbringing emphasized the social differences of sexes fixing the gender system existing in the public consciousness, where everything «male/masculine» was considered primary, significant and dominant and everything «female/feminine» was defined as secondary, insignificant and subordinate. Involvement of children in labor processes of parents and older family members had a favorable effect on children's upbringing, familiarized them with daily duties of men and women in the household, gender marked occupations, stereotypes and patterns of behavior, showed the degree of participation in social production.

Keywords: Turkic-speaking peoples of Dagestan, education, labor, gender roles, gender stereotypes, gender behavior.

УДК 929

Р.А. Идрисов

СОВРЕМЕННЫЙ ЭТАП ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ АКТУАЛИЗАЦИИ ИДЕЙ ИСМАИЛА ГАСПРИНСКОГО

Аннотация. В статье рассмотрены факторы, вызвавшие современную актуализацию общественно-политических идей И. Гаспринского. На конкретных примерах автором рассмотрены высказывания выдающегося российского тюркского мыслителя применительно к современной международной ситуации, позволяющие усомниться в устоявшейся оценке его работ, якобы отражающих исключительно пантюркистскую позицию.

Ключевые слова: Исмаил Гаспринский, джадидизм, пантюркизм, русское мусульманство.

В последнее десятилетие наблюдается резкий рост интереса к личности выдающегося мыслителя и политического деятеля конца XIX — начала XX в. Исмаила Гаспринского. В этом отношении современный период можно даже обозначить понятием «ренессанс Гаспринского». Его началом стало проведение московской конференции в октябре 2014 г. «Исмаил Гаспринский (1851—1914) — идеолог, реформатор, просветитель. На переломе эпох» в Государственном институте искусствознания [4]. В 2016—2019 гг. совместными усилиями историков Татарстана и Республики Крым было издано полное собрание сочинений И. Гаспринского в трех томах [6]. Этот проект уже приобрел характер некоего государственного мероприятия, и не случайно, что его авторы-составители выразили особую благодарность Президенту (с февраля 2023 г. — Раис) Республики Татарстан Р.Н. Минниханову. Вершиной современной государственной канонизации И. Гаспринского стало учреждение в декабре 2016 г. государственной награды Республики Крым — медали Гаспринского, присуждаемой «за значительный личный вклад лица в культурное и духовное развитие народов Республики Крым, за вклад в укрепление традиционных конфессий в интересах Республики Крым, за особые личные заслуги в укреплении межнационального и межконфессионального мира и согласия в Крыму» [3]. В том же году памятники И. Гаспринскому в Симферополе и Бахчисарае, а также мемориальный музей в Бахчисарае, были внесены в список объектов культурного наследия народов РФ.

Причиной такой актуализации имени Исмаила Гаспринского стал ряд наложившихся друг на друга факторов. Первый из них — рост влияния исламского радикализма в начале XXI в. С этой позиции модель джадидизма (мусульманского модернизма), выступавшего категорически против религиозного фанатизма, воспринимается гораздо более предпочтительной. Не углубляясь в теоретические основы идеологии джадидов, напомним, что она действительно более реалистично оценивала происходившие в начале XX в. изменения в жизни мусульман, занимая прогрессивную позицию по ряду вопросов. Достаточно вспомнить хотя бы тот факт, что всю свою сознательную деятельность Гаспринский был неуклонным сторонником взаимной конфессиональной терпимости христиан и мусульман.

Второй фактор — это возвращение Крымского полуострова в состав Российской Федерации. Имя И. Гаспринского неразрывно связано с историей крымских татар, предмет особой гордости, учитывая общественно-полити-

ческое влияние этого человека, выходившее еще при его жизни далеко за пределы Крыма, Татарстана, Туркестана и всей Российской империи. Можно сказать, что вместе с Крымом в Россию вернулся и сам И. Гаспринский, похороненный в бывшей столице Крымского ханства Бахчисарае.

Третий фактор — восточный поворот во внешней, а в некоторых аспектах и внутренней политике современной России. Он придал бóльшую значимость современной оценке тюркской культуры, мусульманской цивилизации, взаимоотношениям с народами, представляющими мир ислама. В связи с этим понятен поиск новых политических и общественных символов, способных продемонстрировать особенности российской культурно-исторической модели целостного сосуществования славянских и тюркских народов, православия и ислама. Имя И. Гаспринского в связи с этим — один из лучших примеров мыслителей, понимавших ценность такой модели задолго до современного периода. Его позиция в этом вопросе неоднократно цитировалась многими исследователями: «Таким образом... в будущем, быть может, недалеком, России суждено будет сделаться одним из значительных мусульманских государств, что, я думаю, нисколько не умалит ее значения как великой христианской державы» [1, с. 4].

Теоретические воззрения И. Гаспринского были отражением его жизненного пути. В связи с этим необходимо напомнить хотя бы пунктирной линией отдельные вехи его биографии.

И. Гаспринский родился в 1851 г. в дворянской семье. Его отец Мустафа Гаспринский служил военным переводчиком и дослужился до звания поручика, благодаря чему род Гаспринских получил право на потомственное дворянство. Сама фамилия Гаспринских появилась благодаря названию поселка Гаспра на южном берегу Крыма, уроженцем которого был отец Исмаила. Будущий тюркский мыслитель с детства проявлял тягу к знаниям, поэтому его молодые годы — это цепочка учебных заведений. Получив начальное образование в мусульманском мектебе, Исмаил продолжил обучение в Симферопольской казенной мужской гимназии, затем в Воронежском военном училище и Московской военной гимназии. Современные биографы особо отмечают его московский период жизни, так как в это время юноша жил в семье редактора «Московских новостей» и «Русского вестника», известного русского славянофила М.Н. Каткова. Как считается, именно под его влиянием И. Гаспринский стал выделять особое значение русской культуры в развитии тюркских народов, за что среди сокурсников даже приобрел славу панслависта [5, с. 67]. В доме М.Н. Каткова наш герой познакомился с писателем И.С. Тургеневым, что также повлияло на формирование его взглядов.

К этому же времени относится его первая попытка заявить о собственной политической позиции. В 1870 г. в период греческого восстания на Крите И. Гаспринский бросает учебу и отправляется в Турцию, чтобы присоединиться к османской армии в качестве добровольца. Исмаил был молод и воспринял это событие именно как угрозу для тюрок, которые должны объединиться для ее отражения. Идея объединения тюркских народов навсегда останется с ним, но его оценка взаимоотношений с христианским миром позже существенно изменится. К счастью, юношеская попытка Исмаила проявить себя не удалась, так как полиция не выпустила его из России.

После кратковременного периода учительствования на родине И. Гаспринский совершил поездку в Париж, где приобщился к европейской культуре, посещал занятия в Сорбонне, познакомился с французскими либералами. Испытывая нехватку денег, он даже был секретарем уже знакомого ему И.С. Тургенева. В 1874 г. И. Гаспринский уезжает из Франции. Более всего его привлекает лидер тюркского мира, как он тогда считал, — Турецкая империя. Он посетил Алжир, Тунис, Египет, Грецию. В самой Турции И. Гаспринский проживал в Стамбуле, в доме своего дяди, благодаря которому свел знакомство с представителями младотурецкой политической партии. Позиции младотурок, как и ранее панславистов, оказали на него большое влияние. Это вызвало прежде всего появление у молодого мыслителя идеи реформирования системы образования, культуры и даже бытовых устоев тюрко-мусульманских народов.

В 1876 г. он возвращается в Крым, где разворачивает свою общественно-политическую, образовательную и журналистскую деятельность. За короткий срок он приобретает огромную известность среди тюркских интеллектуалов не только в России, но и за ее пределами. С 1883 г. И. Гаспринский издает газету «Тарджеман» («Переводчик»), получившую широкое распространение среди мусульман по всей Российской империи. В 1879—1884 гг. он был городским головой Бахчисарая, проводя практические прогрессивные изменения в жизни родного края.

Идеи джадидизма, которые в России первым сформулировал именно И. Гаспринский, благодаря его активной деятельности приобрели большое число сторонников в Крыму, Поволжье, Хиве, Бухаре, Персии, Турции, Египте, Индии, странах Европы и даже США. Вершиной его политической деятельности можно считать проведение в 1905 г. 1-го съезда мусульман России и создание в том же году мусульманской либеральной организации «Всероссийский союз мусульман», поддерживавшей в годы Первой российской революции «Союз 17 октября». В последние годы жизни он развернул международную деятельность, скончался в 1914 г. в родном Бахчисарае.

Чем же сегодня нас привлекают идеи И. Гаспринского? В чем их значимость для народов современной России, имея в виду не только представителей тюркского, но и славянского мира?

Без сомнения заслуживает упоминания его деятельность по модернизации системы мусульманского образования, попытки создания единой тюркской письменности, развитию культуры русских мусульман (кстати, И. Гаспринский является собственно автором такого понятия, выделяя его как отдельный феномен). Однако, учитывая современные политические реалии, особого внимания заслуживает подход этого мыслителя к истории славяно-тюркских взаимоотношений в России и роли этих двух важнейших этнических составляющих в самом существовании государства.

Нельзя не отметить присущий И. Гаспринскому политический реализм в понимании того исторического пути, который прошла Россия к концу XIX в. Вот как, например, он описывает причины русско-турецких войн. Первая из них — это законное желание более сильной державы обеспечить себе успешное экономическое развитие: «Хотя русские границы дошли до Черного моря, но так как выход из него через Константинопольский и Дарданелльский проливы находился в чужих руках, то развитие русских сил и торговли

много от сего страдали. Конечно, Россия не могла быть довольна [таким] положением дела. Кому же желательно иметь дом, двери коего принадлежат другому» [2, с. 167].

А вот как выглядит, по его мнению, вторая причина конфликтов: «Турция в прежние времена крайне несправедливо обращалась с многочисленными своими христианскими подданными; не позволяла им строить храмы с колокольнями; не давала никаких прав, отягощала разными поборами; не защищала их чести и имущества, и вследствие беспорядочного управления христиане не имели никогда спокойствия и общественности. Русское правительство и народ [хотели] облегчения участи тех христиан и представляли о том в Стамбуле, но [так] как турки не слушали добрых, соседских советов России и следовали в своей политике указаниям западных держав, завидовавших России и не желавших ничего доброго самой Турции, то и происходили войны при постепенном падении Турции и освобождении христианских подданных султана» [2, с. 168].

Напомним, что эти строки написаны человеком, который хотел в 1870 г. защищать Турцию на Крите с оружием в руках и прослыл «злостным» пантюркистом, за что его могила была уничтожена советской властью.

Не менее любопытны его оценки взаимоотношений тюрок-мусульман с российскими властями внутри страны: «Россия ради интересов своего народа и торговли и отчасти ради облегчения и улучшения участи турецких христиан должна была вести свои войны, но вовсе не для того, как думают многие, чтобы только уничтожить или ослабить мусульманские земли. Это ясно видно из того, что мусульманские земли, кои перешли к России, обеспечены во всех отношениях, пользуются свободой исповедовать, как нужно, свою религию, читать, писать и вообще учиться по-своему и во всех прочих правах приравнены к коренным русским. Все живущие в России считаются русскими, какова бы и была их вера и племя. Все — дети одной земли: все — слуги одного царя» [2, с. 169].

Выводы, излагаемые И. Гаспринским, абсолютно актуальны и легко могут служить иллюстрацией современных политических событий: «Европейцы желали ссоры и войны между Россией и Турцией, они всегда имели в том выгоду, наконец, это давало им возможность чужими руками жар загребать, [что] выяснилось с полной очевидностью после последней войны» [2, с. 169]. И далее: «Мы думаем, что было бы и умно, и полезно, забыв прошлое, сблизиться туркам и русским. Этого не желает, может не допустить Европа, но тем более надо об этом постараться ради общей выгоды и пользы. Европа — общий враг Турции и России» [2, с. 169]. Конечно, эта позиция имела непосредственное отношение к текущей ситуации в отношениях России и Турции в конце XIX в. [7, с. 298—304], но остается только удивляться, насколько она соответствует сложившемуся сегодня положению вещей в международной ситуации, особенно если географическое понятие Европы заменить геополитической дефиницией «коллективный Запад».

Таким образом, при более подробном знакомстве с содержанием работ И. Гаспринского выясняется, что его пантюркизм — это прежде всего озабоченность вопросом обеспечения содружества славян и тюрков внутри Российского государства как в ближайшем, так и в далеком будущем: «...Должны ли русские и мусульмане жить рядом на одной земле, под одним законом

как случайные спутники, соседи, или между ними следует развить более близкие родственные отношения как между детьми великой семьи народов нашего обширного великого отечества?» [1, с. 5].

В связи с этим представляется справедливой оценка идеологической позиции И. Гаспринского российской исследовательницы С.М. Червонной: «Гаспринский даже не писал о “тюркизме” как таковом — его волновала проблема “согласия” и общего прогресса тюркских народов; оставаясь в сфере просветительской деятельности и нравоучительной риторики, он не заботился о концептуальной разработке основ пантюркизма» [8, с. 153].

Литература и источники

1. *Гаспринский Исмаил-бей.* Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь: Спиро, 1881. 45 с.

2. *Гаспринский И.* Россия и Восток. Исторический очерк // *Гаспринский Исмаил.* Полное собрание сочинений. Т. 2. Ранняя публицистика: 1879—1886 гг. / гл. ред. Р.С. Хакимов; сост. С.А. Сеитмеметова. Казань; Симферополь: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 167—169.

3. Закон Республики Крым от 29 декабря 2016 года № 331-ЗРК/2016 «О внесении изменений в Закон Республики Крым “О государственных наградах Республики Крым”» [Электронный ресурс]. Сайт Правительства Республики Крым. URL: https://rk.gov.ru/documents/ (дата обращения: 24.05.2024).

4. Исмаил Гаспринский (1851—1914) — идеолог, реформатор, просветитель. На переломе эпох. Тезисы и материалы научной конференции, посвященной великому деятелю крымско-татарской культуры Исмаилу Гаспринскому (1851—1914). 16—17 октября 2014 г. М.: Гос. ин-т искусствознания, 2014. 28 с.

5. *Музафарова Н.И.* Общественно-политические мысли И. Гаспринского // Вестник МГПУ. Серия: Философские науки. 2021. № 1 (37). С. 67—74.

6. Полное собрание сочинений Исмаила Гаспринского. Т. 1. Литературно-художественные произведения. Симферополь: ФОРМА, 2016. 384 с.; Т. 2. Ранняя публицистика: 1879—1886 гг. Казань; Симферополь: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. 384 с.; Т. 3. Публицистика: 1887—1890 гг. Казань; Симферополь: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. 560 с.

7. *Селиверстов С.А.* «Восточное соглашение» Исмаила Гаспринского: становление раннеевразийского концепта (1880—1890-е годы) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2021. Т. 21. Вып. 3. С. 298—304.

8. *Червонная С.М.* Пантюркизм и панисламизм в российской истории // Отечественные записки. 2003. № 5 (14). С. 152—165.

R.A. Idrisov

MODERN STAGE OF SOCIO-POLITICAL ACTUALIZATION OF ISMAIL GASPRINSKY

Abstract. The article considers the factors having caused the modern actualization of I. Gasprinsky's socio-political ideas. The concrete examples show the statements of the outstanding Russian Turkic thinker in relation to the modern international situation, allowing to doubting the established assessment of his works supposed reflecting exclusively pan-Turkic position.

Keywords: Ismail Gasprinsky, jadidism, pan-Turkism, Russian Muslimism.

УДК 39=94(47).06

Е.А. Правда

ИССЛЕДОВАНИЕ СЛАВЯНО-ТЮРКСКИХ СВЯЗЕЙ УЧЕНЫМИ ВОРОНЕЖА

Аннотация. В статье делается обзор работ воронежских ученых, в которых рассматриваются славяно-тюркские связи. Основное внимание уделяется направлениям лингвистических исследований в области славяно-тюркского взаимодействия: общелингвистическому, россиеведческому и краеведческому.

Ключевые слова: русский язык, тюркские языки, славяне, тюрки, славяно-тюркские связи, Воронеж, Воронежский государственный университет.

Вопрос о славяно-тюркских контактах на территории Воронежского края рассматривался воронежскими историками и краеведами (см., например, работы В.П. Загоровского, А.М. Аббасова, Ю.В. Петренко и др.).

К проблематике славяно-тюркского взаимодействия обращаются и литературоведы. Так, доцент П.А. Бороздина в течение многих лет преподавала в Воронежском государственном университете историю туркменской литературы, а также создала уникальный университетский курс «История литератур народов СССР», через который прошли поколения воронежских филологов. Монументальное учебное пособие, изданное по его материалам [1], не утратило своей актуальности и в наши дни.

Большой вклад в осмысление проблематики славяно-тюркских связей вносят воронежские лингвисты. В их деятельности в этом плане можно выделить три основных направления.

Первое направление можно условно назвать **«общелингвистическим»**. Оно связано с рассмотрением контактов русского и других славянских языков с языками тюркских народов в рамках вузовских лингвистических и лингвокультурологических курсов, а также в ходе специальных научных исследований.

Так, при изучении лексикологии русского языка и истории русского литературного языка неизменно ведется речь о словах тюркского происхождения и других следах влияния на русский язык контактов с тюркскими народами; соответствующий материал есть в используемых при этом пособиях и федерального, и регионального значения.

Особое внимание вопросам тюркского воздействия на языки и культуру славян, прежде всего южных, уделяется в курсах славянской филологии и современных славянских языков. Материалы этих курсов отразились, например, в нашем совместном с доцентом А.Д. Черенковой учебном пособии по дисциплине «Славяноведение и современные славянские языки» [11], а также в наших учебных пособиях по дисциплинам «Введение в славянскую филологию» [9] и «Сербский язык» [10].

Известный воронежский ономаст профессор Г.Ф. Ковалев в своей книге «История русских этнических названий» (1982) анализирует с разных позиций этнонимы русского языка, в том числе являющиеся тюркизмами по происхождению (например, *Могуты, Татраны, Шельбиры, Топчакы, Ревугы, Ольберы* и *половцы* в «Слове о полку Игореве»), а также русские обозначения нерусских, в том числе тюркских народов, приходившие в русский язык в разные периоды его истории [4, с. 45].

Примерами специальных научных исследований проблематики славянотюркских связей с позиций общего языкознания могут служить работы преподавателей, студентов и аспирантов, выполняемые на базе отделения теоретической и прикладной лингвистики факультета романо-германской филологии Воронежского госуниверситета, научным кредо которого стало изучение всех языков мира, включая тюркские языки. Под руководством профессора А.А. Кретова И.Д. Семенова в своей дипломной работе описала лексику родного карачаево-балкарского языка, а затем защитила кандидатскую диссертацию на тему «Параметрический анализ лексики карачаево-балкарского языка на тюркском фоне» [14]. З.К. Дербишевой анализируется системно-функциональная стратификация лексики среднего турецко-русского словаря [18]. В рамках дипломных работ студенты-носители тюркских языков рассматривают русские заимствования в тюркских языках бывших советских республик, лексику узбекского и туркменского языков. Русскоязычные студенты отделения выполнили описания лексики казахского, татарского, тофаларского, тувинского языков.

Профессор А.А. Кретов возглавил открытый недавно при Воронежском госуниверситете Центр тюркских языков и культур им. Гейдара Алиева, созданный для расширения сотрудничества с Азербайджанским университетом языков, активизации научных исследований и культурных обменов, укрепления взаимодействия в сфере изучения в Воронежском госуниверситете тюркской культуры [2].

Изучение славянских языков в сопоставлении с другими, в том числе тюркскими, языками осуществлялось в Воронеже и на базе кафедры общего языкознания и стилистики Воронежского госуниверситета под руководством профессора И.А. Стернина. Примером может служить сопоставительное исследование национальной специфики образной номинации на материале названий растений в славянских, германских и тюркских языках Р.Д. Сетарова [16]; исследование русского и киргизского коммуникативного поведения У.Д. Камбаралиевой и И.А. Стернина [3].

При участии профессора И.А. Стернина в 2021 г. в Воронежском государственном педагогическом университете прошел научно-теоретический семинар «Исследование коммуникативного поведения в сопоставительном аспекте: русское и туркменское коммуникативное поведение», организованный доцентом И.П. Зленко [7]. Целью семинара стало выявление доминантных особенностей русского и туркменского коммуникативного поведения и анализ проблем обучения туркменских студентов. В рамках семинара обсуждались теоретические и методические аспекты изучения коммуникативного поведения народов, отличительные черты мигрантского дискурса (на материале российско-туркменистанских отношений), особенности туркменского ассоциативного словаря и национальная специфика ассоциаций в русском и туркменском языках, а также семейный уклад, особенности мужского и женского поведения, поведения школьников и национальная школьная форма, особенности академического общения в Туркменистане, этимология туркменских антропонимов и др. Участники семинара, с одной стороны, получили уникальную возможность приобщиться еще к одной иной самобытной культуре — культуре Туркменистана. С другой стороны, они смогли переосмыслить и свою собственную

культуру, получив еще один стимул для самоидентификации и саморазвития.

Второе направление лингвистических исследований славяно-тюркских связей, осуществляемых воронежскими языковедами, можно условно назвать **«россиеведческим»**. Оно связано с рассмотрением прежде всего различных аспектов взаимодействия славянского и тюркского населения России.

В этом направлении много сделано в Воронежском госуниверситете в рамках преподавания на кафедре русского языка спецкурса «Русский язык и культура», который около пятнадцати лет курировала профессор Ю.Т. Листрова-Правда. В этом спецкурсе ставилась задача «дать будущим специалистам русского языка сведения о том, что в русском языке нашла отражение культура не только русского народа, но и других народов России» [13]. Спецкурс предусматривал изучение культуры народов России, принадлежащих к разным группам, в том числе тюркоязычных: *татар, чувашей, башкир, тувинцев, хакасов, шорцев, тофаларов, якутов, ногайцев.* Предлагалось обратить внимание на: своеобразие языка и культуры каждого народа; исторические связи с Россией; вклад в культуру России; лексические заимствования в русский язык, а также на светлые и темные стороны в истории данных народов и др. Кроме того, программа спецкурса предлагала знакомство с языками и культурой коренных народов бывших социалистических республик СССР, в том числе тюркоязычных, с их воздействием на русский язык и русскую культуру в разные исторические периоды [13, с. 7]. Этот материал вошел составной частью в учебное пособие «Русский язык и культура» [5].

В 2006 г. дисциплина преобразовалась в спецкурс «Языки и культура народов России» [17], а «интернациональный» материал пособия «Русский язык и культура» был уточнен и опубликован в виде нового учебного пособия «Языки и культура народов России» [6]. Пособие включает в себя, в частности, раздел, посвященный тюркоязычным народам Среднего Поволжья и Южного Урала. В этом разделе рассматривается и Чувашская Республика [6, с. 66—67].

К россиеведческому направлению в работе со студентами филологического факультета ВГУ можно отнести преподавание кафедрой славянской филологии дисциплины «Языковая ситуация в многонациональном регионе». Рабочая программа этой дисциплины содержит раздел «Русский язык и русская культура во взаимодействии с языками и культурами народов, искони проживающих на территории Российской Федерации» [12].

Следует отметить также третье направление в работе по изучению славяно-тюркских связей лингвистами Воронежа — **«краеведческое»**. В этой области выделяются, прежде всего, достижения диалектологов.

Так, например, в монографии кандидата филологических наук В.А. Семушкина «Гидронимия Воронежского края в историко-лингвистическом аспекте» (2023) в части «Субстратная гидронимическая лексика Воронежского края» есть раздел «Гидронимы тюркского происхождения». Здесь рассматриваются названия рек Воронежского края, которые с большой степенью уверенности можно отнести к тюркизмам: *Большая Алабушка и Малая Алабушка, Елань (Большая Елань) и Малая Елань, Еманча, Тамлык, Большой Курлак и Малый Курлак, Узяк, Битюг.* Отмечается, что историю тюркских гидронимов

«следует отсчитывать с XII—XIII вв., с начала периода военных столкновений между тюркскими племенами и славянами» [15, с. 46].

В монографии доцента М.В. Пановой «Наименования одежды в русских говорах Воронежской области (этнолингвистический и ареальный аспекты)» (2018) отмечается отражение славяно-тюркских связей в лексике, используемой для наименования предметов одежды. В частности, наличие в говорах Воронежской области названий некоторых поясных, наспинных и нагрудных украшений объясняется существованием соответствующих реалий, которые пришли от народов других групп, в том числе от тюрок. Указывается, что из тюркских языков в диалекты «в результате непосредственных контактов или через литературный язык» пришли слова: *кафтан, штаны, очкур, кушак, епанча, чекмень, тулуп, бешмет* и *чапан* [8, с. 162].

Как видим, изучение тюркской культуры, вопросов славяно-тюркских связей имеет в Воронеже достаточно давнюю традицию и производится в разных аспектах и по разным направлениям. Воронежскими филологами осознается важность продолжения и расширения этой работы как в теоретическом, так и в практическом плане, учитывая в том числе обучение в воронежских вузах немалого количества студентов-носителей тюркских языков.

Литература и источники

1. *Бороздина П.А.* Очерки истории литератур народов СССР. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1991. 477 с.

2. В ВГУ состоялось открытие Центра тюркских языков и культур имени Гейдара Алиева. 15.12.2023 [Электронный ресурс]. URL: https://www.vsu.ru/ru/news/feed/2023/12/17411 (дата обращения: 31.05.2024).

3. *Камбаралиева У.Д., Стернин И.А.* Русское и киргизское коммуникативное поведение: монография. Воронеж: РИТМ, 2021. 216 с.

4. *Ковалев Г.Ф.* История русских этнических названий. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1982. С. 45.

5. *Листрова-Правда Ю.Т.* Русский язык и культура: учеб. пособие. Воронеж: Истоки, 2004. 248 с.

6. *Листрова-Правда Ю.Т.* Языки и культура народов России: учеб. пособие. Воронеж: Истоки, 2008. 140 с.

7. Научно-теоретический семинар «Исследование коммуникативного поведения в сопоставительном аспекте: русское и туркменское коммуникативное поведение». 13.05.2021 [Электронный ресурс]. URL: http://www.vspu.ac.ru/news/detail/4078 (дата обращения: 30.05.2024).

8. *Панова М.В.* Наименования одежды в русских говорах Воронежской области (этнолингвистический и ареальный аспекты): монография / Воронеж. гос. ун-т. Воронеж: Издат. дом ВГУ, 2018. 327 с.

9. *Правда Е.А.* Введение в славянскую филологию: учеб. пособие. Воронеж: Воронеж. гос. пед. ун-т, 2013. С. 94—97.

10. *Правда Е.А.* Сербский язык: учеб. пособие. Воронеж: Воронеж. гос. пед. ун-т, 2022. 144 с.

11. *Правда Е.А., Черенкова А.Д.* Славяноведение и современные славянские языки: курс лекций. Воронеж: ВГПУ, 2007. С. 64—65, 77—79, 115—121.

12. Рабочая программа учебной дисциплины Б1.В.ДВ.02.02 «Языковая ситуация в многонациональном регионе» / сост. М.В. Панова; ФГБОУ ВО «ВГУ». Воронеж, 2023. 14 с.

13. Русский язык и культура. Программа и методические указания к спецкурсу / сост. Ю.Т. Правда. Воронеж: ВГУ, 2004. 15 с.

14. *Семенова И.Д.* Параметрический анализ лексики карачаево-балкарского языка на тюркском фоне: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2017. 22 с.

15. *Семушкин В.А.* Гидронимия Воронежского края в историко-лингвистическом аспекте / Воронеж. гос. ун-т. Воронеж: Издат. дом ВГУ, 2023. 84 с.

16. *Сетаров Р.Д.* Национальная специфика образной номинации (на материале названий растений в славянских, германских и тюркских языках): дис. ... канд. филол. наук / Воронеж. гос. ун-т. Воронеж, 2000. 182 с.

17. Языки и культура народов России: учеб. программа / сост. Ю.Т. Листрова-Правда. Воронеж: ВГУ, 2006. 15 с.

18. *Derbisheva Z.K., Kretov A.A.* System-functional stratification of the average turkish-russian dictionary (*Дербишева З.К., Кретов А.А.* Системно-функциональная стратификация лексики среднего турецко-русского словаря // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2. Языкознание. 2023. Т. 22. № 4. С. 101—115. (на англ. яз.).

E.A. Pravda

THE RESEARCH OF SLAVIC-TURKIC RELATIONS BY SCIENTISTS OF VORONEZH

Abstract. The article reviews the works of Voronezh scientists where the Slavic-Turkic relations have been considered. The main attention is paid to the directions of linguistic research in the field of Slavic-Turkic interaction: general linguistic, Russian studies and local linguistics.

Keywords: the Russian language, the Turkic languages, the Slavs, the Turks, Slavic-Turkic relations, Voronezh, Voronezh State University.

УДК 93/94

Р.Р. Ибрагимов

ИСЛАМ В ЖИЗНИ ТАТАР ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Аннотация. Актуальность статьи обусловлена значительной ролью ислама в жизни татарского социума в прошлом и настоящем. Статья посвящена положению мусульманских религиозных объединений Волго-Уралья в годы Великой Отечественной войны. Исследование выполнено на основе опубликованных и неопубликованных источников.

Ключевые слова: татары, ислам, Советское государство, Волго-Уральский регион, Великая Отечественная война.

В силу исторически сложившихся обстоятельств значительная часть татар проживает за пределами Республики Татарстан. Многие места проживания предки татар начали осваивать еще со времен Волжской Булгарии, фактически став коренным населением многих современных регионов Российской Федерации (республики Башкортостан, Марий Эл, Мордовская, Удмуртская и Чувашская; Кировская, Самарская, Ульяновская области и др.).

Определяющую роль в сохранении национально-духовной идентичности татар в дооктябрьский период сыграл ислам. Но после 1917 г. ситуация кардинально меняется как для мусульман, так и для представителей других конфессий. В советский период государственные и партийные органы придерживались генеральной линии на подавление любой формы инакомыслия, в том числе и религиозной. Основополагающей официальной идеологической догмой государства стало отношение к религии как к «вырождающемуся явлению». Тем не менее на определенных этапах истории советская власть под воздействием определенных обстоятельств варьировала степень своей нетерпимости к религии в целом и к исламу в частности.

Великая Отечественная война стала во всех смыслах тяжелым испытанием для всех народов Советского государства. В то же время война вынудила руководство страны в определенной степени скорректировать свою политику в отношении религии.

Жесткий контроль, установленный над всеми сторонами общественной жизни, в том числе духовной, подавление любых проявлений несоответствия с советским образом жизни и мышления в условиях войны был невозможен. В периоды социальных катаклизмов актуализируются и становятся особенно востребованными стабилизирующие и интегрирующие функции религии. Поэтому в эти годы многие верующие стали открыто выражать свою приверженность к той или иной конфессии, посещать молитвенные здания и отправлять обряды, игнорируя тем самым многие запреты и ограничения.

Необходимо также отметить, что представители всех конфессий, действовавших на территории СССР, в первые дни войны выступили с патриотическими воззваниями к своим последователям. В их числе были и представители ислама — второй по численности конфессии в стране. В обращении Центрального духовного управления мусульман основное внимание акцентировалось на необходимости противостояния внешней угрозе, в частности, в нем говорилось: «Центральное духовное управление мусульман СССР призывает

всех правоверных встать на защиту родной земли, молиться в мечетях за победу Красной Армии и благословить своих сыновей, сражающихся за правое дело» [8, с. 92—93].

В сентябре 1943 г. состоялась встреча И.В. Сталина с главами Русской православной церкви, в ходе которой были приняты решения, знаменовавшие новый этап в отношениях государства и конфессий. На практике это выразилось в смягчении налогового законодательства в отношении зарегистрированных служителей культа, освобождении их от призыва по мобилизации, предоставлении религиозным организациям ограниченных прав юридического лица и ряде других послаблений.

Если говорить непосредственно о положении ислама среди татар Волго-Уралья, то здесь данные тенденции в первую очередь проявились в предоставлении возможности официального функционирования некоторым религиозным объединениям. Так, в Татарской АССР с мая 1945 по декабрь 1947 г. подверглись перерегистрации и регистрации 16 мусульманских религиозных объединений [3, л. 33].

Схожие процессы шли и в других регионах. Так, в Ульяновской области в период с 1 апреля по 30 декабря 1946 г. были открыты и перерегистрированы 12 мечетей: в селениях Аллагулово, Енганаево, Уразовка, Старый Сантимир, Елховый Куст, Тюгальбуга, Уразгильдино, Татарское Урайкино, Старое Тимошкино и две мечети в Ульяновске [6]. В 1944 г. в г. Троицк Челябинской области после соответствующих обращений верующих в органы государственной власти начала действовать местная мечеть [9]. Значительное влияние в мусульманской умме и в обществе в целом имели мусульмане — участники Великой Отечественной войны. Именно по их ходатайству в 1946 г. в Челябинске в хуторе Миасский было разрешено строительство мечети [9]. В 1945 г. четыре мечети были открыты в Пензенской области [7]. В Чувашии в феврале 1945 г. на официальной основе начала функционировать мусульманская община в с. Чкаловском (ныне с. Шыгырдан Батыревского муниципального округа) [1, с. 71].

Пик религиозной активности населения также пришелся на этот период. В 1945 г. в Татарской АССР необычайно торжественно и широко прошло празднование Курбан-байрама. Из отчета уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Татарской АССР следует, что 15 ноября в Казани в праздничном намазе (проходившем в 6 местах, хотя зарегистрированной в органах власти была только одна мечеть и община мусульман) приняли участие ориентировочно 25 тыс. чел., причем половина из них были представителями молодежи и людей среднего возраста. Шествие к местам исполнения намаза сопровождалось пением «Такбир». В мечети Марджани — единственной официально действующей мечети г. Казани — на праздничный намаз собралось около 12—13 тыс. чел. [10, л. 1]. Такое количество верующих не могло разместиться в здании мечети, поэтому их большая часть находилась на близлежащих улицах. Среди пришедших были замечены и люди в военной форме, которые были не только участниками богослужения, но и сами исполняли обряд жертвоприношения. Еще одной особенностью празднования Курбан-байрама в 1945 г. стала значительная численность участвовавших в нем детей школьного возраста и женщин. Последним была предоставлена возможность провести молебен 17 ноября в мечети Марджани, где их численность составила свыше полутора тысяч человек [10, л. 1].

В этот день почти во всех деревнях республики также были проведены богослужения в частных домах и на кладбищах, ими руководили бывшие муллы и старики, хорошо знающие обряды ислама. Характерной чертой было участие значительной численности молодежи (1928—1930 г. р.) и людей среднего возраста. К примеру, в д. Кляшево Тетюшского района Татарской АССР они составили соответственно 30 % и 40 % от числа участников [10, л. 1]. Примечательно, что один из обрядов жертвоприношения исполнил председатель колхоза [10, л. 1].

Видимо, причиной столь активного выражения мусульманами республики своей религиозности стал эмоциональный подъем, наступивший в советском обществе в послевоенный период. Долгожданная победа в Великой Отечественной войне, радость возвращения домой победителей, за спасение жизней которых молились их родные и близкие, переоценка духовных ценностей за годы войны некоторой частью самих военнослужащих, лояльность властей по отношению к религии — все это в совокупности определило необычайно высокий уровень религиозной активности населения в первый послевоенный праздник Курбан-байрам.

В Чкаловской (ныне Оренбургская) области пик активности мусульман также пришелся на последние военные годы [5, с. 28]. В 1944 г. секретарь муфтия Центрального духовного управления мусульман, выступая перед верующими на праздновании Ураза-байрама в г. Чкалов (ныне г. Оренбург), выразил пожелание об открытии здесь мечети (по официальным данным, в это время в городе проживало около 8 тыс. мусульман) [5, с. 28]. Учитывая общую политическую ситуацию, власти пошли навстречу ходатайству верующих, и в 1945 г. в Чкалове начала официально действовать мусульманская община.

Усиление религиозности среди татар в военные и послевоенные годы выразилось также в активизации деятельности духовенства. В своем сообщении уполномоченный Совета по делам религиозных культов по Татарской АССР писал: «Отдельные служители культа, оставившие свою прежнюю деятельность и работавшие ряд лет в советских учреждениях, в данное время (имеется в виду 1944 г.) оставляют работу и переходят к своей прежней деятельности» [2, л. 18].

Безусловно, только легально действующие мечети не могли удовлетворить религиозные потребности мусульман. Поэтому они были вынуждены собираться для коллективного отправления религиозных обрядов в незарегистрированных, но фактически действующих общинах и группах. В этой связи получила распространение практика использования незарегистрированными мусульманскими общинами пустующих мечетей. Поэтому в конце 1940-х гг. властями было решено возобновить практику передачи молитвенных зданий культурно-просветительским и хозяйственным учреждениям.

Ввиду недостатка молитвенных зданий для исполнения коллективного намаза в пятничные и праздничные дни, мусульмане нередко были вынуждены собираться на территориях татарских кладбищ [4, л. 76]. Но и в этом случае верующие подвергались гонениям, так как согласно советскому законодательству все кладбища находились в ведении сельских и городских Советов.

В данной связи большая часть мусульманских объединений страны оказалась в таких условиях, когда они были вынуждены действовать на нелегаль-

ной основе, что давало властям юридическое основание для применения в их отношении административных мер.

В 1948 г. Совет по делам религиозных культов разослал своим уполномоченным циркуляр, предписывавший прекратить вынесение положительных решений по ходатайствам о регистрации религиозных общин.

Наряду с выполнением вышеупомянутого циркуляра, местные органы власти усилили свою работу по борьбе с нелегально действующими мусульманскими общинами, активизировались нападки и на официально действующие религиозные объединения.

Таким образом, завершение краткосрочной разрешительной политики Советского государства в отношении религии совпало по времени с окончанием послевоенного периода. Это служит доказательством того, что лояльная политика в отношении религии для советского режима являлась мерой вынужденной и временной. Проблемы, вызванные условиями военного времени, такие как консолидация советского общества перед угрозой внешнего врага, трудности послевоенного периода — перестали быть приоритетными.

Литература и источники

1. *Браславский Л.Ю.* Ислам в Чувашии. Чебоксары: Чувашия, 1997. 160 с.
2. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 2.
3. ГАРТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 4.
4. ГАРТ. Ф. Р-873. Оп. 2. Д. 2.
5. *Денисов Д.Н., Моргунов К.А.* 130 лет Центральной соборной мечети Оренбурга. Оренбург: Издат. центр ОГАУ, 2009. 100 с. (Этнорегиональные исследования; вып. 6).
6. *Кобзев А.В.* Мусульманские приходы Ульяновской области в 40—80-х гг. XX в.: история становления и особенности функционирования [Электронный ресурс]. URL: islamnn.ru/rmforum/2/hist_kobzev.htm (дата обращения: 19.04.2024).
7. *Королева Л.А., Королев А.А.* К вопросу о закрытии мечетей в Пензенской области в 1940—1980-е гг. // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2008. Вып. 12 [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-zakrytii-mechetey-v-penzenskom-regione-v-1940-1980-e-gg/viewer (дата обращения: 22.04.2024).
8. *Куроедов В.А.* Религия и церковь в Советском государстве. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1981. 263 с.
9. *Хакимов Р.Ш.* Мусульманские общины на Урале в годы либерализации государственно-религиозной политики в СССР // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 22 (237). История. Вып. 46. С. 93—99 [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/musulmanskie-obschiny-na-urale-v-gody-liberalizatsii-gosudarstvenno-religioznoy-politiki-v-sssr-1/viewer (дата обращения: 21.04.2024).
10. Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан. Ф. 15. Оп. 5. Д. 1844б.

R.R. Ibragimov

ISLAM IN THE LIFE OF TATARS OF THE VOLGA-URAL REGION DURING THE GREAT PATRIOTIC WAR

Abstract. The relevance of the article is conditioned by the significant role of Islam in the life of Tatar society in the past and present. The article is devoted to the situation of Muslim religious associations in the Volga-Ural region during the Great Patriotic War. The study is based on published and unpublished sources.

Keywords: the Tatars, Islam, Soviet state, the Volga-Ural region, Great Patriotic War.

УДК 908(470.56)(=512.1)

В.В. Амелин

ТЮРКСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ ОРЕНБУРЖЬЯ: ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Аннотация. В статье прослеживается процесс формирования населения из представителей тюркоязычных этносов Оренбургского края, приводятся статистические данные переписей населения как советского, так и постсоветского периодов. Анализируются процессы этнокультурного развития татар, башкир и казахов в постсоветский период в Оренбургской области.

Ключевые слова: татары, башкиры, казахи, Оренбургская область, этнокультурное развитие, родной язык, национальная культура.

В 2024 г. Оренбуржье отмечает 280 лет со дня образования Оренбургской губернии и 90 лет — Оренбургской области. Оренбургский край, как и вся Россия, исторически формировался как многонациональный регион, который стал домом для многих народов, и в настоящее время в регионе проживают представители 104 этнических общностей. Проблема формирования поликультурного населения Оренбуржья исследователями неоднократно ставилась, рассмотрены основные труды по истории этнических групп и конфессий (см., например: [16, с. 44—53]).

В соответствии с тематикой конференции нас будут интересовать тюркоязычные этносы: татары, казахи, башкиры. Рассмотрим некоторые аспекты истории заселения ими края, а также их этнокультурные особенности. Татарское население — самое многочисленное из вышеназванных тюркоязычных народов и занимает 2-е место по численности (после русских) в Оренбургской области. Татары в Оренбургском крае появились после принятия Сенатского Указа от 8 марта 1744 г., в котором разрешалось привлечь для развития торговли татарских купцов. После переселения в губернию 200 семей было организовано татарское поселение Сеитова слобода (Татарская Каргала). При этом им гарантировалось «право свободы вероисповедования и строительство мечетей» [6, с. 9]. По мнению исследователя Д.Н. Денисова, большую роль на начальном этапе формирования татарского населения Оренбуржья играло вольное движение татарских переселенцев из Среднего Поволжья и территории Яицкого казачьего войска. Всеобщая перепись населения империи (1897) показала, что татары занимали значительную часть населения губернии, в том числе в составе городских жителей [15, с. 55—57].

Оренбург по праву считается одним из центров татарской культуры, в начале XX в. здесь активно развивается татарское образование, действуют бесплатные библиотеки, издаются книги и периодические издания на татарском языке. В городе издавалось 18 газет и журналов. К 1921 г. в губернии насчитывалось 55 татарских библиотек, 20 клубов и народных домов. С 1925 г. работала татарская группа Оренбургского передвижного колхозно-совхозного театра, был открыт татарский институт народного образования, к 1927 г. действовали 54 татарские школы [11, с. 218].

Вместе с тем с середины 1950-х гг. наблюдается постепенное сокращение татарских школ, многие их них переводятся на этнокультурный компонент,

к примеру, в 1967 г. в Оренбургской области работали только 88 школ с преподаванием татарского языка.

В советский период увеличивается численность татарского населения, к примеру, с 120,9 тыс. чел. в 1959 г. до 158,5 тыс. чел. в 1989 г. В постсоветский период численность татар уменьшается с 166 тыс. в 2002 г. до 116,6 тыс. в 2020 г. Наблюдается постепенное снижение уровня этноязыковой идентичности и языковой компетенции татарского населения [4, с. 184].

Конец 1980-х — первая половина 1990-х гг. в российском многонациональном социуме отмечены бурным возрождением этнического и религиозного самосознания россиян. Не обошли они и Оренбургский край, где создаются общественно-религиозные организации. Первой татарской из них стал Татарский общественный центр «Туган телл» (Родная речь), созданный в 1988 г. [4, с. 184—185].

В июне 1991 г. прошла учредительная конференция Оренбургского областного татарского общественного центра. В декабре 1999 г. он был преобразован в Оренбургскую региональную татарскую национально-культурную автономию (ОРТНКА). В настоящее время в целях удовлетворения этнокультурных запросов татарского населения в регионе образованы и действуют 15 татарских национально-культурных объединений, как областных, так и местных (в городах Оренбурге, Бугуруслане, Орске, Сорочинске и районах Асекеевском, Абдулинском, Матвеевском, Александровском, Соль-Илецком, Сакмарском, Тюльганском), издается татарская газета «Яна вакыт». В клубной системе области созданы и активно работают более 250 татарских творческих коллективов различной жанровой направленности. При сельских клубах активно работают татарские народные театры. В 1989 г. в качестве самостоятельного учреждения был восстановлен Оренбургский государственный татарский драматический театр им. М. Файзи. В Оренбурге на протяжении более 100 лет функционирует татарская библиотека им. Х. Ямашева. В школах преподается татарский язык (45 образовательных учреждений области с общим охватом учащихся 2770 чел.) [4, с. 186].

В постсоветский период изданы более 10 книг с материалами научно-практических конференций по этнической истории и духовной культуре татар Оренбуржья [4, с. 187].

По мнению исследователя Р.Г. Кузеева, башкиры сформировались как народность на территории, включающей Южный Урал, часть междуречья рек Камы, Волги, Тобола и Яика (р. Урал). «В ее этногенезе наряду с аборигенами — финно-угорскими племенами и ираноязычными сарматами — приняли участие проникшие сюда в первом тысячелетии нашей эры Тюрки, Печенеги, Волжско-камские булгары, в XI—XII веках половцы, а в XIII—XIV веках монголо-татары» [10, с. 200].

Так случилось, что в 2024 г. отмечается 280 лет со дня образования Оренбургской губернии. Именно в 1744 г. почти вся территория, населенная башкирами, вошла в ее состав. Ранее башкиры располагались в горно-лесной и степной зонах Южного Урала, к югу от р. Камы, по бассейну р. Белой. Как пишет Ю.С. Зобов, в административном отношении основная масса башкирского населения до 1730-х гг. входила в Уфимский уезд и незначительная часть — в Исетскую провинцию [7, с. 83].

Во второй половине XVIII в. численность башкир в Оренбургской губернии составила 155 тыс. чел., а в 1806 г. — 80,2 тыс. чел. [5, с. 286]. Самое

большое по численности башкирское население проживало в Стерлитамакском уезде (22,9 тыс.) и в Верхнеуральском (29,2 тыс.). В Оренбургском уезде, включавшем в то время и часть территории современной Башкирии, насчитывалось 19,0 тыс. чел.

Процессы колонизации Башкирии, начавшиеся в XVIII в., способствовали росту пришлого населения русских, татар, чувашей, мордвы и др. Переселение сопровождалось массовой скупкой башкирских земель за бесценок, были и захваты башкирских земель заводчиками, помещиками. Все это вызывало недовольство у местного населения и привело к башкирским восстаниям (1735—1740, 1755 гг.). Башкиры принимали активное участие в Крестьянской войне 1773—1775 гг., возглавляемой Е.И. Пугачевым. В последней четверти XVIII — начале XIX в. царским правительством было проведено реформирование административного устройства и управления казачьих войск и национальных территорий Оренбургского края. Вводится кантонная система управления, она способствовала развитию контактов и связи с русским народом, башкирские полки проявили себя на полях сражения Отечественной войны 1812 г., в последующие годы наблюдается «процесс перехода башкирского населения к оседлости и земледелию» [7, с. 85]. После отмены крепостного права было упразднено башкирско-мещерякское войско, и управление передавалось из военного в гражданское ведомство. Башкиры освободились «от военной службы и обращались в податное сословие» [7, с. 88]. Октябрьская революция сыграла большую роль в становлении башкирской государственности, была определена территориально-национальная автономия. В 1934 г. создана Оренбургская область, куда вошли районы с компактным проживанием башкир. По результатам переписи 1959 г. в Оренбуржье проживало 30,1 тыс. башкир. В постсоветские годы наблюдается снижение башкирского населения с 52,7 тыс. чел. в 2002 г. до 36,1 тыс. чел. в 2020 г.

История распорядилась так, что российско-казахские отношения, бывшие ранее эпизодическими, активизировались после принятия ханом Абулхаиром в 1731 г. российского подданства. Для кочевников-казахов, входивших в состав трех объединений: Младшего, Среднего и Старшего жузов, связующим звеном с Россией стал г. Оренбург. Как пишет исследователь Ю.С. Зобов: «Указом Коммерц-коллегии от 2 июня 1752 года торг в Оренбурге был приравнен к ярмарке», на которой казахам разрешалась беспошлинная торговля скотом и другими товарами [8, с. 20].

Как известно, вхождение Младшего жуза в Россию началось в 30-х гг. XVIII в. и продолжалось до середины XIX в. В составе России они образовали так называемое Оренбургское ведомство, а в 1824—1828 гг. была создана особая система управления Младшим жузом. Были учреждены западная, средняя и восточная части. В 1801 г. произошло переселение 5 тыс. хозяйств казахов Младшего жуза за Урал (в междуречье Волги и Урала). В результате этой миграции была образована Букеевская орда (1812 г. — ханство, а с 1845 г. — Внутренняя орда) [1, с. 31].

По итогам всеобщей переписи населения Российской империи (1897), численность казахов в пределах территории современного Казахстана составляла 3,3 млн чел. Накануне распада СССР в РСФСР проживало 635 тыс., а в приграничном Оренбуржье — 111,1 тыс. казахов [13, с. 131].

В постсоветское время в Оренбургской области снижается численность казахского населения: 2002 г. — 125,6 тыс. [12, с. 80], 2010 г. — 120,2 тыс. [9, с. 97], 2020 г. — 107,7 тыс. [14, с. 5].

В первые постсоветские годы среди казахского населения России наблюдается возрождение национального самосознания. Проявляется интерес к родному языку, развитию и сохранению национальной культуры. Создаются общественные организации: центры, просветительские общества, которые занимаются этими проблемами.

В целях этнокультурного развития казахского населения Оренбуржья в области созданы и действуют 14 национально-культурных общественных объединений. Из них имеют официальную регистрацию 7 организаций, а остальные в соответствии с законом «Об общественных объединениях» действуют без регистрации и обретения статуса юридического лица. Пять казахских организаций действуют в форме национально-культурной автономии.

Казахский язык в 2021/22 учебном году через кружки и факультативы преподавался в 22 образовательных учреждениях области (345 учеников), расположенных в Адамовском, Беляевском, Домбаровском, Новоорском, Саракташском и Светлинском районах.

В последнее десятилетие отмечается постепенное сокращение численности школ с казахским этнокультурным компонентом. Это объясняется отсутствием социального заказа на преподавание казахского языка и упразднением малокомплектных школ.

В Оренбуржье с 1991 г. издавалась областная казахская газета «Жана Айкап», которая выходила в последние годы ежемесячно тиражом 1500 экз. В июле 2016 г. были проведены мероприятия, посвященные ее 25-летию. В 2018 г. издание этой газеты решением учредителя — Ассоциации казахов Оренбуржья — было прекращено.

В Домах культуры области работают 95 казахских фольклорных творческих коллективов, объединяющих 468 участников.

Правительством Оренбургской области подписан ряд договоров с акиматами Западно-Казахстанской, Актюбинской, Костанайской областей Казахстана. В документах отражены не только торгово-экономические аспекты, но и сотрудничество в сфере культуры.

Среди тюркоязычного населения области после распада СССР пробуждается интерес к религии. Принято считать, что этнических мусульман в регионе насчитывается более 340 тыс. чел., или 16,8 % населения. В постсоветское время зафиксирован рост официально зарегистрированных мусульманских организаций с 32 в 1991 г. до 103 в 2015 г. [3, с. 280].

В 2023 г. из 13 зарегистрированных объединений 11 составляли мусульманские [2, с. 162]. Вместе с тем в последние годы наблюдается снижение посещения мечетей местными мусульманами, а в мечетях увеличивается число приезжих мигрантов — таджиков, узбеков, киргизов.

Литература и источники

1. *Абдуллаев Н.А.* К вопросу об этнической истории казахов // Вместе на одной земле. Оренбург: Издат. центр ОГАУ, 2006. 293 с.

2. *Амелин В.В., Денисов Д.Н., Моргунов К.А.* Деятельность религиозных объединений Оренбуржья в условиях СВО // Этнополитическая ситуация в РФ в 2023 г. Ежегодный доклад.

Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов / ред. В.А. Тишков, А.В. Черных. Пермь: Маматов, 2024. С. 162—170.

3. *Амелин В.В., Денисов Д.Н., Моргунов К.А.* Ислам в конфессиональном пространстве Оренбургского края. Оренбург: ООО ИПК (Университет), 2014. 313 с.

4. *Амелин В.В., Моргунов К.А.* Татары в Оренбургском крае // Татары и ислам в регионах Российской Федерации: современная этноконфессиональная ситуация. Казань: Артифакт, 2015.

5. *Ден В.Э.* Население России по пятой ревизии. М.: Универ. тип., 1902. Т. 2. Ч. 2. 319 с.

6. *Денисов Д.Н.* История заселения и этноконфессиональное развитие татар Оренбургского края (XVIII — начало XIX вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Оренбург, 2004. 23 с.

7. *Зобов Ю.С.* Башкиры // Этнокультурная мозаика Оренбуржья / под ред. В.В. Амелина. Оренбург: ДиМУР, 1999. 227 с.

8. *Зобов Ю.С.* Русско-казахские связи в XVIII в. // Казахи Южного Урала: история и современность. Оренбург: ДиМУР, 1996. 107 с.

9. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года: в 11 т. / Федерал. служба гос. статистики. М.: НИЦ «Статистика России», 2012. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 1. 847 с.

10. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. М.: Родина, 1974. 572 с.

11. *Моргунов К.А.* Исторический опыт государственного регулирования государственных отношений на Южном Урале (1917—1939). Оренбург: Пресса, 2005. 263 с.

12. Национальный состав и владение языками, гражданство. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. М.: НИЦ «Статистика России», 2004. Т. 4. Кн. 1. 946 с.

13. Национальный состав населения РСФСР // РСФСР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 года. М.: Республикан. информационно-издат. центр, 1990. 747 с.

14. Основные итоги Всероссийской переписи населения 2020 г. по Оренбургской области (распределение населения по национальностям) // Федеральная служба госстатистики Оренбургской области. Оренбург, 2022. С. 5.

15. Первая всеобщая перепись Российской империи 1897 г. Оренбург; СПб.: Тип. т-ва худож. печати, 1904. Вып. 28. Оренбургская губерния. 173 с.

16. Состояние научной экспертизы межэтнических и межконфессиональных отношений в Приволжском федеральном округе: экспертный доклад / под ред. В.А. Тишкова, В.В. Степанова. М.; Ижевск; Оренбург: Ин-т компьют. исслед., 2013. 124 с.

V.V. Amelin

TURKIC POPULATION OF THE ORENBURG REGION: ETHNO-CULTURAL DEVELOPMENT IN THE POST-SOVIET PERIOD

Abstract. The article traces the process of population formation from representatives of Turkic-speaking ethnoses of the Orenburg region, statistical data of population censuses of both Soviet and post-Soviet periods have been presented. The processes of ethno-cultural development of the Tatars, the Bashkirs and the Kazakhs in the post-Soviet period in the Orenburg region have been analyzed.

Keywords: the Tatars, the Bashkirs, the Kazakhs, Orenburg region, ethno-cultural development, native language, national culture.

УДК 338.012

Р.А. Муратова, Д.А. Айтжанова

СОВРЕМЕННЫЕ ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН И РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Аннотация. Развитие экономических отношений Казахстана и России имеет длительный характер, обусловленный исторически сложившимися двусторонними торгово-экономическими связями. Отмечена необходимость разработки нового подхода к выстраиванию экономического сотрудничества и партнерства в системе координат складывающегося мирообустройства. Современные экономические отношения двух стран характеризуются высоким удельным весом экспортно-импортных операций и активной инвестиционной политикой. В работе рассмотрены возможности и перспективные направления развития экономических отношений между двумя странами.

Ключевые слова: Казахстан, Россия, экспорт, импорт, экономические отношения, торговый оборот, инвестиции.

Казахстан и Россия имеют давние многовековые связи и в географическом плане являются соседями. Протяженность общей границы составляет 7598,8 км и считается самой длинной непрерывной сухопутной границей в мире. Исторически сложившееся сотрудничество, наряду с территориальными условиями, определили взаимную выгоду экономических контактов. Из 89 субъектов России 76 развивают сотрудничество с казахстанскими субъектами [6]. К приграничной зоне, по данным Евразийского банка экономического развития, относится практически 80 % ВВП РК и 20 % ВВП РФ.

Значительная роль в развитии двустороннего торгово-экономического партнерства стран отводится межрегиональным связям. На долю приграничной торговли приходится порядка 70 % двустороннего товарооборота [7]. Наибольший объем торговли приходится на города Москву, Санкт-Петербург, Республики Татарстан и Башкортостан, Московскую, Новосибирскую, Омскую, Оренбургскую, Свердловскую, Челябинскую, Самарскую, Кемеровскую области [4].

Товарооборот двух стран составил $27 млрд, а объем прямых инвестиций из РФ превысил $20 млрд, причем, приоритеты в сотрудничестве поставлены на промышленную кооперацию и двусторонние проекты импортозамещения. За январь—декабрь 2023 г. товарооборот составил $26 млрд [9].

Экспорт Казахстана в РФ включает машины и оборудование, продукцию химической промышленности, металлы и изделия из них, а импорт Казахстана из России состоит в основном из продовольственных товаров, минеральных продуктов, продукции химической промышленности и древесины.

Ключевой сферой экономического взаимодействия стран является топливно-энергетический комплекс. Также в планах увеличение транзитных перевозок по территории двух стран. Кроме того, в планах РФ расширять связи в сфере цифровизации.

На 1 августа 2023 г. в РК зарегистрированы порядка 18 тыс. компаний РФ из сектора малого и среднего бизнеса, доля крупного бизнеса не превышает доли процента. В целом доля российских компаний среди действующих зарубежных предприятий в РК составляет 44,9 % [4].

Казахстан и Россия совместно реализуют более 100 проектов в промышленной сфере на сумму более $22 млрд.

В XX в. развитие экономики и становление промышленного комплекса РК осуществлялось при взаимодействии с РФ. После распада СССР дипломатические отношения между Казахстаном и Россией были установлены 22 октября 1992 г. В 1992 г. открылись посольства Казахстана в России и России в Казахстане.

После обретения независимости страны подписали пакет базовых документов, в том числе: договоры о дружбе, сотрудничестве и взаимной помощи от 25 мая 1992 г.; о сотрудничестве и охране внешних границ от 21 октября 1994 г. (ратифицирован 30 декабря 1999 г.; о коллективной безопасности (ОДКБ) от 15 мая 1992 г.; о казахстанско-российской государственной границе от 18 января 2005 г.; о добрососедстве и союзничестве в XXI в. от 11 ноября 2013 г.; о военно-техническом сотрудничестве от 24 декабря 2013 г. (ратифицирован 17 февраля 2015 г.) и о Евразийском экономическом союзе (ЕАЭС) от 29 мая 2014 г.; декларации о расширении и углублении российско-казахстанского сотрудничества от 20 января 1995 г.; о вечной дружбе и союзничестве, ориентированном в XXI столетие, от 6 июля 1998 г.; Соглашение о межрегиональном и приграничном сотрудничестве от 7 сентября 2010 г.

Уникальными форматами сотрудничества специалисты называют Форум межрегионального сотрудничества, а также международную выставку «Иннопром» (Россия, 2022), ориентированную на активизацию промышленного производства и др. [5].

Всего между РК и РФ регламентировано свыше 100 документов, относящихся к регулированию экономических взаимоотношений двух стран [2].

По прогнозам, РФ и РК планируют подписать Декларацию о дальнейшем развитии экономических процессов в рамках ЕАЭС до 2030 г. и Евразийского экономического пути до 2045 г., Соглашение о единой системе транзита ЕАЭС.

Основным индикатором экономического взаимодействия являются показатели внешнеторгового оборота. Динамика экспортно-импортных операций за 2020—2023 гг. представлена в табл. 1.

Таблица 1

Структура внешнеторгового оборота Казахстана и России (млн долл. США)*

2020						
	Экспорт	%	Импорт	%	Внешнеторговый оборот	%
Всего по РК	47 540,8	100	38 929,1	100	86 469,8	100
РФ	5007,1	10,5	13 768,2	35,4	18 775,4	21,7
2021						
Всего по РК	60 339,6	100	41 173,8	100	101 513,4	100
РФ	6916,7	11,5	17 326,4	42,7	24 243,0	23,9
2022						
Всего по РК	84 593	100	50 934	100	135 527	100
РФ	9091	11	11 781	35	26 972	20
2023						
Всего по РК	78 674	100	59 746	100	138 421	100
РФ	9788	12	16 192	27	25 980	19

* Источники: Платежный баланс и внешний долг Республики Казахстан за 2022 и 2023 гг.; Географическая структура внешней торговли по данным официальной статистики.

Российская Федерация является ключевым торговым партнером Республики Казахстан. По данным Агентства национальной статистики РК, в 2023 г. доля РФ в товарообороте республики составила 18,6 %, объем двусторонней торговли достиг $26 млрд. Почти каждое второе предприятие с иностранным участием в Казахстане создано совместно с отечественными экономоператорами [6].

Из данных табл. 1 явствует, что наблюдается некоторое снижение удельного веса объемов внешнеторгового оборота РФ в общей структуре экспорта-импорта РК.

Сальдо внешнеторгового оборота РК и РФ на протяжении анализируемых периодов имело отрицательное значение, достигая почти 3-кратного отставания в 2020 и 2021 гг. В 2022 г. разрыв между экспортом и импортом составил лишь 22 %, хотя в следующем году вновь увеличился до 80 %. В определенной степени данное обстоятельство объясняется экспансионистской политикой в отношении национальных товаропроизводителей, отсутствием мер протекционизма и других условий, действующих в рамках единого экономического пространства, официально обозначенных договорами ЕАЭС.

Объективным фактором слабости экспортной политики Казахстана является продолжающаяся стратегия эксплуатации ресурсного потенциала. Так, в товарной структуре экспорта страны преобладают минеральные ресурсы (66 %), из них нефть и газовый конденсат (51,5 %), а в товарной структуре импорта высока доля потребительских товаров — 30,2 % (2021).

РФ находится в топ-5 ключевых инвесторов Казахстана. Объем накопленных российских инвестиций в экономике Казахстана достиг $23,2 млрд, однако, по оценкам правительства, фактический объем капиталовложений российского бизнеса в РК превышает $52 млрд с учетом деятельности, проведенной европейскими финансовыми структурами и оффшорами [4]. Обратный инвестиционный поток из РК превысил $5,6 млрд.

По международным рейтингам Казахстан является лидером постсоветского пространства по инвестиционной привлекательности и условиям ведения бизнеса. В РК упрощены процедуры по открытию счетов, регистрации бизнеса; в действующем международном финансовом центре (МФЦА) «Астана» можно зарегистрировать компанию по условиям англо-саксонской правовой системы и быть подотчетным арбитражу арбитражных судей г. Астаны, но функционирующих на основе западного законодательства.

Показатели инвестиционной позиции РФ в экономике РК приведены в табл. 2.

Таблица 2

Инвестиционная позиция РФ в экономике РК (млн долл. США)

	2021					
	Всего	Прямые инвестиции	Портфельные инвестиции	Производные финансовые инструменты	Прочие инвестиции	Резервные активы
Активы						
РК	167 406	32 083	66 783	111	34 051	34 378
РФ	8281,4	384,6	622,4	0,105	5274,4	—
Обязательства						
РК	244 606	168 371	28 980	166		47 089
РФ	19 196,7	6102,9	4583,5	128,7		8381,5

Окончание табл. 2

2022						
Активы						
РК	188 225	34 003	80 464	161	37 652	35 944
РФ	8534	4193	337		4004	
Обязательства						
РК	256 012	173 819	23 668	97	58 428	19
РФ	18 196	6357	2161	3		9675

Источник: Платежный баланс и внешний долг Республики Казахстан за 2022 и 2023 гг.; Международная инвестиционная позиция (МИП) Казахстана по странам [4].

МИП РК по состоянию на начало 2022 и 2023 гг. составила соответственно отрицательное значение в размере $77 200 млн и $67 787 млн, снизившись на 14 %. МИП РФ составила в 2021 г. — $10 915,3 млн, а в 2022 г. снизилась на 10 %, достигнув уровня $9662 млн. Доля МИП РФ по отношению к МИП РК в целом сохранялась примерно на одном уровне — 14 %, что свидетельствует о достаточно высокой степени инвестиционной активности РФ в экономике РК, а также о превышении объема инвестиций в экономику над обратным потоком инвестиций.

Внешняя политика РК остается максимально многовекторной [12]. Казахстан имеет более высокий уровень интеграции в международные финансовые институты, тесно сотрудничает с западными партнерами по рынкам сбыта. В силу этого зависимость от санкционных процессов достаточно высокая.

Таким образом, проведенный анализ показал, что наблюдается активное экономическое сотрудничество стран по всем секторам экономики. В то же время имеет место экономическое неравенство в партнерских отношениях, что обусловлено, в первую очередь, слабым развитием промышленного сектора экономики нашей страны, ориентированным традиционно на ресурсодобывающий сектор.

В настоящее время, рассматривая показатели внешнеторгового оборота и инвестиций, можно сделать вывод о некотором снижении показателей. Это может быть результатом определенного дистанцирования экономических отношений, вследствие проведения Специальной военной операции. В то же время позиция Республики Казахстан ориентируется на продолжение экономического сотрудничества, так как экономические интересы отечественного бизнеса связаны с российскими партнерами.

Россия и Казахстан являются локомотивом интеграционных процессов на постсоветском пространстве. Казахстан придает важное значение интеграционному взаимодействию на системной основе продолжать сотрудничество со всеми странами мирового сообщества.

Таким образом, экономические отношения между РК и РФ имеют длительный период развития, соединяя в себе историческое прошлое, недавний советский период существования и современную эволюцию взаимодействия в сложных напряженных условиях глобальных трансформаций.

В сфере экономических отношений на внешней арене перед Казахстаном стоят следующие задачи [1]:

— стимулирование инвестиционной активности и открытие совместных промышленных предприятий;

— кооперация с целью обеспечения продовольственной безопасности;

— создание правовой базы для формирования общих рынков на основе взаимовыгодного и равноправного сотрудничества;

— создание общих рынков позволит обеспечить свободное движение финансовых услуг, а также свободную поставку газа, нефти и нефтепродуктов.

Все это важно для выстраивания взаимовыгодного и равноправного сотрудничества обеих стран. Межстрановое сотрудничество может быть эффективным при решении следующих вопросов:

— несоответствие исторической, политической, экономической, национальной, языковой, культурно-нравственной идентичности и принадлежности народов;

— повышение уровня доверительности взаимоотношений (сглаживание инцидентов из исторического прошлого, подрывающих доверие, открытость, понимание и т. д.);

— повышение уровня коммуникативности на основе устранения проявлений асимметричности информации;

— сопряжение и скоординированность интересов, приоритетов и стратегических целей стран в решении экономических вопросов;

— повышение уровня менеджмента в сфере экономических страновых взаимоотношений и совершенствование риск-менеджмента;

— учет культурно-нравственно-морально-идеологических аспектов жизнеобеспечения народов;

— жесткое ограничение/запрет на распространение информации, унижающей достоинство конкретного государства, народа, конкретной нации;

— необходимость развития приемов, способов и методов умной дипломатии [политической, экономической, региональной (парадипломатии), народной, дипломатии простых вещей и др.] при осуществлении стратегии и тактики экономического сотрудничества между странами и др. вопросы.

Исходя из этого, Казахстан остается нашим важнейшим экономическим партнером, крупнейшим торговым партнером в Центральной Азии, и сегодня он осуществляет значительный объем параллельного импорта в РФ [11].

Ключевым элементом внешнеполитической стратегии Казахстана является сохранение дружеских отношений со своими соседями, в том числе и с РФ. Экономическое сотрудничество стран соответствует их объективным прагматичным интересам и отвечает многовекторной внешней политике РК.

Основные тренды реализации потенциала многостороннего сотрудничества рассматриваемых стран можно представить как:

— углубление интеграции и расширение промышленной кооперации;

— диверсификация национальных экономик;

— преодоление ресурсосырьевой зависимости экономик;

— развитие совместных промышленных проектов является приоритетым трендом казахско-российской кооперации [9];

— создание целых кластеров предприятий глубокой переработки с максимальной локализацией [13], то есть акцент в сотрудничестве смещается с торговли на промышленную кооперацию, совместные проекты импортозамещения;

— укрепление сотрудничества в развитии цифровых технологий;

— решение проблем экологии и охраны окружающей среды [10];

— разработка программ водопользования и др.

На наш взгляд, это повестка на кратко- и среднесрочную перспективы для осуществления процессов взаимодействия наших стран. Долгосрочный посыл экономического сотрудничества РК и РФ с учетом принципов экономической дипломатии должен быть нацелен на высокую степень доверия между двумя субъектами, открытости целей и задач, абсолютном взаимоуважении.

Литература и источники

1. В 2023 году Казахстан усилил позиции в Евразийском союзе — казахстанский эксперт [Электронный ресурс]. URL: https://eurasia.expert/v-2023-godu-kazakhstan-usilil-pozitsii-v-evraziyskom-soyuze-kazakhstanskiy-ekspert/ (дата обращения: 23.11.2023).

2. Договор о дружбе, сотрудничестве и взаимной помощи между Российской Федерацией и Республикой Казахстан (с изменениями на 7 июня 2012 года). Международный договор от 25 мая 1992 года [Электронный ресурс]. URL: docs.cntd.ru. (дата обращения: 23.03.2020).

3. Ержан Салтыбаев: «Россия остается крупнейшим экономическим партнером Казахстана» / Евразия эксперт [Электронный ресурс]. URL: https://eurasia.expert/erzhan-saltybaev-rossiya-ostaetsya-krupneyshim-ekonomicheskim-partnerom-kazakhstana/ (дата обращения: 09.11.2023).

4. Казахстан — Россия: торговые отношения [Электронный ресурс]. URL: https://ru.sputnik.kz/20231109/kazakhstan--rossiya-torgovye-otnosheniya-39942529.html (дата обращения: 09.11.2023).

5. На перепутье: как складываются сегодня отношения России и Казахстана? [Электронный ресурс]. URL: https://trends.rbc.ru/trends/industry/633fd0829a7947336266cf4b (дата обращения: 30.11.2023).

6. Российско-казахстанские торгово-экономические связи [Электронный ресурс]. URL: https://kazakhstan.mid.ru/ru/countries/bilateral-relations/torgovo_ekonomicheskie_svyazi/ (дата обращения: 09.11.2023).

7. Российско-казахстанские торгово-экономические связи [Электронный ресурс]. URL: https://rfembassy.ru/lm/dvustoronnie_otnosheniya/torgovo-ekonomicheskie_svyazi/ (дата обращения: 09.11.2023).

8. Товарооборот Казахстана с Россией за год составил $26 млрд [Электронный ресурс]. URL: kapital.kz/economic/123931/tovarooborot-kazakhstana-s-rossiyey-za-god-sostavil-26-mlrd.html (дата обращения: 20.03.2024).

9. Экономические отношения Казахстана и России: избранные статьи за 2023 год // Евразия эксперт [Электронный ресурс]. URL: https://eurasia.expert/ekonomicheskie-otnosheniya-kazakhstana-i-rossii-izbrannye-stati-za-2023-god/ (дата обращения: 21.12.2023).

10. Экономическое сотрудничество // Сайт Посольства РК в РФ [Электронный ресурс]. URL: https://kazembassy.ru/rus/sotrudnichestvo/dvustoronnee_sotrudnichestvo/ekonom_sotrudnichestvo/ (дата обращения: 30.11.2023).

11. Эксперт рассказал о перспективах экономического сотрудничества Казахстана и России в условиях санкций США [Электронный ресурс]. URL: https://eurasia.expert/ekspert-rasskazal-o-perspektivakh-ekonomicheskogo-sotrudnichestva-kazakhstana-i-rossii-v-usloviyakh/ (дата обращения: 10.09.2023).

A. Muratova, D.A. Aitzhanova

MODERN ECONOMIC RELATIONS OF THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN AND THE RUSSIAN FEDERATION

Abstract. The development of economic relations between Kazakhstan and Russia has a long-term character conditioned by historically formed bilateral trade and economic ties. The necessity to develop anew approach to building economic cooperation and partnership in the system of coordinates of the emerging world order has been stated. Modern economic relations of two countries are characterized by a high proportion of export-import operations and active investment policy. This article considers the possibilities and perspective directions of development of economic relations between two countries.

Keywords: Kazakhstan, Russia, export, import, economic relations, trade turnover, investments.

СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ. ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

Секция 2

СЛАВЯНО-ТЮРКСКИЙ ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 811.512.1:811.512.157-112.2-115=161.1

И.Н. Новгородов

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПРАТЮРКОВ И ИХ ЯЗЫКА

Аннотация. На базе трансдисциплинарного подхода, анализа явлений материальной и нематериальной культуры современных тюркских народов получены данные о возникновении пратюрков и их языка в результате симбиоза, конвергенции и смешения цивилизаций монголоидов и европеоидов, а именно носителей культур плиточных могил и керексуров с оленными камнями на территории современной Монголии до н. э. В процессе возникновения прамонголов и пратунгусо-маньчжуров не происходило масштабного взаимодействия европеоидов и монголоидов. Это обстоятельство подрывает алтайскую гипотезу. Для выявления особенностей симбиоза, конвергенции, контактов прототюркских, пратюркских популяций с восточноиранскими (скифскими) племенами необходимо провести масштабное трансдисциплинарное исследование. По тюркскому языковому материалу большой интерес представляют односложные именные и глагольные основы.

Ключевые слова: трансдисциплинарный подход, европеоиды, монголоиды, керексуры с оленными камнями, плиточные могилы, прототюрки, пратюрки, прототюркский и пратюркский языки.

Üzä kök täŋri asra yaγïz jer qïlïntuqda ekin ara kiši oγlï qïlïnmïš — «Когда возникло вверху голубое небо и внизу бурая земля, между [ними] обоими появились сыны человеческие». Таково представление о своем происхождении у древних тюрков. О нем свидетельствует рунический памятник в честь Кюль-Тегина, возведенный в 732 г. на горном плато Кошо-Цайдам, в долине р. Кокшин-Орхон, притока р. Орхон (Монголия).

Оставляя в стороне философские проблемы происхождения человека и развития его сознания и обращаясь к конкретной научной проблеме, необходимо отметить, что до сих пор в изучении возникновения пратюрков и их языка существуют различные подходы в области разных наук. В частности, подходы сравнительно-исторического языкознания, истории и археологии, популяционной генетики, которые применяются отдельно друг от друга.

Актуальной задачей современной тюркологии и алтаистики является необходимость применения трансдисциплинарного подхода, то есть синтеза методологий различных наук для получения цельного, всестороннего, интегрального представления об объекте исследования, а именно о пратюрках и их языке, с целью установления их происхождения.

В научном дискурсе представлены различные взгляды в рамках сравнительно-исторического языкознания и его специальных разделов — тюркологии и алтаистики — относительно происхождения пратюрков и их языка.

Одни ученые придерживаются алтайской гипотезы, в соответствии с которой пратюрки, прамонголы, пратунгусо-маньчжуры, пракорейцы, праяпонцы и их языки возникли в результате распада алтайцев и их языка [5; 20; 22; 44; 50; 52]. Другие критикуют и подвергают сомнению алтайскую гипотезу, выдвигая идею о конвергентном и дивергентном характере возникновения тюрков и их языков [4, с. 45—51; 34, с. 66; 49, s. 280—291].

Появлению лженаучных взглядов в фундаментальной науке России способствовали специально выстроенные антинаучные измышления Н.Я. Марра (ср. марризм, повлиявший на А.Н. Самойловича, Б.Я. Владимирцова; ср. критику марризма Е.Д. Поливановым), поддержанные сначала И.В. Сталиным,

но затем им же отвергнутые [19; 24]. В данном случае уместно вспомнить слова А.А. Реформатского о том, что происхождение языка научно доказать нельзя, а в отношении первобытных языков можно только построить более или менее вероятные гипотезы [21, с. 370, 371]. После преодоления последствий марризма советские лингвисты стали обращаться к идеям О.Н. Бётлингка и В.В. Радлова о конвергентном характере связей алтайских языков [37; 38; 40; 41; 42; 43].

Развитие идей Дж. Клосона, А.М. Щербака, Г. Дёрфера, отрицавших алтайскую гипотезу и выдвигавших идеи о древнейших конвергентных связях тюрков с монголами, и последних — с тунгусо-маньчжурами, привело к современному трансдисциплинарному подходу, результатом которого стала концепция о том, что пратюрки и их язык возникли в результате симбиоза, конвергенции и смешения цивилизаций монголоидов и европеоидов, пратюркская культура же вобрала в себя их наследие [11, с. 117, 118; 45; 46]. В процессе возникновения прамонголов и пратунгусоманьчжуров не происходило масштабного взаимодействия европеоидов и монголоидов. Это обстоятельство подрывает алтайскую гипотезу [16; 45, p. 26; 46].

При изучении происхождения пратюркского языка необходимо обратить внимание на тюркские первичные долгие гласные и согласные, которыми характеризуется пратюркский язык.

Происхождение количественной оппозиции гласных и согласных тюркского праязыка связано со слоговыми акцентами протоязыка: вокальновершинным и консонантновершинным. На месте вокальновершинного слога развились первичные долгие гласные пратюркского языка, на месте консонантновершинного слога возникли долгие согласные [39, с. 136, 137]:

át* > **ā*t* > азерб. *ad* «имя»

**at′* > **at̄* > азерб. *at′* «лошадь»

**ú* > * *ū* > др.-уйг., якут. *ū* «сон»

**ú* > * *ū*- > др.-уйг. *ū*- «мочь», «выносить, выдерживать».

Здесь показательным является отсутствие долгих гласных в прототюркском языке.

Из приведенных данных видно, что в морфологическом отношении прототюркский язык представлял собой язык аналитического строя, где господствовал моносиллабический структурный тип слова, и на смену ему пришел агглютинативный строй в пратюркском. В истории тюркского языка наблюдается морфологический сдвиг с аналитического строя на агглютинативный [39, с. 71]. Очевидно, что морфологический сдвиг произошел из-за утраты фонологического значения слоговых акцентов: вокальновершинного и консонантновершинного.

Из примеров видно, что первичная долгота гласного в тюркском праязыке образовалась не в результате стяжения согласного [39, с. 124—127], компенсаторной долготы [39, с. 124, 128], а благодаря дивергенции слоговых акцентов [39, с. 136], и это обстоятельство характеризует связи тюркских языков, например, с монгольскими не как генетические (дивергентные), а как контактные (конвергентные). Количественная оппозиция гласных тюркского праязыка совершенно не сопоставима с состоянием фонологических систем современных монгольских языков [38, с. 230].

В тюркском языковом материале имеются индоевропейские (восточноиранские) заимствования: а) прототюркского периода и б) пратюркского периода, свидетельствующие о конвергенции тюркского и индоевропейского языков. Первые заимствования отличаются от вторых наличием односложных основ с первичной долготой гласных. Примеры:

а) гаг. *āš* «корм», др.-уйг. *āš* «еда», якут., казах. *as* «еда», тур. *aš* «суп» (< *пратюрк. *āš* «пища, еда»), чув. *aš* «мясо» < тюрк., ср. ср.-перс. *aš* «мясо, провизия; суп, похлебка», перс. *āš* «еда; конкретно: народная еда»;

якут. *ār* «чистый», «лучший», «божественный» в *Ürüŋ Ār Tojon* (главное божество, букв. «белый + чистый + хозяин») (< *пратюрк. *ār* «чистый»), ср. якут. *ïrās* «чистый», *arčï* «шаманское освящение для изгнания злых духов пучком зажженных лучинок дерева и прочих» (< монг.: монг.-письм. *arča* «можжевельник»), казах. *aru* «красивая миловидная женщина (в фольклоре)», тат. *aru* «чистый», чув. *ïră* «хороший», «святой», *urtăš* «можжевельник», др.-уйг. *arï-* «очищаться», *arïγ* «чистый», «благородный», *artuč* «можжевельник», ср. санскрит. *ārya*, *árya* «достойный, благородный»;

б) якут. *oγus* «бык», тат. *ügĭz* id., чув. *văkăr* id., др.-уйг. *öküz* id., тур. *öküz* id. (< *пратюрк. **okus* «бык»), ср. тохар. *ökäs* (A), *okso* (B), санскрит. *uksā* id., англ. *ox* id., нем. *Ochse* id.;

якут. *serī* «войско», др.-уйг. *čerig* id., тоф. *šerig*, чув. *s'ar* id. (< *пратюрк. *čerig* «войско»), ср. санскрит. *ksatrika* id.

Говоря о происхождении пратюркского языка и пратюрков, нужно иметь в виду конвергенцию монголоидов и европеоидов в рамках смешения носителей культур плиточных могил и керексуров с оленными камнями [1, с. 146—161; 12, с. 33; 15, с. 136; 17; 45, p. 26; 46].

Современные тюркские народы антропологически относятся к разным расам. Если не считать монголоидных тувинцев, то туркмены являются европеоидами, казахи представляют собой переходный тип, образовавшийся в результате смешения двух больших рас — монголоидной и европеоидной. По данным антропологии современных тюрков, пратюрки в расовом отношении представляли весьма пеструю картину. И эта картина сама по себе свидетельствует о конвергентном происхождении пратюрков.

Центральноазиатский антропологический тип установлен по трубчатым костям скелетов в древнейших захоронениях в каменных ящиках, представленных в Диринг-Юряхском могильнике, относящемся к ымыяхтахской культуре, датированной 3840±50 лет назад, посредством радиоуглеродного анализа. Центром распространения ымыяхтахской культуры была Якутия [9, с. 117; 25, с. 84, 101—103]. Вместе с тем установлено, что формирование центральноазиатского антропологического типа происходило на основе монголоидной селенгинско-даурской археологической плиточной культуры (время энеолита и ранней бронзы: конец III — середина II тыс. до н. э.) [27, с. 69, 70; 28, с. 83, 85, 87].

Факты конвергенции европеоидов и монголоидов в рамках культуры плиточных могил и керексуров с оленными камнями установил археолог А.Д. Цыбиктаров. Он отмечает, что вследствие аридизации климата в конце II тыс. до н. э. произошли крупномасштабные миграции скотоводческого населения по всему региону северной части Центральной Азии. С другой стороны начались такие же крупномасштабные миграции населения, относящегося к

степным культурам керексуров с оленными камнями и плиточных могил, которые носили встречный характер. Образовалась огромная контактная зона этих культур в пределах Центральной Монголии и Южной Бурятии. Она протянулась почти на 1300 км с запада на восток и около 600 км с севера на юг. К концу эпохи поздней бронзы и в начальный период раннего железного века, то есть в промежутке с XIII—XII вв. до н. э. до VIII—VII вв. (IX—VIII вв.) до н. э., они закончились ассимиляцией европеоидов культуры керексуров монголоидами на востоке и монголоидов культуры плиточных могил европеоидами на западе. В целом встречные миграции групп населения культуры плиточных могил и культуры керексуров в конце бронзового века положили начало активному смешению и симбиозу монголоидов и европеоидов в этой части азиатского материка и, как следствие, метизации и тех и других [29, с. 46—51, 56].

Идеи А.Д. Цыбиктарова подтверждают древние связи между европеоидами и монголоидами, в останках мужчины и женщины, принадлежавших царской семье, из скифского кургана Аржан-2 в Туве (вторая половина VII в. до н. э.) в виде инфильтрации европеоидных антропологических признаков и их промежуточного положения между европеоидами и монголоидами [32, с. 27, 179, 268, 269].

Также обнаружена европеоидная генетическая примесь у тюркских народов: якутов, тувинцев [48, p. 1780, 1788], являющихся носителями центральноазиатского антропологического типа. Это свидетельствует о том, что формирование пратюркской цивилизации произошло в результате конвергенции европеоидов и монголоидов. В то время как указанной примеси не было у коренных монголов, тунгусо-маньчжуров, корейцев и японцев. Это обстоятельство свидетельствует об отсутствии генетического родства между тюрками, монголами, тунгусо-маньчжурами, корейцами и японцами и выявляет их конвергентные связи.

Обнаруживается серьезное влияние скифской цивилизации на культуру плиточных могил (середина II — конец I тыс. до н. э.). В симбиозе культур плиточных могил и керексуров с оленными камнями выявляются конструктивные элементы скифской триады.

Влияние скифской триады прослеживается в якутской и тюркской материальной культуре в виде коневодства, рефлексов вооружения (тюрк. *sajdak*, *sagdak*, *sadak*, якут. *sādax* «полное снаряжение, подвешиваемое к поясу, колчан со стрелами и налучник с луком») и звериного стиля.

Одним из аргументов того, что пратюрки возникли в результате симбиоза, конвергенции и смешения цивилизаций монголоидов и европеоидов и вобрали в себя их наследие, являются скифские и якутские артефакты декоративно-прикладного искусства, в частности гривны [18].

В статье «Искусство Аржана-2: стилистика, композиция, иконография, орнаментальные мотивы» К.В. Чугунов отмечает, что наиболее ярко «шествие зверей» представлено на гривне, которая, несомненно, использовалась при жизни владельца. На гривне «царя», погребенного в Аржане-2, основной и однозначно понятный современникам «текст» был нанесен мастером на поверхность золотого кольца. Не возникает сомнений в том, что взаимосвязанные ряды животных, закрученных в четыре спирали, изображались сознательно и только так могли быть показаны на этом, пожалуй, самом инфор-



Фотография 1

мативно наполненном предмете в комплексе памятника. Звери выстроены древним художником в четыре плотно сомкнутых ряда, спиралью обвивающих кольцо [31].

Гривна представлена в виде кольца со следующими параметрами: внешний диаметр — 23,7 см, внутренний диаметр — 21,6 см, длина внешнего охвата — 72 см, диаметр сечения — 1,2 см; брусок гривны: длина — 16,4 см, высота — 2 см, толщина — 1,3 см; общий вес изделия — 1504,18 г, изготовлена из золота.

Гривна представлена на фотографии № 1.

В статье «Азиатские пекторали раннескифского времени» К.В. Чугунов отмечает, что пектораль — один из шедевров в коллекции древнего искусства Аржана-2. Она имеет серповидную форму с закругленными концами и пробитыми в них отверстиями. В каждое из отверстий пропущено по золотой цепочке. Животные показаны в профиль, головой почти всегда обращены к краю пекторали [30].

Пектораль состоит из пластины, коротких ложновитых цепочек (пропущенных в отверстия) и ворворки. На обратной стороне имеются остатки припоя, указывающие на крепление несохранившихся элементов от проволоки. Пектораль представлена в виде формы серпа луны с закругленными и перфорированными концами со следующими параметрами: внутренний диаметр — 12,6 см, ширина — 1,2—2,4 см, толщина — 0,2 см, длина цепочек — 4,9—5 см; общий вес изделия — 172,93 г, изготовлена из золота. Коническая ворворка спаяна из золотых пластин, к основанию припаяна загнутая внутрь пластинка с отверстием в центре. Поверхность ворворки орнаментирована зернью и вставками из светло-зеленой эмали. Параметры изделия: диаметр основания — 1,15 см, диаметр вершины — 0,35 см, диаметр отверстия — 0,35—0,65 см, высота — 0,6 см; вес — 1,51 г.

Пектораль представлена на фотографии № 2.

Царская скифская гривна и скифская пектораль из Аржана-2 хранятся в фондах ГБУ «Национальный музей имени Алдан-Маадыр Республики Тыва».

Для обозначения гривны в якутском языке используется слово *kïlžï̄*. Э.К. Пекарский значение слова *kïlžï̄* представил как «дужка у котла», «ожерелье (= *kïlžï̄ simex*), серебряное массивное шейное кольцо (обруч) в виде овального круга, к которому спереди и сзади подвешены серебряные или вообще металлические пластинки с длинными серебряными же цепочками и который надевается женщинами в виде украшения (см. *ilin kebiher* и *kelin kebiher*)». Якутское *kïlžï̄* «гривна», «дужка у котла» имеет параллели в тюркских язы-



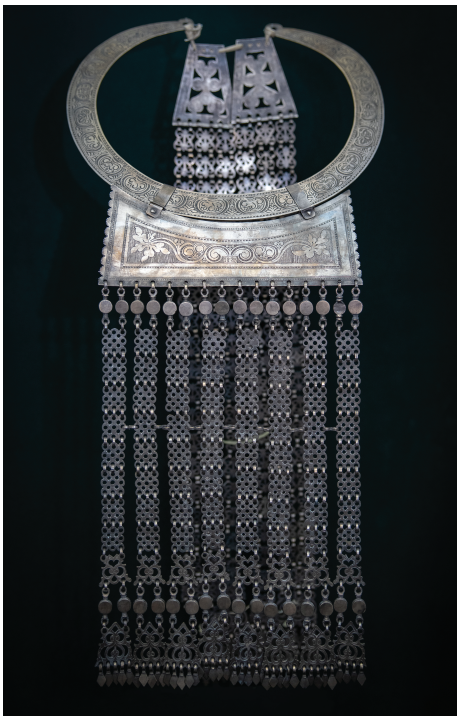
Фотография 2

ках, ср. алт. *kïlžï* «дужка (или ухо) у котла», хак. *kïlčï* «ручка ведра, котла». Якутское *kïlžī* сохранило пратюркское понятие «гривна» в виде праформы **kïlčī*. Среди якутских ювелиров используется термин *ïj* (< *пратюрк. *āj* «луна», «месяц») для обозначения главной пластины в виде серпа луны женского шейного украшения, к которому прикрепляются пластины и подвески: *ilin kebiher* и *kelin kebiher*.



Фотография 3

Переходя к разбору якутских гривен, представленных на фотографиях № 3 и 4, отметим следующее: петлеобразная якутская гривна *kïlžī* XVII в. до момента публикации книги И.В. Константинова «Материальная культура якутов XVIII века» в 1971 г. была единственной, имеющейся в наличии в Якутии находкой [15]. Артефакт обнаружен И.Г. Березкиным в 1944 г. в могиле *Suor Bugduk'a*, находившейся в *alās'e*, — рус. «елань, луговое или полевое пространство, окруженное лесистой горой» под названием *Tunax* (это название имеет значение священного действа — «пир, пиршество; якутский праздник с обилием молочной пищи, кумыса», «брызгание кумысом во время народного праздника, кропление земли кумысом») Батагайского наслега Усть Алданского улуса. В 1950 г. З.В. Гоголевым было произведено вскрытие могилы *Suor Bugduk'a*. Согласно опубликованным научным данным И.Г. Березкина, З.В. Гоголева, Г.Ф. Дебеца, в XX в. получены объективные сведения о *Suor Bugduk'e*, жившем в начале XVII в. [2; 3; 7; 8; 10].



Фотография 4

Антропологический тип *Suor Bugduk'a* имеет свои особенности по сравнению с современным якутским типом. Он оказался сходным с древними черепами Тонкинской котловины (Тункинской долины), что доказывает происхождение предков якутов из Прибайкалья. Также известно, что якуты и северные буряты антропологически не различаются [10].

Генетически мужчины — выходцы из местности *Tunax* — характеризуются наличием стандартного якутского гаплотипа N1c1, относящегося к 93 % мужчин саха [47]. Якутский гаплотип значительно отличается от эвенкийского

(C3c) и монгольского (C3d), и это не свидетельствует о смешанном, конвергентном происхождении якутов с эвенками и монголами. У женщин обнаруживается один из нескольких генетических типов (гаплогрупп) D5. И якуты, и буряты обнаруживают генетическое сходство в рамках гаплотипа N1c1 [26]. Якуты и буряты обладают одной и той же европеоидной примесью, кроме того, якуты и буряты имеют единого предка, представленного в циркумбайкальском регионе, также у бурят произошел культурно-языковой сдвиг с тюркского на монгольский [16; 48, p. 1780, 1788].

Данные антропологии и генетики дополняют сведения сравнительно-исторического языкознания о связях якутов и бурят в регионе озера Байкал, ср. якут. *bajaγal*, *bajγal*, *bajxal*, *bājγal* «море», «обилие, богатство вод», ср. монг.-письм., монг., бур. *baigal* «озеро Байкал» из тюркского *baj köl* «богатое озеро» [23, с. 80]. Характерной чертой языка якутов из местности *Tunax* является «аканье». С.А. Иванов характеризует его архаической особенностью якутского языка, восходящей к пратюркской идиоме, и «аканье» конечно не связано с влиянием монголоязычных народов [13, с. 42; 14, с. 48, 49]. Якутский язык в поликомпонентной тюркской языковой классификации [35, с. 12—42; 51, p. 31—32] относится к отдельной якутской группе, наряду с чувашской, огузской, карлукской, кыпчакской, смешанной и урянхайской группами, возникшими в пратюркском языке [35, с. 12—42], который скорее всего функционировал на тюркской прародине — в степном регионе бассейна р. Енисей (cf. the Yenisey river basin) до I в. до н. э. [36, с. 160, 161; 39, с. 88, 193].

Угасание якутско-бурятской популяционной и языковой общности произошло вместе с движением предков якутов в XIV в. из Прибайкалья в Якутию, а оставшаяся часть упомянутой общности циркумбайкальского региона подверглась языковому сдвигу в направлении с тюркского языка на монгольский.

Гривна *Suor Bugduk'a* находится на хранении в фондах ГБУ РС(Я) «Якутский государственный объединенный музей истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского» и выставлялась в различных экспозициях. Сейчас гривна находится на выставке в г. Нерюнгри Республики Саха (Якутия) в МБУК «Нерюнгринский музей истории освоения Южной Якутии им. И.И. Пьянкова».

Петлеобразная гривна *Suor Bugduk'a* представляет собой ложновитой, незамкнутый обруч с петлеобразными изгибами посредине (в верхней части — четыре петли, в нижней части — пять петель) и разомкнутыми концами в наружную сторону и имеет следующие параметры: внешний диаметр — 23,0 см, внутренний диаметр — 21,5 см, петлеобразные изгибы: общая длина — 13,0 см, максимальная высота — 4,0 см, диаметр сечения гривны — 0,6 см, изготовлена из сплава меди и другого металла. Так как на момент фотосъемки гривна находилась на выставке в витрине, где была зафиксирована, то измерить ее общий вес не представлялось возможным.

Гривна представлена на фотографии № 3.

Петлеобразная якутская гривна в своих конструктивных особенностях повторяет царскую скифскую гривну: является шейным украшением, якутская гривна, как и скифская, представляет собой витую поверхность, ее существенным моментом является явно сопоставимый размер гривен, повто-

рение выделенной объемной цельной средней части бруска царской скифской гривны в виде чередующихся петель у якутской гривны. Скифская гривна свидетельствовала об особом царском статусе его владельца, якутская также являлась показателем достигнутого статуса и особых достижений его обладателя, относившегося к элите *саха*. Существенным отличием якутской и царской скифской гривен является то, что скифская гривна представляет собой сплошной обруч, а якутская имеет разрыв в задней части в виде несомкнутых концов. Также значительно отличается материал изготовления гривен. В скифском случае мы имеем дело с золотом, в то время как в якутском — со сплавом, вероятно, меди и какого-либо металла, так как в момент находки гривна представляла собой бесформенную массу.

Б.Т. Чуприна представила описание двух гривен как единиц хранения № 6354 ГИК, 14СК и № 7343 ГИК, 28СК [33, с. 9, 10]. Гривна представляет собой плоский железный обруч, к которому крепятся нагрудные и наспинные украшения. Вдоль верхнего края обруч декорирован полосовым орнаментом, вдоль нижнего края — арочным. Между ними размещен сложный рогообразный мотив в различных модификациях, включающий растительные элементы. Передняя часть представляет собой прямоугольную пластину с вогнутой верхней стороной. В центре пластины нанесена гравировкой дата «1885». Сложную форму пластины подчеркивает геометрический бордюр. К нижнему краю пластины прикреплена сложная система, состоящая из фигурных ажурных подвесок. Подвески имеют сердцевидные, каплевидные, серпообразные сплошные сквозные прорези, а также отверстия в виде кружков и звездочек. Звенья цепочек соединены между собой при помощи колечек. Задняя часть гривны состоит из двух пластин трапециевидной формы, к которым крепится многоярусная система подвесок, каждая из которых представляет собой широкую плоскую цепь, состоящую из фигурных ажурных звеньев. Звенья имеют сквозные отверстия в форме бабочек и серпов. Гривна была приобретена в 1984 г. у жительницы поселка *Sïndāsko* Таймырского Долгано-Ненецкого района Красноярского края Елены Киргизовой, согласно данным КГБУК «Таймырский краеведческий музей» [33, с. 9, 10]. Украшение из Таймырского музея отличается тем, что плоский обруч не сужается к концам, а также петли такие же плоские.

Гривна хранится в КГБУК «Таймырский краеведческий музей».

Якутская гривна состоит из пластины в виде серпа луны, подвесок и крепления. Пластина в виде серпа луны имеет следующие параметры: внутренний диаметр — 20,5 см, ширина — 2,3 см, толщина — 0,3 см, длина передних подвесок — 38×18,7 см, длина задних подвесок 56×12 см; общий вес изделия: 1131,9 г. Гривна изготовлена из серебра 500-й пробы путем ковки, литья, гравировки и чеканки.

Гривна представлена на фотографии № 4.

Сходство в виде формы серпа луны с закругленными концами якутской гривны со скифской пекторалью очевидно. Отличительной чертой скифской гривны является наличие специального устройства в виде цепочек и ворворки для фиксации на шее, отражение звериного стиля и изготовление из золота. В случае с состоящими из подвесок (якут. *salbïrγastar*) *ilin* и *kelin kebiher* якутской гривны мы, вероятно, имеем дело с некоторым сходством

со скифской пекторалью. Дело в том, что на обратной стороне скифской пекторали имеются остатки припоя, указывающие на крепление несохранившихся элементов от проволоки, на которые подвешивались дополнительные украшения. Возможна имитация мотивов звериного стиля (?) в растительном, циркульном орнаменте якутского шейного украшения. Якутскую гривну от скифской отличает способ крепления на шее, изготовление из серебра.

Следует отметить, что кроме обсуждаемых гривен имеются и другие шейные украшения скифов и якутов, обнаруживающие те же особенности. Например, имеются идентичные по форме скифские и якутские ложновитые гривны, являющиеся массивными кольцами с несомкнутыми концами [6].

Идентичность скифских и якутских ложновитых гривен, являющихся массивными шейными кольцами с несомкнутыми концами, а также сходство конструктивных признаков царской скифской и якутской петлеобразной гривен и скифской пекторали с плоской (пластинчатой) якутской гривной не случайны. Они связаны с развитием скифских шейных украшений в виде различных гривен в пратюркской среде, из которой возникли истоки якутской культуры. Вследствие раннего отделения предков саха от пратюрков в I в. до н. э. в Монголии [16, с. 113] в якутской культуре сохранились древние артефакты, отражающие реалии древнейших эпох Центральной Азии, в том числе пратюрков, развивших скифское шедевральное наследие.

На базе трансдисциплинарного подхода и анализа явлений материальной и нематериальной культуры современных тюркских народов получены данные о возникновении пратюрков и их языка в результате симбиоза, конвергенции и смешения цивилизаций монголоидов и европеоидов, а именно носителей культур плиточных могил и керексуров с оленными камнями на территории современной Монголии до н. э. В дальнейшем для выявления особенностей симбиоза, конвергенции, контактов прототюркских, пратюркских популяций с восточноиранскими (скифскими) племенами необходимо провести масштабное трансдисциплинарное исследование. По тюркскому языковому материалу большой интерес представляют односложные именные и глагольные основы.

Литература

1. *Антонов Н.К.* Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1971. 184 с.

2. *Берёзкин И.Г.* Из оспетских преданий // Якутский краеведческий музей им. Е. Ярославского: сб. науч. статей. Вып. II. 1957. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1960. С. 178—182.

3. *Берёзкин И.Г.* Күтүр Эмээхсин — Багазаровтар ийэлэрэ // Өбүгэлэрбит уонна үөлээннээхтэрбит суолларынан. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1981. С. 57—63.

4. *Бётлингк О.Н.* О языке якутов / пер. с нем. В.И. Рассадина. Новосибирск: Наука, 1990. 645 с.

5. *Владимирцов Б.Я.* Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. Л.: Изд. Ленингр. Вост. ин-та им. А.С. Енукидзе, 1929. 437 с.

6. *Гоголев А.И.* Скифо-Сибирские истоки // Якуты (Саха): [кол. монография] / отв. ред. Н.А. Алексеев, Е.Н. Романова, З.П. Соколова. М.: Наука, 2012. С. 49—51.

7. *Гоголев З.В.* К статье Г.Ф. Дебеца «О черепах Суор Бугдука и Лёглю Бёгё» // Ученые записки = Ученай запискалар. Акад. наук СССР, Якут. филиал, Ин-т языка, лит-ры и истории. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1955. Вып. 2. С. 29—32.

8. *Гоголев З.В.* Раскопки якутских могил XVII века // Труды Якутского филиала Акад. наук СССР, Сиб. отд-ние. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1958. С. 65—75.

9. *Гохман И.И., Томтосова Л.Ф.* Антропологические исследования неолитических могильников Диринг-Юрях и Родинка // Археологические исследования в Якутии: труды Приленской археологич. экспедиции. Новосибирск: Наука, 1992. С. 105—124.

10. *Дебец Г.Ф.* О черепах Суор Бугдука и Лёглю Бёгё // Ученые записки = Ученай запискалар. Акад. наук СССР, Якут. филиал, Ин-т языка, лит-ры и истории. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1951. Вып. 2. 1955. С. 23—28.

11. *Егоров Н.И.* Манифестация огурского (прабулгарского) этнолингвокультурного горизонта / континуума в истории аридного пояса Евразии // *Егоров Н.И.* Избранные труды по этнолингвогенезу и этнической истории чувашского народа. Чебоксары: Новое время, 2017. Кн. 1. С. 69—168.

12. *Иванов В.П.* Предыстория чувашского этноса (до VIII в.) // Чуваши: история и культура / отв. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. 1. С. 33—39.

13. *Иванов С.А.* Центральная группа говоров якутского языка. Фонетика. Новосибирск: Наука, 1993. 352 с.

14. *Иванов С.А.* Образование диалектной системы якутского языка. Новосибирск: Наука, СО РАН, 2021. 256 с.

15. *Константинов И.В.* Материальная культура якутов XVIII века (по материалам погребений). Якутск: Якут. кн. изд-во, 1971. 212 с.

16. *Новгородов И.Н.* Якутско-бурятско-эвенкийские связи: две лексические параллели // Языковое и этнокультурное разнообразие коренных малочисленных народов Восточной Сибири: материалы Всерос. научно-практич. конф. (Иркутск, 10—12 ноября 2021 г.) / редкол.: В.И. Семенова, Т.Б. Тагарова, Э.А. Яманова. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2022. С. 112—122.

17. *Новгородов И.Н., Захарова А.Е.* Отражение древнейших тюркско-индоевропейских связей у якутов, татар и чувашей: лингвистика, фольклор, антропология, археология и генетика (к постановке проблемы) // Татары и чуваши — ветви одного древа: материалы Всерос. научно-практич. конф. (Чебоксары, Казань, 7—8 октября 2021 г.) / сост. и отв. ред. Г.А. Николаев, Р.Р. Исхаков; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; ЧГИГН. Казань; Чебоксары: Новое время, 2021. С. 271—277.

18. *Новгородов И.Н., Яковлева К.М.* Скифские и якутские гривны // Полярная звезда. 2023. № 7. С. 18—37.

19. *Поливанов Е.Д.* Историческое языкознание и языковая политика // За марксистское языкознание. М.: Федерация, 1931. С. 10—35.

20. *Поппе Н.Н.* Чувашский язык и его отношение к монгольскому и турецким языкам. I, II, Извѣстія Россійской Академіи Наукъ. VI серія. Л., 1924. Т. 18. Вып. 12—18. С. 289—314. [Электронный ресурс]. URL: https://m.mathnet.ru/php/archive.phtml?jrnid=im&wshow=contents&option_lang=rus; https://m.mathnet.ru/links/153280c344e1c3723d25fe784ca94c8a/im5666.pdf (дата обращения: 13.09.2024).

21. *Реформатский А.А.* Введение в языкознание. М.: Гос. учебно-педагогич. изд-во Мин-ва просвещения РСФСР, 1960. 432 с.

22. *Самойлович А.Н.* К вопросу о классификации турецких языков // Бюллетень организационной комиссии по созыву I Всесоюзного тюркологического съезда. Баку, 1926. 28 февраля. № 2. С. 3—6.

23. *Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В.* Этимологический словарь монгольских языков. М.: ИВ РАН, 2015. Т. I. 224 с.

24. *Сталин И.В.* Марксизм и вопросы языкознания. М.: Госполитиздат, 1954. 56 с.

25. *Федосеева С.А.* Диринг-Юряхский могильник (типология каменного погребального инвентаря и место памятника в древней истории Северо-Восточной Азии) // Археологические исследования в Якутии: труды Приленской археологич. экспедиции. Новосибирск: Наука, 1992. С. 84—105.

26. *Харьков В.Н., Хамина К.В., Медведева О.Ф.* и др. Генофонд бурят: клинальная изменчивость и территориальная подразделенность по маркерам Y-хромосомы // Генетика. 2014. Т. 50. № 2. С. 203—213.

27. *Цыбиктаров А.Д.* К истокам формирования скотоводческого хозяйства бурят // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Геоархеология. Этнология. Антропология. 2017. Т. 20. С. 61—76.

28. *Цыбиктаров А.Д.* Становление производящего хозяйства в Южном Забайкалье в эпоху энеолита и ранней бронзы (конец III — середина II тыс. до н. э.) // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. № S 2. Спецвыпуск В. С. 83—87.

29. *Цыбиктаров А.Д.* Этнокультурные процессы в Юго-Западном Забайкалье в эпоху поздней бронзы и раннего железа // Известия лабораторий древних технологий. 2018. Т. 14. № 4 (29). С. 42—63.

30. *Чугунов К.В.* Азиатские пекторали раннескифского времени // Ладога в контексте истории и археологии северной Евразии: сб. статей памяти Д.А. Мачинского / ред. В.Т. Мусбахова. СПб.: Нестор-История, 2014. С. 59—71.

31. *Чугунов К.В.* Искусство Аржана-2: стилистика, композиция, иконография, орнаментальные мотивы // Европейская Сарматия / ред. Д.А. Мачинский. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 39—60.

32. *Чугунов К.В., Парцингер Г., Наглер А.О.* Царский курган скифского времени Аржан-2 в Туве. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН 2017. 500 с.

33. *Чуприна Б.Т.* Каталог коллекций. Традиционные украшения долган. Металл. Вып. 3. Таймырский краеведческий музей. Дудинка. Красноярск: Новый Енисей, 2012. 29 с.

34. *Широкогоров С.М.* Этнографические исследования: Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. В 2 кн. Владивосток: Изд-во Дальневосточ. ун-та, 2002. Кн. вторая. 148 с.

35. *Щербак А.М.* Введение в сравнительное изучение тюркских языков. СПб.: Наука, 1994. 191 с.

36. *Щербак А.М.* Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 82—172.

37. *Щербак А.М.* Очерки для этимологического словаря тунгусо-маньчжурских языков. Заимствованный фонд: тюркизмы, монголизмы. СПб.: ИЛИ РАН, 2020. 227 с.

38. *Щербак А.М.* Ранние тюрко-монгольские языковые связи (VIII—XIV вв.). СПб.: ИЛИ РАН, 1997. 292 с.

39. *Щербак А.М.* Сравнительная фонетика тюркских языков. Л.: Наука, 1970. 210 с.

40. *Щербак А.М.* Тюркско-монгольские языковые контакты в истории монгольских языков. СПб.: Наука, 2005. 195 с.

41. *Clauson G.* Turkish and Mongolian Studies. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1962. 261 p.

42. *Doerfer G.* Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, Bd. I—IV, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963—1972. Bd. I. 1963. 560 s.; Bd. II. 1965. 671 s.; Bd. III. 1967. 670 s.; Bd. IV. 1972. 650 s.

43. *Doerfer G.* Mongolo-Tungusica. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985. 307 s.

44. *Miller R.A.* Japanese and the other Altaic languages. Chicago, London: University of Chicago Press, 1971. 331 p.

45. *Novgorodov I.N.* A fabric of the Yakut language and culture in the Altaic crossroads. In: Permanent International Altaistic Conference. 64th Meeting Budapest, 2022. 44 p.

46. *Novgorodov I.N.* A fabric of the Yakut language and culture in the Altaic crossroads. In: Permanent International Altaistic Conference. 64th Meeting Budapest, 2022. [Электронный ресурс]. URL: https://www.altaist.org/home/confessions/novgorodov-innokentiy-nikolaevich/a-fabric-of-the-yakut-language-and-culture-in-the-altaic-crossroads/ (дата обращения: 27.04.2024).

47. *Pakendorf B., Novgorodov I.N., Osakovskij V.L., Danilova A.P., Protod'jakonov A.P., Stoneking M.* (2006): Investigating the effects of prehistoric migrations in Siberia: genetic variation and the origins of Yakuts // Human Genetics. Vol. 120. P. 334—353.

48. *Pugach I., Matveev R., Spitsyn V., Makarov S., Novgorodov I., Osakovsky V., Stoneking M., Pakendorf B.* The complex admixture history and recent southern origins of Siberian populations. Molecular Biology and Evolution. 2016. Jul; 33 (7). P. 1777—1795.

49. *Radloff W.* Vergleichende Grammatik der nordischen Türk Sprachen. Th. I. Phonetik. Leipzig, 1882. 318 s.

50. *Ramstedt G.J.* Ein anlautender stimmloser Labial in der mongolisch-türkischen Ursprache. JSFOu XXXII, 32:2, 1916—1920. S. 8—10.

51. *Róna-Tas A.* An Introduction to Turkology. Szeged: Universitas Szegediensis de Attila József Nominata, 1991. 170 p.

52. *Schott W.* Über das altaische oder finnisch-tatarische Sprachengeschlecht. Berlin: Bei G. Reimer, 1849. 147 s.

I.N. Novgorodov

THE EMERGENCE OF THE PRATYURKS AND THEIR LANGUAGE

Abstract. According to transdisciplinary approach, the analysis of the material and non-material culture phenomena of modern Turkic peoples the data on the emergence of the Pratyurks and their language as a result of symbiosis, convergence and mixing of civilizations of the Mongoloids and the Caucasoids, namely the bearers of tile graves and kereksur cultures with reindeer stones in the territory of modern Mongolia B.C. have been obtained. There was no large-scale interaction between the Caucasoids and the Mongoloids during the emergence of the Pramongols and Pratunguso-Manchurians. This circumstance undermines the Altaic hypothesis. To reveal the peculiarities of symbiosis, convergence, and contacts of proto-Turkic, pratunguso-Manchurian populations with the East Iranian (Scythian) tribes, alarge-scale transdisciplinary study is necessary.The Turkic linguistic material shows that one-syllable nominative and verb bases are of great interest.

Keywords: transdisciplinary approach, the Caucasoids, the Mongoloids, kereksurs with deer stones, tile graves, the Proto-Turks, the Pratyurks, the Proto-Turkic and Pratyurkic languages.

УДК 81'27:070.41

Д.Б. Аманжолова

«ШАНЫРАК» КАК КОНЦЕПТ ЕВРАЗИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В статье подчеркивается значимость концепта «шанырак» как символа дома, семьи и общей Родины, что актуализируется в современном казахстанском дискурсе. Этот символ помогает связать традиционные представления с современными реалиями, играя важную роль в когнитивной и прагматической функциях языка.

Ключевые слова: культурный концепт, концептуальная картина мира, языковое взаимодействие, шанырак, тюркская культура.

В эпоху глобализации, тесных языковых контактов и массовой политизации общественного сознания особенный интерес для лингвистов представляет изучение концептуальной картины мира, активно развивающейся и трансформирующейся под воздействием современных изменений.

В Казахстане в условиях функционирования устойчивого билингвизма и активно формирующегося полилингвизма огромную функциональную нагрузку выполняют средства массовой коммуникации (периодическая печать, телевидение, радио и Интернет). СМИ (масс-медиа в целом) на сегодняшний день являются полем, где формируется и информационная культура потребителя, и его языковая культура.

Контент-анализ СМИ и проводимые современными отечественными учеными исследования свидетельствуют о том, что меняется контент масс-медиа, и вместе с этим лингвисты проявляют повышенный интерес к изучению дискурсивного поля казахского, русского и английского языков. В частности, казахстанскими учеными (Б.А. Ахатова [3], М.С. Абишева [1], Ж.К. Ибраева [5], Г.К. Ихсангалиева [6], Д.Б. Калкабекова [7], Ю.Д. Куличенко [8], Ж.Д. Маликова [9] и др.) в последние десятилетия активно изучается феномен «медиатизации политики», то есть процесс взаимодействия политики и внутренних законов масс-медиа.

Анализ публицистических текстов, опубликованных в СМИ, Интернете на казахском и русском языках свидетельствует об особом месте уникального явления, в котором мы наблюдаем две языковые стихии, основанные на казахской и русской культуре современного Казахстана, где в одинаковой степени в настоящее время продолжают функционировать разноструктурные коммуникативно мощные казахский и русский языки.

В рамках научных проектов, направленных на исследование языковых процессов в современных тюркских государствах евразийского региона*, мы обращаемся к проблеме изучения публицистического дискурса (в частности, казахстанского).

Как показал анализ материала, одним из продуктивных способов и средств репрезентации политической картины в СМИ является метафора. При изучении казахстанских СМИ была отмечена их повышенная метафоричность, при этом метафоры выполняют роль своеобразного маркера, по которому можно определить, что и в какое время является значимым в жизни обще-

* Проект Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан) [ИРН AP23486380] «Тюркские языки Казахстана в условиях духовной модернизации общества: от графики к эпическому тексту» (2024—2026).

ства и страны. И именно процесс метафоризации помогает реализовать основную функцию публицистического дискурса — воздействие на массового читателя.

Общеизвестно, что взаимодействие языка, мышления и культуры особенно ярко проявляется в образной системе и характеризуется национально-культурной маркировкой, связанной с традициями, обычаями других этносов. При этом в различных языках отражаются самосознание народа, система ценностей, мироощущение.

Наиболее актуализированной при концептуализации образа современного Казахстана является метафора семьи (дома), которая нередко репрезентирует отношения между разными странами: «Безусловно, мы заинтересованы в том, чтобы между Кыргызстаном и Казахстаном, учитывая общность нашей ментальности и культуры, складывались подлинно семейные отношения» (Казахстанская правда. 23.04.2015).

Наибольшую частотность в русскоязычных СМИ Казахстана приобрела метафора «шанырак». Шанырак — это верхняя часть купола юрты (жилище кочевника) в виде деревянного обода, укрепленного изнутри крестообразно скрещенными жердями — *кульдреушами*. Это один из главных символов цивилизации кочевников, в том числе казахской культуры.

В практическом смысле шанырак представляет собой дымовое отверстие, через которое юрта освещается днем. Четкая ориентация юрты по сторонам света и структура шанырака позволяли также осуществлять астрономические наблюдения и исчисления времени, так как на нем делались метки, по которым казахи определяли время дня.

Шесть жердей (*кульдреушей*) пересекают круг в 12 местах, причем 12 точек сгруппированы в 4 группы, так что шанырак может рассматриваться как изображение зодиакального круга, а также *мушел* (*мүшел* — старинное исчисление возраста человека по двенадцатилетнему циклу).

Через слово «шанырак» на казахском языке можно выразить все основные понятия, связанные с жизнью человека от рождения до смерти. Например, *«шаңыраққа нәресте келді»* (букв.: «к шанырaку пришел младенец») — родился ребенок, *«шаңырақтың тірегіне айналу»* (букв.: «превращаться в опору шанырака») — взросление, *«өз алдына шаңырақ көтеру»* (букв.: «поднять перед собой шанырак») — создать семью и т. д. Слово «шанырак» имеет также важное социальное значение. Например, выражение *«қара шаңырақ»* обозначает такие понятия, как «отцовский дом», «самый почитаемый дом рода, племени». Буквально оно означает «черный шанырак» (черный от дыма) — так характеризовали шанырак в старшей юрте (юрта главы семьи), откуда и начинается род/племя/семья.

Если говорить о понимании мира древними тюрками (в частности казахами), то следует отметить такую особенность, как символизм. Все в миросозерцании казаха было наполнено символами, которые помогали выстраивать общую модель мира. Шанырак в этом смысле представляет собой совокупность очень важных символических образов.

«Дверь в небо». Юрта, по представлениям древнего кочевника, — это модель Вселенной, где купол символизировал небосвод, а венчающий купол шанырак — солнечный диск. От шанырака расходятся *уыки* (жерди, скрепляющие шанырак и стены юрты), которые напоминают лучи солнца.

Символичным является и то, что по древним представлениям юрта ассоциируется с гнездом на вершине Дерева мира. Свидетельством тому служит казахская пословица *«ұяда не көрсең, ұшқанда соны аласың»* (букв.: «то, что птенец видел в гнезде, на то он и будет охотиться, когда полетит»), которая имеет следующий смысл: человек в будущем будет вести себя в соответствии с тем, что он видел в родном доме. Не случайно в казахском языке лексема «дом» (*үй*) и «гнездо» (*ұя*) имеют одну лексическую основу [10].

Как символ верхней части мировоззренческого космоса, шанырак имел у предков казахов тотемное значение. Есть мнение, что само слово «шанырак» этимологически связано с санскритским *чакра* — «колесо» [8], что свидетельствует об общечеловеческом понимании мира. По представлениям древних тюрков, шанырак являлся «дверью в небо», через эту «дверь» в юрту попадают души будущих детей и вылетают души умерших (у казахов существует выражение *«аруақтардың жолы»* — «дорога душ»).

Также в концептосфере кочевника юрта является символом встречи (в древние времена на караванных путях в кочевьях путник отдыхал и встречался с другими странниками), символом жизни без углов (геометрически юрта имеет форму круга). Но хлебосольный хозяин всегда мог напомнить путнику о том, что не стоит забываться, сказав: *«Шаңыраққа қара!»* (букв.: «Посмотри на шанырак!»). В настоящее время эта поговорка приобретает дополнительный смысл: «Осознай, где ты находишься, уважай и соблюдай обычаи этой земли».

«Шанырак котеру». Шанырак для тюрка-кочевника — то же, что и фундамент для европейца, крыша для славян, то есть олицетворение дома, семьи. Человек всегда стремился построить быт согласно своим представлениям о мире; с другой стороны, упорядочить представление об энтропийном мире по аналогии с домом. Как отмечает ученый А.К. Байбурин, «освоенное пространство — всегда семантизированное... подвергшееся некоторой ценностной акцентировке... Дом может быть “развернут” в мир и “свернут” в человека... структура дома повторяет структуру мира, ибо он сам имеет свой центр, периферию» [4].

У казахов (так же, как у многих тюркских народов) шанырак являлся семейной реликвией, признаком продолжения рода. Ни в коем случае его нельзя было переворачивать, ронять.

Для русской и казахской культуры в представлении о семье характерно, что именно дочь, выйдя замуж, покидает семью, а сын остается кормильцем, именно ему поручают то, что казахи называют «шанырак». В древние времена существовал обряд *шаңырақ көтеру* (букв.: *шаңырақ* — «купол юрты», *көтеру* — «поднимать»). Обычно купол юрты поднимали мужчины (старший зять). И если это был уважаемый человек и чем старше возрастом, тем лучше для молодой семьи. Для большой юрты (*отау*) шанырак поднимался на шесте сидящим на лошади зятем, который за поднятие шанырака получал лошадь или верблюда.

Шаңырақ көтеру — это красивый ритуал, стоящий у истоков национальной культуры, но сегодня это уже метафора. Так, про новобрачных говорят: *«Шаңырақ көтерді»*, что означает «Создали новую семью».

В древности тем, кто вел себя в юрте неподобающе, разговаривал слишком громко, напоминали: *«Шаңыраққа қарап сөйле»* («Говори, посматривая

на шанырак»). А самым лучшим пожеланием для казаха во все времена было и остается выражение *«Шаңырағың биік болсын!»* — «Да будет твой шанырак высоким!».

Когда остов юрты изнашивался, его заменяли частично или полностью, но шанырак всегда сохранялся — в этом почти сакральный смысл, как идея продолжения рода. Только если какой-то род вымирает полностью, шанырак оставлялся на могиле его последнего представителя.

«Под единым шаныраком!» Безусловно, сегодня наиболее актуализируемым смыслом, который концептуализирует в себе «шанырак», является понятие дружбы и единства. Именно идея дружбы заложена в изображении шанырака на Государственном гербе Казахстана.

В современном казахстанском публицистическом дискурсе из всех вышеназванных смыслов наиболее актуализированным является образ общего дома, общей Родины всех людей, проживающих в Казахстане. К примеру: «Те, кто живут под **огромным шаныраком** нашего дома — Казахстана, могут гордиться, что являются его гражданами» (Казахстанская правда. 05.26.2014); «На протяжении 20 лет мы живем одной дружной семьей под **единым шаныраком** Казахстана» (Казахстанская правда. 16.04.2011).

Сравнивая метафорику казахстанского и российского публицистического дискурсов, отметим, что метафора дома является наиболее частотной и продуктивной для обоих дискурсов. По мнению Н.Д. Арутюновой, «эта метафора позволяет выделить в обществе базис (фундамент), различные структуры (инфраструктуры, надстройки), несущие опоры, блоки, иерархические лестницы» [2, с. 14—15]. И действительно, метафора «Казахстан — наш общий дом» уже стала привычной казахстанскому читателю, она уже перешла в разряд символов:

а) шанырак как символ прочного дома: «Это один из самых главных праздников созданного за 20 лет нашего общего дома — родного Казахстана. Мы возвели его крепкие стены. **Прочно укреплен наш шанырак**» (Казахстанская правда. 30.04.2013);

б) шанырак как символ дружбы и единства: «Ассамблея народа Казахстана — колыбель единства и согласия страны, **благословенный шанырак единства и стабильности**» (Казахстанская правда. 09.06.2010).

Таким образом, являясь важным фрагментом национальной картины мира казахов, шанырак осмысливается как средоточие таких основных жизненных ценностей, как счастье, достаток, единство семьи и рода. Это один из важных элементов жизнеустройства, понимание которого тесно связано с древним мировосприятием кочевника: это отчий дом, а в более широком понимании — это часть Вселенной («дверь в небо»).

Кроме того, «шанырак» в современной языковой картине мира выполняет несколько функций: прежде всего когнитивную, так как при этом происходит апелляция к знаниям о мире и быте древнего кочевника и проекция этих знаний на современность, а также прагматическую.

Метафоричный образ шанырака, актуализированный в публицистическом дискурсе Казахстана, как бы напоминает нам о том, что благополучие государства зависит от благополучия его граждан так же, как прочность шанырака зависит от надежности его опор.

Литература

1. *Абишева М.С.* Информационная заметка: структура, семантика, прагматика: дис. ... канд. филол. наук. Алматы, 2004. 24 с.

2. *Арутюнова Н.Д.* Метафора и дискурс // Теория метафоры: сборник / под ред. Н.Д. Арутюновой, М.А. Журинской. М.: Прогресс, 1990. С. 5—33.

3. *Ахатова Б.А.* Политический дискурс языковое сознание: монография. Алматы: Экономика, 2006. 302 с.

4. *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 192 с.

5. *Ибраева Ж.К.* Политическая лингвистика: билингвальное коммуникативное пространство: автореф. дис. ... доктора филол. наук. Алматы, 2010. 38 с.

6. *Ихсангалиева Г.К.* Когнитивные и психолингвистические механизмы формирования имиджа Казахстана: дис. ... доктора филол. наук Алматы, 2010. 252 с.

7. *Калкабекова Д.Б.* Метафора персонификации в публицистическом дискурсе (на материале казахстанских СМИ): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Алматы, 2010. 28 с.

8. *Куличенко Ю.Д.* Перцептивные образы политического дискурса: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Алматы, 2009. 34 с.

9. *Маликова Ж.Д.* Лингвокультурологическая парадигма русских прецедентных текстов (на материале казахстанских газет): дис. ... канд. филол. наук. Кокшетау, 2010. 131 с.

10. *Наурзбаева З.* Изначальный ислам — тенгрианство в наследии жырау и национальная идея [Электронный ресурс]. URL: https://otuken.kz/iznachalnyj-islam-tengrianstvo-v-n/ (дата обращения: 23.08.2024).

D.B. Amanzholova

«SHANYRAK» AS A CONCEPT OF EURASIAN CULTURE

Abstract. The article emphasizes the significance of the concept «shanyrak» as a symbol of home, family and common homeland which is actualized in the modern Kazakh discourse. This symbol assists to connect traditional ideas with modern realities playing an important role in the cognitive and pragmatic functions of language.

Keywords: cultural concept, conceptual picture of the world, language interaction, shanyrak, the Turkic culture.

УДК 930:575

Г.М. Молотова

МИРОВОСПРИЯТИЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ (НА ОСНОВЕ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ)

Аннотация. Исследование проведено на основе древнетюркских письменных памятников. Рассмотрено мировосприятие в вертикальном и горизонтальном срезе. Земля Отюкэнская тюрками воспринималась как центр, окруженный другими народами с четырех сторон. Второй тюркский каганат воинственностью и могуществом распространил свое влияние на широком ареале.

Ключевые слова: мировосприятие, древнетюркские письменные памятники, пантеон божеств тюрков, горизонтальная модель мира, вертикальная модель мира, Восточный Туркестан, Центральная Азия.

Исследование истории и культуры тюркских народов более раннего периода стало возможным благодаря открытию памятников рунической письменности. По мере выявления памятников менялось и их название: по находкам вдоль р. Енисей они были названы «енисейскими». Дальнейшие их открытия на территории современной Монголии в долине Кошо-Цайдам, на берегу р. Орхона позволили их именовать орхоно-енисейскими памятниками письменности. Интерес ученых XX в. сделал возможным раскрыть тексты, выполненные руническим письмом на территории современного Казахстана, Киргизии. Уникальными стали тексты на бумаге, обнаруженные на территории Восточного Туркестана [6, с. 11—13].

Источником для исследования мировосприятия народа периода двух тюркских каганатов послужили надписи на камне, которые позволили выявить, что они меняются в силу вероисповедания, духовных ценностей эпохи. Судя по содержанию текстов каменных стел, в период существования двух каганатов (VI—VII вв.) тюрки поклонялись божествам верхнего и среднего уровней: *Кок Тенгри* и *Умай*, *Ыдук Йер-Суб*. Место обитания божеств тюркского пантеона определили уровни трех миров по вертикали.

Восприятие мира тюрками кратко, но более четко выражено в «Памятнике в честь Кюль-Тегина», «Памятнике в честь Тоньюкука». В большой надписи «Памятника в честь Кюль-Тегина» зафиксирован миф, который интересен для исследования данной темы. Миф о создании Вселенной передан в краткой форме: «Когда было сотворено сверху голубое небо (и) внизу темная земля, между (ними) обоими были сотворены сыны человеческие» [6, с. 36]. Здесь четко просматривается трехуровневое восприятие мира древними тюрками в вертикальном срезе: верхний мир, внизу земля и подразумевается нижний мир. Верхний мир воспринимался местом обитания верховных божеств *Кок Тенгри* (часто упоминается в текстах *Кок*) и *Умай*. *Умай*, по нашему мнению, является парой *Кок Тенгри*. Божеством среднего мира, созданного для людей, как повествуется в мифе, упоминается *Ыдук Йер-Суб*. В этом мифе не упоминается божество нижнего уровня.

Хакасская и алтайская версии мифа несколько отличаются от текста, зафиксированного в древнетюркских письменных памятниках: текст начинается с диалога двух уток. Первая утка отправляет вторую на дно реки за песком, с которого планировалось создание земли и всего живого. Здесь уже

прослеживается функция главного божества. Далее, согласно мифу, из песка в течение девяти дней «толчет колотушкой». Разделение божеств верхнего и нижнего миров объясняется тем, что вторая утка утаила в клюве немного песка, за что была наказана: первая утка, под которой подразумевается верховное божество, не дала земли для проживания второй. Провинившаяся утка выпросила земли «размером со след трости, проткнула землю и ушла в отверстие» [5, с. 17—18]. Согласно мифу, из песка, который утаила в клюве вторая утка, образовалась гора. Так была разграничена сфера влияния божеств верхнего и нижнего уровней. Такого мотива в тексте мифа, зафиксированного в «Памятнике в честь Кюль-Тегина», нет. Как уже отмечалось нами, божество нижнего уровня не упоминается в надписях на камне.

В древнетюркских письменных памятниках часто встречаются имена божеств: *Кок* и *Умай*, святая *Земля-Вода*. Наблюдается сакрализация неба, как места обитания верховных божеств тюркского пантеона. В фрагментах, где повествуется о смерти того или иного кагана, используется выражение «улетел». В исследуемый период у тюрков существовало представление, что душа наместника *Тенгри* поднимается в сакральное пространство. Что касается среднего мира, созданного по воле *Кок*, то земля тюрками воспринималась священной. По этой причине, на наш взгляд, божество среднего мира названо *Ыдук Йер-Суб*. Отсюда и возникновение особого отношения тюрков к земле. Происхождение концепта «Родина» можно связать с более древним восприятием земли, а также сакрализацией, как творения верховного божества.

Кок Тенгри наделен функцией определения судьбы правителя. Согласно тексту, *Кок* определяет кагана, тем самым ему принадлежит власть решать вопросы государства. Вырисовываются сферы воздействия «небесного хозяина». Как отметил С.Ю. Неклюдов, «образ единого небесного божества» восходит к архаической мифологии [7, с. 186]. Подобные элементы правильнее будет назвать отголоском более архаичного восприятия тюрками мирового порядка.

Несколько отличается источник «Ырк битиг» от памятников рунического письма на камне. В тексте, выполненном на бумаге, встречаются упоминания божеств всех трех уровней. *Эрклиг* представлен обитателем подземного царства, откуда он насылает болезни, чуму через злых духов и мучает жителей среднего мира. В мировоззрении народов Центральной Азии и Сибири он рассматривается как правитель демонов. *Эрклиг* посылает кормоса (призрака), чтобы забрать душу в момент смерти человека. Но ему не удается забрать каждую душу, ибо в это время *Кок* отправляет за душой умирающего своего посланца (духа). Согласно мировосприятию тюрков, *Эрклигу* достаются души грешников. Десакрализация нижнего уровня связана с тем, что она является противоположностью верхнего уровня: небесная сфера и подземное пространство. На примере эпитафии «Кули Чура» и книги знаков «Ырк битиг» можно увидеть оппозицию уровней: верх—низ и значения: доброе—злое. Отсюда и вытекает восприятие нижнего мира как противоположности верхнего уровня. Следует отметить, что нижний уровень у древних тюрков воспринимался как копия верхнего уровня. Тем самым небесное пространство представлялось в виде крышки, подземное — в виде перевернутой крышки. Такое понятие было общим для тюрков Южной Сибири и Центральной Азии.

После текста мифа приведены сведения о том, как представлялось тюркам окружающее пространство, согласно которому государство тюрков занимает центральное положение, а враждебно настроенные народы расположены по четырем сторонам. В значении «стороны света» в изучаемых источниках использовано выражение «четыре угла» (угол — *buluŋ*). В тексте о завоевательных походах тюркских каганов отмечается, что враждебные племена принудили к миру. Когда речь идет о побежденных тюркских племенах, то подчеркивается, что им либо отсекали голову, либо связывали правителя брачными отношениями, выдав замуж одну из принцесс. Подобный шаг политического окраса был необходим для воссоздания конгломерата тюркских народов. Главным для Ильтериш-кагана было восстановление племенного союза, что способствовало объединению тюркских племен. С другой стороны, их союз давал возможность для укрепления тыла в период походов на восток, в страну табгачей. Также перечисляются и другие враждебно настроенные народы: токкуз-огузы, киргизы, курыканы, «тридцать татар», кытай и татабы. Особо подчеркивается, что каган совершил «сорок семь походов и дал двадцать сражений» [6, с. 38]. Одерживал победу по милости *Кок*.

Возникновение государства тюрков, объединение различных племен, процветание каганата в этих текстах связываются с поддерживающей функцией верховных божеств. В малой надписи «Памятника в честь Кюль-Тегина» более ясно выражена идея избранности правителя тюрков самим *Кок*. Такие выражения, как «небоподобный, неборожденный» [6, с. 33], встречающиеся в изучаемых источниках, подтверждают наше мнение. В них каган воспринимается как наместник *Тенгри* на земле. Далее в малой надписи памятника указывается земля Отюкэн, где тюркский народ жил, не зная голода [6, с. 35]. Здесь вырисовывается удачное местоположение каганата, которое окружено другими тюркскими народами. С выгодным для походов расположением каганата непосредственно связано процветание государства и благополучие тюркского народа. Интересной является схема завершения походов на восток или на запад, которая связывается с морем или рекой. С.Г. Кляшторный отмечает, что горизонтальная космологическая модель мира, представленная в виде «четырехугольного плоского пространства, окруженного морями», широко известна среди тюрков Центральной Азии и Сибири, что свидетельствует о многообразии культурных связей древнетюркского общества [3, с. 241].

В каменных стелах встречается ландшафтная схема горизонтальной картины мира. Как нами отмечено выше, центром мира для тюрков представляется Отюкэнская чернь, окруженная иными племенами и народами. Наряду с ней называется Кёгменская страна и др. Прослеживается еще и этнополитическая картина мира. В одном случае она маркирована этнической принадлежностью: «уйгурская земля», «страна народа аз» и т. д. В другом случае — именем правителя «страна Капаган-кагана и народа тюрков сиров». Последний пример характеризуется сочетанием антропонима и этнонима. Как отмечают исследователи, древнетюркская цивилизация представляет собой «сложную систему», включающую «как архаические, так и прогрессирующие структуры» [3, с. 242].

В повествовании о завоевательных походах кагана и его армии часто встречаются тюркские названия местностей: Йенчу-огуз, Темир-капуг и др. Появление этих топонимов и гидронимов С.К. Караев объясняет завоеванием

тюрков этой территории еще во второй половине VI в. Он приводит следующие их значения: *Йенчу-огуз* — древнетюркское название р. Сырдарья, *Темир-капуг* — «Железные ворота», ущелье в Сурхандарьинской области [2, с. 25].

В горизонтальной модели мира, как отмечалось, государство тюрков окружено с четырех сторон враждебно настроенными народами. В орхоно-енисейских памятниках использованы такие обозначения сторон света: 1) *«илгәрү»* (С.Е. Маловым слово переведено как «вперед» в значении «восток», это направление к востоку от каганата); 2) *«курыгару»* («назад», указывал на запад); 3) *«биргәрү»* («направо», обозначал юг от каганата); 4) *«йырғару»* («налево», северная часть от каганата). Прослеживается также применение их синонимов: *«күн тоқсықа»* — сторона солнечного восхода, *«күн батсықына»* — сторона заката солнца, *«күн ортусыңару»* — сторона полуденная (юг), *«түн ортусыңару»* — сторона полуночная (север). Передача оппозиций сторон света, таких как «направо — налево», «передний — задний», по утверждению исследователей, является традиционной для мировоззрения тюрков Центральной Азии и Южной Сибири [5, с. 24].

Создание государства и его процветание непосредственно связано с волей *Кок Тенгри*. В этом Л. Базен видит «общий космический порядок», который «предписывает повиновение тюрков кагану, а других народов — тюркам» [1, с. 354]. Его мнение, вероятнее всего, основано на данных «Памятника в честь Кюль-Тегина». В малой надписи, где повествуется о периоде правления Бумын-кагана и Истеми-кагана, утверждается, что они, покорив враждебно настроенные народы, создали племенной союз. В изучаемых источниках подчеркнута воинственность тюркских каганов их армии.

По мнению синолога А. Ходжаева, именно многочисленность и воинственность тюркских племен позволили создать в 552 г. Тюркский каганат [9, с 25—26]. Развитие и процветание государства тюрков И.В. Стеблева связывает с именем одного из сыновей Бумын-кагана — Мухан-каганом [8, с. 10]. В 567 г. земли к северо-востоку от Амударьи достались тюркам, а юго-западная часть отошла Ирану. Договор между ними определил границы двух держав, что подтверждает рост могущества тюрков [4, с. 5]. Все это свидетельствует о возрастающем влиянии тюрков на территории Центральной Азии. В древнетюркских письменных памятниках каганы этого периода характеризуются как мудрые и храбрые правители. Им приписывается создание племенного союза, что служило гарантией безопасного тыла во времена походов к востоку от каганата.

В заключение хотелось бы отметить, что вертикально мир воспринимался тюрками трехуровневым и горизонтально — четырехугольным. Вертикальная модель мира представляется в виде верхнего (сакрального) уровня, среднего уровня и нижнего мира. Соответственно, каждый уровень приписывался определенному *тенгри* тюркского пантеона божеств. В момент смерти души праведников улетали (по тексту) в верхний мир, а души грешников кормосы забирали в подземный мир. В древнетюркских письменных памятниках отмечается, что душа кагана поднимается на уровень верхнего божества.

В горизонтальной модели мира каганат занимал центральное место, окруженное различными народами, с которыми вели войны мужественные каганы. Отюкэнская чернь тюрками воспринималась как земля обетованная,

где государство процветало. Племенной союз, который воссоздал Ильтериш-каган, играл ключевую роль в процессе восстановления могущества тюрков и способствовал развитию государства.

Таким образом, памятники рунического письма являются прекрасным источником для исследования мировосприятия тюркских народов. Несмотря на краткость текстов, они дают представление о героическом прошлом, мироздании, верованиях. Раскрывается поддерживающая и карающая функции верховных божеств: *Кок*, *Умай* и *Ыдук Йер-Суб*. Распад первого каганата, воссоздание государства тюрков и восстановление их могущества в каменных стелах объясняется как гнев и милость *Кок* — верховного божества тюрков.

Литература

1. *Базен Л.* Человек и понятие истории у тюрков Центральной Азии в VIII в. // Зарубежная тюркология. М.: Наука, 1986. Вып. 1. Древние тюркские языки и литературы. С. 345—360.

2. *Караев С.К.* Древнетюркские топонимы Средней Азии // Советская тюркология. 1985. № 6. С. 23—35.

3. *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб.: Филологич. факультет СПбГУ, 2003. 560 с.

4. *Кызласов В.Р.* Историко-культурное взаимодействие иранских и тюркских народов в средние века (язык, письменность, религия) // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 2004. № 3. С. 5—20.

5. *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещий мир. Новосибирск: Наука. Сибир. отд-ние, 1988. 225 с.

6. *Малов С.Е.* Древнетюркские письменные памятники. М.; Л.: Наука, 1951. 567 с.

7. *Неклюдов С.Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязи) // Тюркологический сборник. 1977. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1981. С. 184—202.

8. *Стеблева И.В.* Жизнь и литература доисламских тюрков: историко-культурный контекст древнетюркской литературы. М.: Вост. лит., 2007. 208 с.

9. *Ходжаев А.* Из истории древних тюрков (сведения древнекитайских источников). Алматы: Дәуір, 2011. 276 с.

G.M. Molotova

WORLDVIEW OF TURKIC PEOPLES (ANCIENT TURKIC WRITTEN MONUMENTS)

Abstract. The research has been carried out on the basis of ancient Turkic written monuments. The worldview in vertical and horizontal sections has been considered. The Turks perceived the land of Otyuken as a center surrounded by other peoples from four sides. The second Turkic Kaganate known by belligerence and power spread its influence on a wide territory.

Keywords: worldview, ancient Turkic written monuments, pantheon of Turkic deities, horizontal model of the world, vertical model of the world, East Turkestan, Central Asia.

УДК 811.161

Н.Ж. Шаймерденова

ГЛОССЫ В ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ КАК ОТРАЖЕНИЕ ТЮРКСКО-СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКОВЫХ КОНТАКТОВ*

Аннотация. Глоссы в памятниках письменности XI—XVIII вв. указывают на взаимодействие языков. Они представляют собой уникальный феномен текста, свидетельствующий о желании писцов и переписчиков сделать его более понятным при помощи толкований на полях, между строками и в самом тексте.

Ключевые слова: глоссы, глоссирование, азбуковники, языковые контакты, тюрко-славянское взаимодействие, памятники письменности, дефиниции.

Предложенная тема доклада связана с уникальным феноменом памятников письменности XI—XVIII вв., обозначаемым термином «глоссы». В этих памятниках ярко отражаются языковые контакты различных народов, в частности тюркских и славянских. В своей исследовательской парадигме мы опираемся на тюркское и славянское лингвистическое источниковедение, где на сегодняшний день собрано значительное количество материала и проведено множество исследований несколькими поколениями ученых. В них изучаются различные слова и выражения, и это требует дальнейшего осмысления, обобщений и создания корпуса глосс с учетом разных хронологических рамок. Более того, глоссы являются источником для создания глоссариев (прикнижных словарей), азбуковников (XVI — начало XVII в.), а также современных словарей.

Среди проблем славянской исторической лексикологии и лексикографии важное место занимает исследование значений слов, их толкование. В последнее десятилетие заметно активизировалась работа по составлению словарей разных типов. В связи с этим усилилось внимание к вопросам уточнения значений слов, к привлечению нового материала, который способствовал бы лучшему раскрытию семантики слова. При этом особый интерес представляют толкования, встречающиеся в памятниках русской письменности в виде глосс. Вместе с тем их лингвистическая характеристика в полной мере пока не дана, основные этапы развития не указаны, и весь корпус глосс в славянском источниковедении пока еще не собран.

В лингвистической литературе получило отражение исследование разных проблем глосс, однако в этой области еще много неясного, и прежде всего в теоретическом освещении сущности глосс, условий их появления. Весьма показательно, что в лингвистике до сих пор даже нет однозначного определения или по крайней мере более или менее одинакового понимания самого термина «глоссы» (от греч. γλῶσσα — «язык, речь, слово») [6]. Обзор литературы по данной проблеме служит тому подтверждением. В авторской монографии «Глоссы как феномен текста» [7], опубликованной в 1997 г., предложен

* Настоящая статья подготовлена в рамках научного проекта «Тюркские языки Казахстана в условиях духовной модернизации общества: от графики к эпическому тексту» (по Программе грантового финансирования научных и научно-технических проектов на 2024—2026 годы Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан) [ИРН AP23486380].

обзор литературы по данной проблеме и различные взгляды ученых на трактовку этого термина, где подчеркивается, что глоссы привлекали внимание как отечественных, так и зарубежных лингвистов. Перевод этой монографии на английский язык был осуществлен в 2012 г. [9].

Из зарубежных работ можно назвать исследования, посвященные анализу немецких текстов, где предметом специального изучения являются глоссы в древних письменных памятниках. Так, в исследовании Henning von Gadow [10] содержится лингвистический анализ глосс древневерхненемецкого языка, являющихся выдержками из произведений средневекового итальянского поэта Аратора (VI в.) и встречающихся в «Трирской рукописи» 1464 г. В исследованиях Eckhard Meineke рассматриваются тексты из Ветхого Завета и глоссы XI в., содержащиеся в средневерхненемецких текстах, а также дается анализ рукописей, хранящихся в аббатстве Сен-Мишель (Франция) [8].

В русской лингвистической традиции изучение глосс проводилось учеными эпизодически, лишь в связи с изучением языка отдельных письменных памятников, при разработке общей теории лексикографии, исторической лексикологии, текстологии. Например, в научных статьях и при составлении лексикографических источников (И.И. Срезневский, А.В. Горский и К.И. Невоструев и др.).

В славистике также обращались к анализу глосс (А.И. Журавский, И.В. Грибанова, Л.В. Судавичене, М.М. Чумандрина). Особо хочется выделить лексикографические труды, в особенности по русской исторической лексикографии, поскольку основные этапы функционирования слов в языке (вхождение и выход из употребления) сопровождались глоссированием. Г.А. Богатова в монографии «История слова как объект русской исторической лексикографии», рассматривая основные этапы развития лексикографии, приводит примеры глосс и указывает важность их исследования для описания возникновения лексикографических источников, поскольку без глосс невозможно восстановить начальный этап возникновения лексикографии [2].

Особенно ярко данный феномен проявляется в результате взаимодействия языков, познания культуры, торгово-экономического взаимодействия, поскольку в этом случае мы имеем дело с иноязычными словами, заимствованиями в лексикографической практике. Этому аспекту посвящена кандидатская диссертация И.А. Василевской «Отражение новых иноязычных заимствований в русской лексикографической практике XVIII в.». Автор указывает на возрастание числа русско-иноязычных глосс (объяснения русского переводного эквивалента с помощью иностранного слова) в 1730—1740 гг. по сравнению с более ранним периодом (1710—1730), когда явно преобладали иноязычно-русские (объяснение иноязычного слова с помощью русского слова или краткого определения) [3].

По мнению Л.С. Ковтун, в качестве источников формирования разных типов древних лексиконов можно считать глоссы, представляющие собой важный материал для древнерусской лексикографии.

Рассматривая глоссы как «почву», на которой выросла современная лексикография, В.В. Нимчук, следуя за Л.С. Ковтун, в специальном исследовании указывает на то, что в соответствии с тремя типами глосс (контекстуальными, маргинальными, интерлинеарными) в древнерусском языкознании оформились три типа словарей: словари-ономастиконы, словари-символики

(приточники), славяно-русские словари. Автор приводит обширный фактический материал и делает попытку классификации глосс. Однако глоссы интересуют его лишь в связи с возникновением и развитием древнерусского словарного дела.

Изучая тюркско-славянские языковые контакты, мы обращаем внимание на личность того, кто работал с памятниками письменности, поскольку проникаем в своего рода «мыслительную лабораторию», где не только объясняют значение одного слова, но и пытаются значительно облегчить участь читающего с целью объяснения тех или иных слов. Тем более, что данный феномен интересен также в связи с языковой ситуацией, начиная с XI в., когда возникла потребность в толковании слов периферийного характера, либо устаревших, либо новых. Основная функция глосс — сделать текст более понятным для читателя.

Казахстанские ученые не только обращались к самому термину и явлению, но предпринимали попытки комплексного исследования и изучения глосс как источника пополнения лексического состава русского языка, отражающего взаимодействие культур и языков. Так, Н.И. Гайнуллина в некоторых параграфах своей кандидатской диссертации «Иноязычно-русские соответствия и их роль в семантическом освоении заимствованных слов», анализируя семантические связи между заимствованными и исконными словами, указывает на глоссы [4; 5]. Интересны результаты исследования Л.Н. Баймагамбетовой «О пояснительном значении союза или в период образования русского национального языка» и проведенный ею анализ языковых единиц с позиции объяснения значений слов [1].

В 1982 г. выдающийся тюрколог профессор И.Г. Добродомов предложил идею комплексного изучения глосс в рамках кандидатской диссертации, и это позволило по-новому взглянуть на данный феномен текста, сфокусировав внимание на важности данного материала для исторической лексикологии и исторической лексикографии. При этом было проведено исследование типологии глосс на основе изучения тюркско-славянских языковых контактов. В результате этого взаимодействия выявлены глоссы к словам различных тематических групп (наименования лиц, названия продуктов питания, напитков, различных предметов и встречающихся во время путешествий объектов). Например, слово *майдан* с внутритекстовой глоссой «кабы площадь». Хранящиеся в архивах различных городов, в частности, в Фонде рукописей КазНУ им. аль-Фараби, письменные памятники позволяют обратиться непосредственно к различным рукописным и опубликованным в старопечатных книгах уточнениям и раскрывают языковые контакты древнего периода через процесс глоссирования. Данное направление является перспективным и позволяет на основе, предложенной автором статьи по типологии глосс, рассмотреть их с позиции отражения в глоссах тюркско-славянских языковых контактов.

Яркими свидетельствами этих контактов являются такие произведения, как «Хождение за три моря Афанасия Никитина», «Проскинитарий» и «Статейные списки» Арсения Суханова, «Хождение за три моря» Ф. Котова и многие другие. Особого внимания заслуживает жанр «Путевые записки» о Восточных странах, где практически на каждой странице встречаются непонятные слова, которые авторы трактуют, чтобы облегчить восприятие текста

читающей публикой, либо с другими целями, но все это отражает межкультурную коммуникацию различных народов.

Таким образом, исследование глосс, проводимое в рамках лингвистического источниковедения с учетом языковых контактов, позволило ввести в научный оборот данные картотек. Комплексное изучение глосс также расширило хронологические границы, что позволило более полно описать динамику данного явления. Все это свидетельствует о том, что глоссы появлялись в текстах с древнейших времен и являются важным источником, подтверждающим тюркско-славянские взаимодействия на протяжении длительного времени. Именно поэтому диахроническое исследование глосс актуально и требует изучения архивных материалов и картотек, в которых зафиксированы все «метаморфозы в истории слов» (по выражению В.В. Виноградова), позволяют прояснить непонятные слова или словосочетания, указать на основные этапы в истории слова: вхождение и выход из употребления того или иного слова.

Литература

1. *Баймагамбетова Л.Н.* О пояснительном значении союза или в период образования русского национального языка // Гуманитарные науки. Вып. 2. Караганда: Карагандин. ун-т, 1975. С. 98—104.

2. *Богатова Г.А.* История слова как объект русской исторической лексикографии. М.: Наука, 1984. 255 с.

3. *Василевская И.А.* Отражение новых иноязычных заимствований в русской лексикографической практике XVIII в.: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1961. 11 с.

4. *Гайнуллина Н.И.* Заимствованная лексика в «Письмах и бумагах императора Петра Великого» (к проблеме освоения слов иноязычного происхождения в Петровскую эпоху): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Алма-Ата, 1973. 24 с.

5. *Гайнуллина Н.И.* Эпистолярное наследие Петра Великого в истории русского литературного языка XVIII в. (историко-лингвистический аспект). Алматы: [б. и.], 1995. 276 с.

6. Древнегреческо-русский словарь: около 70 000 слов: в 2 т. / сост. И.Х. Дворецкий; под ред. С.И. Соболевского; с прил. грамматики, сост. С.И. Соболевским. М.: ГИС, 1958. Т. 1. 1043 с.

7. *Шаймерденова Н.Ж.* Глоссы как феномен текста. Алматы: Борки, 1997. 156 с.

8. *Meineke E.* Saint-Mihiel Bibliotheque Muni ci pale Ms. 25 Studien zu den allhonhdeutechen *Glossen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. 390 p.

9. *Shaimerdenova N.Zh.* Glosses in Russian Manuscripts from the 11th to 18th Centuries: monograph. London: Published by the Aitmatov Academy, 2012. 132 p.

10. *von Gadow H.* Die althochdeutschen Aratorglossen der Handschrift Trier 1464. München: Wilhelm Fink Verlag, 1974. 186 p.

N.J. Shaimerdenova

GLOSSES IN WRITTEN SOURCES AS A REFLECTION OF TURKIC-SLAVIC LANGUAGE CONTACTS

Abstract. Glosses in the monuments of writing of the XI—XVIII centuries indicate the interaction of languages. They represent a unique phenomenon of the text, testifying to the desire of scribes and copyists to make it more understandable by means of interpretations in the margins, between the lines and in the text itself.

Keywords: glosses, glossing, alphabet books, language contacts, Turkic-Slavic interaction, monuments of writing, definitions.

УДК 94(575):008

С.С. Таджибаев

РАЗВИТИЕ НАУКИ, ОБРАЗОВАНИЯ И КУЛЬТУРЫ В ГОСУДАРСТВЕ АМИРА ТИМУРА

Аннотация. В данной статье рассказывается о деятельности Амира Тимура, великого государственного творца и лидера, оставившего неизгладимый след в мировой истории, и о внимании к науке, образованию и культуре, уделявшемся в его государстве.

Ключевые слова: Амир Тимур, правитель, деятель, наука, образование, культура.

Если вы хотите узнать нашу мощь,
посмотрите на здания, которые мы построили.

Амир Тимур

Любой, кто прочитает это высказывание, написанное на фасаде здания Аксарая в Шахрисабзе («Белый дворец» — грандиозная руинированная резиденция Тимура в его родном городе), будет иметь перед глазами образ мощного, централизованного, великого государства с процветающей наукой, культурой и образованием, а также его основателя, правителя, полководца и завоевателя Амира Тимура (1336—1405).

Добившись серьезных успехов в 1370 г. на всеобщем курултае (собрании) Монгольской империи в Балхе, Амир Тимур был провозглашен правителем Мавераннахра [2]. Страна процветала благодаря мужеству, патриотизму и справедливости, свойственным Амиру Тимуру, а также развитию науки и культуры. На этой древней земле, находившейся в зависимости на протяжении веков, ему удалось создать совершенно новое, справедливое государство, защитить его от внутренних и внешних врагов.

«Мы принадлежим Турану, а Амир — Туркестану. Среди народов самый великий и древний — наш глава турок!» — основываясь на этой благородной идее, великий правитель провел реформы в своей стране, пригласил в столицу Самарканд ученых, ремесленников, представителей культуры из различных городов Востока: Тебриза, Шираза, Исфахана, Багдада, Дамаска, городов Индии и др. Амир Тимур создал для них необходимые условия. Об этом в сочинении арабского историка Ибн Арабшаха написаны следующие слова: «Тимур с Дамаска увел в Самарканд обладателей влиятельных профессий и ремесел, искусных ткачей, портных и швейников, работников искусства, художников, плотников, художников-орнаментщиков, говоря одним словом — всех обладателей особого таланта» [3]. К примеру, в Самарканде производилась самая лучшая бумага в мире.

Амир Тимур был истинным созидателем. В этом ключе допустимо вспомнить его высказывание: «Если я взял кирпич из какого-либо места, я положил на его место десять кирпичей, если я срубил дерево, я посадил на его место десять саженцев» [5].

Амир Тимур осуществил великие творческие и строительные работы не только в столице Самарканде, но и на своей родине — в старом Кеше (ныне г. Шахрисабз Кашкадарьинской области Узбекистана), Туркестане (ныне Туркестанская область Казахстана) — на родине Ахмада Ясави, Южном Азер-

байджане и Кабуле (Афганистан) [1]. В результате его деятельности государство Тимуридов стало величайшим в мире.

В некоторых источниках Самарканд называют «Римом Востока». Однако его ни в коем случае нельзя сравнивать с Римом, ведь эти два великих города имеют свою историю, свой имидж, культуру и традиции, которые не повторяют друг друга.

За свою историю Самарканд много раз подвергался разрушению и восстановлению. В период правления Амира Тимура он был признан одним из самых красивых и великих городов мира [4]. Самарканд рождал знаменитых ученых и философов. Он получил признание благодаря искусству и труду таких мастеров-архитекторов, как Бадриддин ибн Шамсиддин, Али Насафи, Олим Насафи, Мавлано Убайдулла, Пирмухаммад Богишамали, Мавлана Джунайс.

В этот период в Самарканде были построены уникальные архитектурные сооружения. Под личным контролем Амира Тимура были созданы сады «Боги Дилкушо» («Сад, развлекающий душу»), «Боги Шамол» («Сад ветров»), «Боги Чинор» («Сад чинара»), «Боги Жахоннамо» («Сад зеркала мира»), «Боги Бехишт» («Небесный сад»), «Боги Баланд» («Высокий сад»), «Боги Загон» («Вороний сад»), «Боги Майдан» («Сад площади»), «Боги Нав» («Новый сад»), «Давлатабад» («Сад благоустроенного государства»).

Соответствуя высказыванию *«Самарқанд сайқали рўйи замин аст!»* (пер. с фарси — «Самарканд — лучший в мире!»), вокруг города появились деревни Фориш (Париж), Мотрид (Мадрид), Миср (Египет), Багдад, Дамаск, Шираз и др.

В период правления Амира Тимура в Бухаре, Яссы и Самарканде широкое распространение получило прикладное искусство, в котором художники могли проявить мастерство владения своими навыками. Сохранились рисунки в усыпальницах гробницы Ширинбека-ага (1385) и Туман-ага (1405). Развивалось искусство миниатюры, ими украшались такие книги писателей и поэтов Мавераннахра, как «Шахнаме» Абулкасима Фирдоуси и «Антология иранских поэтов». Большой вклад в культуру страны внесли художники Абдулхай Багдади, Пир Ахмад Багишамали и Ходжа Бангир Табризи. В гробнице Ходжа Ахмеда Ясави (Туркестан) находились большой чугунный котел и подсвечники с надписями «Амир Тимур».

Кроме того, музыканты и певцы являлись постоянными участниками официально-дипломатических, военных и других торжеств, народные представления и массовые праздники не проходили без них. Это в свою очередь привело к развитию музыкального искусства.

Неоценим вклад Тимура в науку, образование и просвещение. В годы его правления получили развитие медицина, математика, астрономия, юриспруденция, богословие, философия, история, музыковедение, литература и поэзия. Заслужили признание богослов Джалалиддин Ахмед аль Хорезми, астролог Маулана Ахмад, правоведы Абдумалик, Исамиддин и Шейх Шамсиддин Мухаммад Джазаири. В музыковедении прославились Абдулгадир Мараги, отец и сын Сафиаддин и Ардашер Чанги, в живописи — Абдулхай Багдади и Пир Ахмад Багишамоли, в философии — Садиддин Тафтаззани и Али аль-Джурджани, в истории — Низамиддин Шами и Хафизи Абру.

Следуя девизу «Сила — это справедливость!», Амир Тимур в своей стране добился общественного порядка, верховенства закона. Об этом написано в «Уложениях Тимура», в которых изложена автобиография и взгляды выдающегося государственного и военного деятеля на управление государством и войском [5].

Амир Тимур — не только справедливый правитель, но и великий полководец, в полной мере освоивший военное дело. Примеров этому в деятельности Тимура немало. Например, в битве за крепость Карши он с 240 воинами одержал победу над конницей противника в 12 000 человек [6, с. 53]. Это, на наш взгляд, действительно доказывает правоту слов Тимура, что предприимчивый и бдительный человек лучше тысяч безразличных, апатичных людей.

Итак, Амир Тимур является основателем могущественного централизованного государства, освободителем Азии и Европы. Не случайно по решению организации ЮНЕСКО в 1996 г. 660-летие со дня его рождения было отмечено в международном масштабе. В Ташкенте, Самарканде и Шахрисабзе были установлены памятники в честь Амира Тимура. В Ташкенте был создан Государственный музей истории Тимуридов. Была учреждена одна из высших наград Республики Узбекистан — Орден Амира Тимура.

Период Тимуридов действительно был временем Восточного Возрождения, обеспечившим бурное развитие науки, культуры и образования. Он подарил миру таких деятелей, как Улугбек (правитель тюркской державы Тимуридов, сын Шахруха, внук Тамерлана, выдающийся математик, астроном, основатель обсерватории, просветитель и поэт), Али Кушчи (математик и астроном, ученик Улугбека, руководитель Самаркандской обсерватории, участвовавший в завершении звездного каталога «Гурганский зидж»), Алишер Навои (тюркский поэт, писавший на литературном чагатайском языке под псевдонимом Навои и на персидском языке под псевдонимом Фани, суфий, государственный деятель тимуридского Хорасана), Бабур (потомок Тамерлана, среднеазиатский и индийский полководец, поэт и государственный деятель, основатель династии и империи Бабуридов), Камалиддин Бехзод (персидский художник-миниатюрист, работавший в Герате в 1468—1506 гг., крупнейший мастер гератской школы миниатюры и всего Востока).

Как говорится, «великие личности рождаются скорбью нации и болью народа». После обретения Узбекистаном независимости была проделана большая работа по изучению личности Амира Тимура и восстановлению его мировой репутации.

«Тот, кто хочет понять узбекское имя, силу узбекской нации, ее справедливость, ее безграничный потенциал, ее вклад в развитие мира, ее уверенность в завтрашнем дне, должен помнить о фигуре Амира Тимура!» — сказал 8 октября 1996 г. первый президент Узбекистана Ислам Каримов в своем выступлении на открытии Государственного музея истории Тимуридов в Ташкенте.

Амир Тимур был великим и дальновидным государственным деятелем в мировой истории. Во второй половине XIV — начале XV в. в Мавераннахре он основал независимое государство, обеспечившее национальное единство. Имя этого великого правителя и полководца, внесшего неоценимый вклад в развитие культуры, науки и искусства эпохи средневекового Возрождения Мавераннахра, останется гордостью и честью поколений.

Литература и источники

1. Амир Темур // Деятели Узбекистана [Электронный ресурс]. URL: https://arboblar.uz/ru/people/amir-temur (дата обращения: 20.05.2024).
2. Великий Амир Темур // Выдающиеся личности Центральной Азии [Электронный ресурс]. URL: https://turi-uzbekistana.ru/lichnosti/amir-temurpravitel.html (дата обращения: 10.05.2024).
3. *Каримова М.Ж., Алимова М.М., Жаббарова Ю.Д.* Амир Темур — покровитель культуры [Электронный ресурс]. URL: https://na-journal.ru/1-2016-gumanitarnye-nauki/759-amir-temur-pokrovitel-kultury (дата обращения: 17.05.2024).
4. Сахибкиран Амир Темур — биография // Sputnik Узбекистан [Электронный ресурс]. URL: https://uz.sputniknews.ru/20240409/saxibkiran-amir-temur--biografiya--33759155.html (дата обращения: 12.05.2024).
5. *Холманова Ф.У.* Роль и место изучения Амира Тимура в построении правового государства в Узбекистане [Электронный ресурс]. URL: https://nauka21veka.ru/articles/istoricheskie-nauki/rol-i-mesto-izucheniya-amira-timura-v-postroenii-pravovogo-gosudarstva-v-uzbekistane-1523992715/ (дата обращения: 12.05.2024).
6. *Sultonov X., Qarshiboyev M.* «Vatan tuyg‘usi»: umumiy o‘rta ta‘lim maktablarining 5-sinflari uchun o‘quv qo‘llanma / mas‘ul muharrir A. Erkayev. 5-nashri. Toshkent: Ma’naviyat, 2015. 112 b.

S.S. Tajibaev

THE DEVELOPMENT OF SCIENCE, EDUCATION AND CULTURE IN THE STATE OF AMIR TIMUR

Abstract. This article reveals the activity of Amir Timur, a great state creator and leader who left an indelible trace in the world history as well as much attention is paid to science, education and culture in his state.

Keywords: Amir Timur, ruler, figure, science, education, culture.

УДК 929.55:904

А.Ю. Березин

К ВОПРОСУ О ТЮРКСКОМ И СЛАВЯНСКОМ ВЛИЯНИИ НА СЕМАНТИКУ ЭПИГРАФИЧЕСКИХ НАМОГИЛЬНЫХ КАМНЕЙ ПРИСВИЯЖЬЯ XIII—XVIII ВЕКОВ

Аннотация. Рассмотренные эпитафии позволили по-новому взглянуть на семантику надгробных камней территории Волжской Булгарии. Традиции установки камней на могилы были привнесены в золотоордынский период. В Присвияжье эпитафии распространились среди коренного булгарского населения. Их семантика отражала глубокий смысл о мусульманском рае — Лотосе крайнего предела и Судном дне. В период Казанского ханства большое влияние на семантику намогильных камней оказывало Крымское ханство и, как следствие, единая форма и стиль каменных стел заимствуется с Северокавказского региона. После падения Казани в регионе происходит христианизация населения. На мусульманских эпитафиях появляются синкретичные символы тюркской и славянской мифологии. И уже на пороге Нового времени необычные надгробные надписи возникают на некрополях некрещеных чувашей. Семантика эпитафий складывается на древнетюркских традициях с западной символикой.

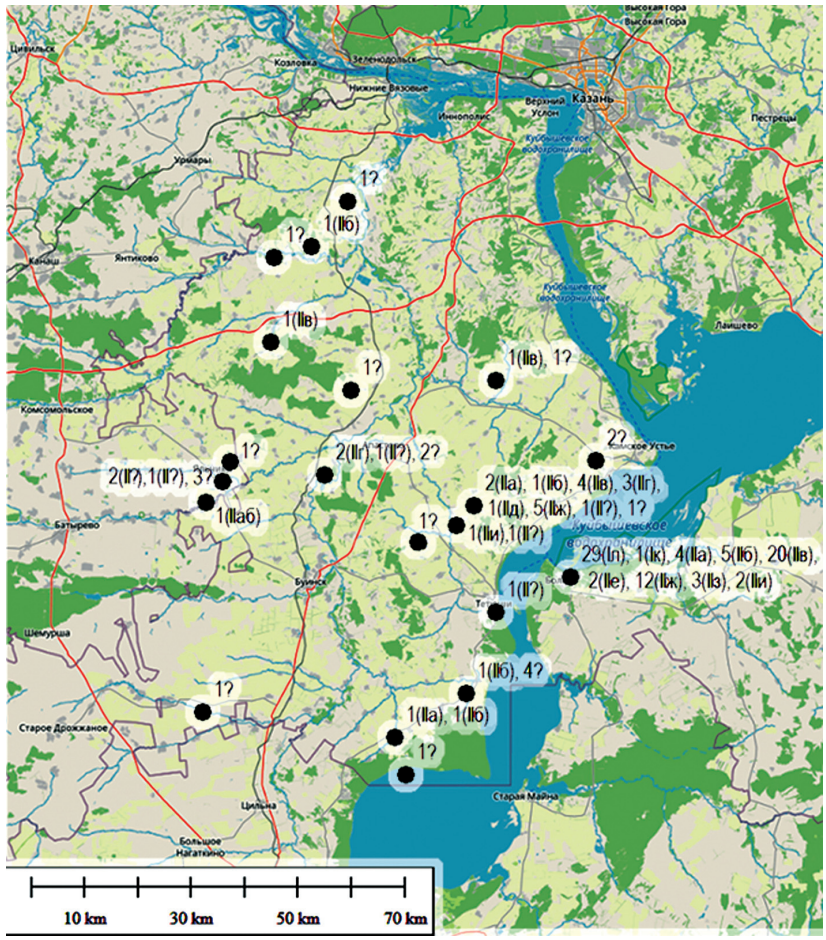
Ключевые слова: эпитафии, Присвияжье, XIII—XVIII вв., тюрки, славяне, семантика.

Ярким проявлением на территории государства Волжской Булгарии стала традиция установки намогильных камней в период от Золотой Орды до Новейшего времени (XIII—XVIII вв.). Настоящая работа рассматривает возможную ритуальную семантику намогильных камней, которая наилучшим способом отражает сакральную культурную составляющую духовного мира проживающего здесь населения. Такой подход к исследованиям намогильных камней, возможно, в будущем позволит нам по-иному взглянуть на проблематику, связанную с происхождением, развитием и наследием эпиграфических камней за 500-летнюю историю Волго-Камского региона. Данная работа ограничена территорией Присвияжья, являвшейся Предволжской западной окраиной Волжской Булгарии (XIII—XIV вв.), затем западом основной части Казанского ханства (XV—XVI вв.) и, наконец, восточной территорией Русского государства (со второй половины XVI в.).

Чтобы лучше проследить традиции установки намогильных камней в историческом контексте, связанном с политическими событиями и изменениями религиозных воззрений населения на этой территории, мы сознательно выбрали периферийную часть административных образований. Здесь проходили значительные контакты, связанные с проживанием тюркского, славянского и финно-угорского населения, что должно было отразиться на разных и в то же время синкретичных представлениях о загробном мире.

История выявления и изучения эпиграфических памятников, включая Присвияжскую территорию, подробно рассмотрена в трудах Д.Г. Мухаметшина [13, с. 8—22; 14, с. 8—11, 20, 152]. Основная цель таких прошлых и нынешних исследований — введение в научный оборот уже изученных и вновь выявленных эпиграфических памятников, объединенных в тематические каталоги. По сообщению Д.Г. Мухаметшина: «На сегодня выявлено и зафиксировано около 400 эпитафий XIII—XIV вв., 297 эпитафий XV—XVI вв. О количестве памятников XVII—XX вв. даже приблизительно судить трудно» [14, с. 10]. Работа не останавливается, и с каждым годом число выявленных

1



2

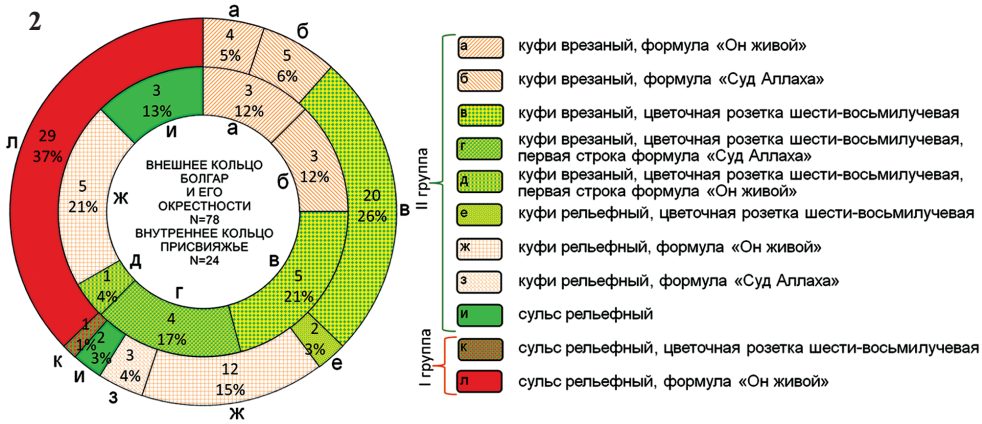


Рис. 1. **Местонахождение и распределение эпиграфических памятников XIII—XIV вв.:**
1 — карта нахождения эпиграфических памятников в Присвияжье;
2 — сравнительная диаграмма эпиграфических памятников Присвияжья и г. Болгара

эпитафий на камнях растет. Обращая взор в Присвияжье, следует также отметить более 50 известных памятников с эпитафиями XIII—XIV вв., около 30 памятников с эпитафиями XV—XVI вв. и приблизительно несколько десятков памятников с эпитафиями XVII—XVIII вв. Этот относительно выверенный во времени количественный и качественный материал позволит сделать определенные выводы о тюркском и славянском влиянии на семантику эпиграфических намогильных камней в связи с поставленными задачами; выявить различия в оформлении намогильных камней, понять семантику их узора и сопоставить с текстами эпитафий. Одной из главных задач по-прежнему остается необходимость проследить причины изменений и наследование традиционных стилистических приемов в оформлении намогильных камней от одной эпохи к другой.

В Присвияжье известно около 20 кладбищ с намогильными эпитафиями на камнях XIII—XIV вв. [13, с. 78, карта 1] (рис. 1: 1). Расположены они возле поселений как на левых, так и на правых притоках р. Свияги, а также по правому берегу р. Волги (рис. 1: 1). Д.Г. Мухаметшин выделил основные типологические группы эпиграфических памятников [13, с. 20—39], отметив, что распределение внутри этой типологии неравномерно. Для типологического сравнения памятников Присвияжья привлечены хорошо представленные всеми группами и типами материалы эпиграфики из г. Болгара и его окрестностей (рис. 1: 2). Бросается в глаза отсутствие в Присвияжье памятников I группы, выполненных шрифтом сульс рельефный с преимущественно кораническ ой формулой «Он живой». И это притом, что в г. Болгаре такие памятники обычны и представляют 37 % от общего количества эпиграфических памятников. Такое положение можно объяснить, с одной стороны, столичным статусом г. Болгар, и в то же время этнически разнообразным населением золотоордынской столицы. Последний фактор подтверждает, что золотоордынские города возникают и развиваются вначале как полиэтничные образования. В правление Узбека (1313—1341) устанавливается новая структура административного деления территории. Болгар становится политическим центром Закамья и западной части Предкамья [8]. Нет никаких сомнений, что часть населения г. Болгара в золотоордынский период представляла пришлое мусульманское население с z-языком («мусульманско-булгарского» огузо-кыпчакского типа). Именно на таком языке (общетюркского типа, с разновидностью поволжский тюрки), используя арабскую каллиграфию с обилием арабо-персидских лексических заимствований, написаны эпиграфические памятники I группы. Для этой группы Д.Г. Мухаметшин отмечает преимущественно арабский язык, очень редко — поволжский тюрки и, как исключение, — булгарский язык [13, с. 20—39], чем собственно и обусловлен поволжский тюрки — литературный старотатарский язык.

В правобережье Волги эпиграфика I группы не распространяется, здесь каменные надгробия выполнены только на булгарском языке. Такие эпиграфические памятники типологически выделяются во II группу [13, с. 20—39]. Написаны они обычно каллиграфией куфи врезанный, в меньшей степени — куфи рельефный и совсем редко — сульс рельефный. Не приходится сомневается, что данный тип памятников связан с местным коренным булгарским населением. Памятники II группы с шрифтом сульс рельефный, по всей видимости, являются синкретичными, находятся на кладбищах поселений,

ближе всего расположенных к г. Болгару. В правобережье Волги были основные каменоломни известняка, служившего сырьем для изготовления каменных надгробий. Каменное сырье или уже готовые изделия переправлялись в г. Болгар по льду в зимнее время.

Эпиграфические памятники II группы самые многочисленные. Они представляют наибольшее разнообразие стилистических мотивов, но имеют общую форму, канву в оформлении и булгарский язык с ротацизмами r-языка («гунно-булгарского»). В современном чувашском языке сохранились наиболее характерные фонетико-морфологические признаки среднебулгарского языка (r-языка), что поставило вопрос о наследовании чувашского языка от булгарского.

У булгарского населения Присвияжья и Закамья надгробные камни изготовлялись плитообразной прямоугольной формы. Такая форма была продиктована сырьем плитчатых известняков и доломитов, широко распространенных в пермских геологических слоях правобережья Волги, имеющих свойство раскалываться на прямоугольные грани. Подбирались плиты нужных размеров и подтесывались для придания заданной формы. На лицевой стороне вверху вырезалась килевидной формы стрельчатая «арка» с плечиками. Маловероятно, что форма соответствовала михрабу — нише в стене мечети, указывающей направление на Мекку (киблу). Булгары решили по-своему оформление намогильных камней, вырезав подобие небесного купола, имевшего место в космологии исламского Средневековья, основанного на Коране, хадисах, сунне пророка. В этой связи закономерно почти весь тимпан занимала большая цветочная розетка с проработанным резным узором в центральном кружке и внутри лепестков [13, с. 113, рис. 2]. Чаще изображалось восемь лепестков, несколько реже розетка имела шесть лучей, известны единичные случаи с четырьмя лучами. Имелись также локальные варианты оформления тимпана с многолепестковыми розетками, с несколькими розетками с кругами в виде колец, колесоподобных розеток и др., распространенными чаще в восточном Закамье и Предкамье.

Решить проблему с типологией и нахождением связей цветочных розеток на эпитафиях взялись Г.В. Валеева-Сулейманова и А.Н. Прудникова. В их работе «рассматриваются принципы орнаментации крымских и булгарских (с территории Волжской Булгарии) эпитафий на примере одного из важных композиционных сюжетов в их декоре — мотива розетки». Находя общие мотивы во 2-м типе розеток, авторы находят сходство цветочных розеток в булгарских и крымских эпитафиях. Подчеркивая, что «развитие формы цветка идет в сторону усложнения и декоративизации, что связано с отходом от домусульманской символики этого мотива как знака солнца и его трансформацией в аллегорию цветка — первоэлемента райского сада» [4, с. 95—97]. С такими утверждениями можно согласиться лишь в той части, где говорится о тесных контактах булгар с крымским мусульманским народом. В результате чего, возможно, были заимствованы булгарами мотивы цветочной розетки, как элемента сложной сюжетной линии, основанной на представлениях о «райском саде» и вере в воскрешение души. Также справедливо было замечено авторами: в отличие от крымских эпитафий, в булгарских есть как шести-, так и восьмилепестковые цветочные розетки.

Золотоордынским крымским эпитафиям досталось непростое наследие разного этнического населения, в то же время они испытали сильное влияние



Рис. 2. **Эпиграфические памятники г. Болгар:**
1—4 — надпись на булгарском языке, шрифт куфи; 1, 2 — шести- и восьмилучевая розетка с изображением лотоса (Сидрат аль-Мунтаха); 3 — в тимпане коранической формулой «Суд Аллаха»; 4—6 — в тимпане коранической формулой «Он живой», рельефный шрифт; 4 — надпись на арабском языке, шрифт, похожий на сульс; 5 — надпись на арабском и татарском языках, шрифт сульс

Запада. На намогильных камнях Крыма чаще всего видны комбинации розеток астральных и цветочных символов, выражающих вечную жизнь. Обычно такие трехчастные композиции были широко распространены по всему Западу и прочно вошли в славянское изобразительное искусство в качестве оберегов и украшений в быту.

На булгарских эпитафиях XIII—XIV вв. нередко вместо цветочной розетки в тимпане находилась кораническая формула «Он живой» или «Суд Аллаха». При наличии розетки эти коранические формулы размещались на первой строке под тимпаном. В целом все камни, выполненные шрифтом куфи, объединяются одним общим сюжетом во II группу, независимо от врезанной или рельефной надписи. Семантически цветочная розетка должна быть как-то связана с часто использованными коранических формулами «Он живой» и

«Суд Аллаха». В одном из аятов Корана записано: «Он — живой, нет бога, кроме Него». Данный аят содержит рациональные и религиозные доводы на то, что Аллах живой [3, с. 43—45]. Кораническая формула «Суд Аллаха» предопределяет в исламе воскрешение после смерти в Судный день, когда каждому воздастся с его добром и злом. Поэтому наука акида определяет духовную сторону мусульманского вероубеждения — «символа веры», основанного на шести столпах веры. Имам ат-Тахави сказал: «Вера — это вера в Аллаха, Его ангелов, писания, посланников, Судный день и вера в предопределение с его добром и злом» [3, с. 116]. Вероятно, шесть лепестков в розетке тимпана намогильного камня есть «символ веры», напоминающий о шести столпах веры и Судном дне. Но чаще встречается восемь лепестков в цветочной розетке как символ святого лотоса, имевшего место в мировых религиях.

В исламе есть понятие «Сидрат аль-Мунтаха», которое означает «Лотос крайнего предела». Находится он на седьмом небе у престола Аллаха, в том месте рая, за пределы которого мир форм не распространяется. Туда, согласно Корану, был вознесен Мухаммад. Он видел, как нечто прекрасное и восхитительное покрыло это дерево, чью красоту никто не сможет описать. Оно приобрело такое название, оттого что к нему поднимается все исходящее от Земли и спускается все исходящее от Аллаха, таким образом, оно является пределом для двух сторон, либо от того, что знание ангелов не преступает этого предела, а то, что за ним, является сокровенным знанием, присущим только Аллаху.

О Лотосе крайнего предела известно из хадиса Бухари, в котором описывается ночное путешествие Мухаммада к трону Аллаха: «Добро пожаловать праведному сыну и праведному пророку! А затем я был вознесен к лотосу крайнего предела (Сидрат аль-Мунтаха), и оказалось, что плоды его подобны сосудам из Хаджара, а его листья подобны ушам слона. Джибраил сказал: “Это — лотос крайнего предела”. И оказалось, что там текут четыре реки, две из которых являются скрытыми, а две — видимыми. Я спросил: “Что это за два (вида рек), о Джибраил?” Он ответил: “Что касается скрытых рек, то это две реки, текущие в раю, что же касается двух видимых, то это — Нил и Евфрат”» [2]. И здесь не приходится сомневаться, что прототипом Лотоса крайнего предела стали травянистые земноводные растения из семейства Лотосовые (лат. *Nelumbonaceae*). Один из видов — лотос орехоносный, который больше всего соответствует описаниям и издревле считался Святым лотосом в мировых религиях. Он предпочитает расти в воде большими «бесконечными» зарослями, отчего мусульманские богословы считают, что число листьев дерева равно числу живущих на земле, и каждый лист обозначен именем соответствующего человека, а появление нового листа означает рождение новой жизни, падение — смерть человека.

С началом Казанского ханства на территории Волго-Камья эпиграфических каменных надгробий становится значительно меньше. Памятники первой половины XV в. Д.Г. Мухамедшин обособляет в отдельную группу: «Памятники первого типа являются непосредственным развитием эпитафий второй половины XIV века» [13, с. 47], они хронологически охватывают 20—70-е гг. XV в. Утраченные традиции установки намогильных камней связаны с опустошением булгарской земли во второй половине XIV — начале XV в. разорительными походами ногайцев. В Присвияжье известны единичные памятники

XV в. у д. Татарское Танаево Зеленодольского муниципального района Республики Татарстан.

С возникновением Казанского ханства во второй половине XV—XVI вв. меняется стиль намогильных памятников, он отличается рельефным шрифтом насх и сульс, написанном на арабском и старотатарском языках. Намогильные памятники Казанского ханства принято считать татарскими [6; 14]. В оформлении используется пышный растительный орнамент. По форме верхней части памятники полукруглые, без арки и килевидные со стрельчатой аркой, плечики отсутствуют. Хорошо выражен бордюрный орнамент из растительных мотивов. Тексты эпитафий, как правило, разделены на 5—7 строк рельефными полосами, первые 3—4 из них занимают изречения из Корана. Большинство эпитафий имеют боковую надпись и надпись-штамп на обороте памятника [13, с. 46]. Д.Г. Мухаметшин объединяет памятники XV в., памятники первой половины XVI в. и эпитафии второй половины XVI — первой половины XVII в. в единую стилистическую группу [13, с. 46—51]. Памятники Казанского ханства в границах второй половины XV — середины XVI в. выделяются в отдельную «казанскую школу» и делятся на три этапа их развития: 1-я группа (1480—1515), 2-я группа (1515—1530) и 3-я группа (1530—1552). Стилистические различия 2—3-й групп небольшие, и сами авторы подчеркивают недолговечность существования «казанской школы» — около 80 лет, в отдельных случаях допускают параллельное функционирование всех трех групп [6, с. 237—239].

По мнению Али-Рахима, специально изучавшего памятники Казанского ханства, стиль этих надгробий был заимствован казанцами извне, поскольку возникновение стильных эпитафий Казанского ханства (4—5-й типы) Али-Рахим связывал с влиянием Дагестана [1, с. 149]. Д.Г. Мухаметшин не соглашается с выводами Али-Рахима о том, что не сохранилась преемственность связи памятников XIII—XIV и XV—XVI вв. Исследователь отмечает, что «по своему оформлению памятники 4-го и 5-го типов более близки к эпитафиям Старого Крыма, а если принять во внимание, что в 30-е гг. XVI в. в Казани воцарилась крымская династия Гиреев, то подобной общности были созданы все условия» [13, с. 53]. Рассматривая стилистические приемы на памятниках Казанского ханства, мы не находим существенных противоречий в выводах Али-Рахима и Д.Г. Мухаметшина, связанных с происхождением стиля намогильных камней в это время.

В XIII—XIV вв. на Северном Кавказе и Азове зарождается особый стиль оформления намогильных камней. В резном или простом треугольном тимпане изображался цветочный орнамент (рис. 3). В отличие от булгарских намогильных камней, «Лотос крайнего предела» стилистически изображался не в виде шести-восьмилучевой розетки, а представлял более натуралистическое изображение цветка лотоса с листьями в виде трех-пятилистника или из более сложного узора. Известен памятник из арабо-тюркского Маджарского городища, в тимпане которого находилась композиция, известная как «арабеска» (рис. 3: 2). В основе такой арабески заложен более глубокий семантический смысл, когда еще в XII в. в мусульманском мире получили жизнь новые философские течения на основе возрождения древнеперсидской мифологемы о Мировом древе. В двух хадисах, возводимых Ибн Ханбалем к Абу Хурайре, дерево, в тени которого можно ехать верхом в течение сотни лет, называется Древом вечности. Несомненно, вечность здесь относится

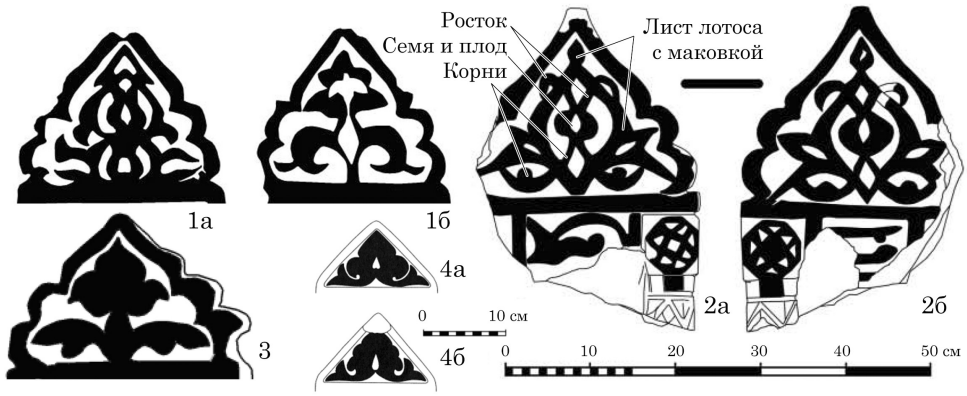


Рис. 3. **Изображение лотоса (Сидрат аль-Мунтаха) в тимпане намогильных камней XIII—XIV вв. Северного Кавказа и Азова:**
1—3 — Маджарское городище; 4 — городище Азак [5; 12]

исключительно к бессмертию в загробном мире. Древо вечности ат-Туба стало собирательным образом мифических деревьев, упомянутых в Коране: адское дерево Заккум, лотосовое дерево крайнего предела Сидрат аль-Мунтаха, Древо познания (Запретное дерево). К XVI в. стиль арабески с Древом вечности ат-Туба эволюционировал в тимпане намогильных камней, приобретая более замысловатый, но хорошо узнаваемый образ (рис. 4: 2, 4, 5). Подобные арабески с Древом вечности ат-Туба в тимпане и наиболее полная цветочная композиция на обратной стороне намогильных камней получили свое развитие на Северном Кавказе, а позднее закрепились в древнем Крыму. В период Казанского ханства во второй половине XVI в. были все предпосылки, чтобы этот стиль мог переняться с территории Северного Кавказа и Крымского ханства. Надо отметить, что подобный стиль, основанный на древнеперсидской мифологеме о Мировом древе, был широко известен не только в исламском мире. Раньше он получил значительное влияние в византийском искусстве и распространился в мировоззрении славяно-языческой и православной религий (рис. 4: 3). В православном мире ростки трилистников, окруженные симаргами, легли в основу процветшего креста как символа Мирового древа (рис. 5: 2—4). Подобные композиции на намогильных камнях XVII в. в исламе символизировали Древо вечности ат-Туба с птицами симургами, разносящими семена жизни по миру (рис. 5: 1).

В Присвияжье известны эпитафии эпохи Казанского ханства (1438—1552), почти все они расположены на кладбищах у селений, находящихся севернее по левым притокам р. Свияги (рис. 4: 1). Юго-восточная территория правобережья р. Свияги представляла северные окраины Дикого поля из-за грабительских набегов ногайцев. В эпоху Казанского ханства нередко использовались старые мусульманские кладбища, но традиция булгарских надгробных камней оказалась невостребованной и забытой. В чем же причины? Очевидно, что распалось государство Золотая Орда. Новая политическая власть строилась на других принципах рабовладельческого феодального государства с чередой завоевательных походов и междоусобных войн. Все это не могло не сказаться на духовной основе народа, который сам постоянно подвергался грабежам со стороны кочевых племен Ногайской Орды.



Рис. 4. **Местонахождение и стилистические приемы эпиграфических памятников во второй половине XV — XVI в.:**
1 — карта нахождения эпиграфических памятников в Присвияжье; 2 — намогильный камень, Тегешевский грунтовый могильник; 3 — резьба на портале фасада Георгиевского собора в г. Юрьеве-Польском (XIII в.); 4—6 — оформление тимпана эпиграфических памятников [13, рис. 12]

Вновь возникшая традиция установки намогильных камней с большей вероятностью была заимствована с южных территорий Северного Кавказа и Крыма. В Казанском ханстве сформировались стилистически выверенные намогильные камни, включая остроконечную форму, разделенные строки надписей, оформление бордюров растительным орнаментом, изображение узора-арабески в тимпане. Все это было доведено до определенного, хорошо узнаваемого стандарта эпиграфических камней (рис. 4: 2). В этой связи распространилось мнение, что столь искусно сделанные намогильные камни Присвияжья были произведены мастерами одной «казанской школы» [6, с. 237—239].

После завоевания г. Казани войском Ивана Грозного в 1552 г. и падения Казанского ханства традиции установки мусульманских надгробных камней оказались невостребованными, как и многое, что было связано с исламом. Но самое главное — потерянные тесные связи с Крымским ханством привели к забвению прежних традиций стилистического оформления намогильных камней. На бывшей территории Казанского ханства под западным влиянием всего русского распространяется древняя славянская мифологема о Древе мира и райских птицах симаргах, которые повсеместно стали символами оберегов в изобразительном искусстве, а в православной вере — прототипом процветшего креста (рис. 5: 2—4). В магометанстве эти символы оказались нечуждыми и уже много веков были воспетыми как Древо вечности ат-Туба. Но только с конца XVI в. в тимпане мусульманских намогильных камней закрепляется устойчивый, во многом синкретичный стилистический образ в виде трехчастного Древа мира и священных птиц симургов, сеющих семена жизни по миру (рис. 5: 1).

В Присвияжье произошли значительные этнокультурные преобразования, связанные с продолжавшейся христианизацией значительной части местного населения. С притоком славян привносились новые, в основном западные традиции в уклад населения с восточной тюркской культурой. На этом фоне в конце XVII — первой половине XVIII в. происходит всплеск самосознания, появляется новая волна установки эпиграфических намогильных камней на языческих кладбищах некрещеных чувашей. Этот этап датируется коротким периодом в 50 лет (1690—1740). Сохранилось около 20 эпитафий этого периода на территории Чувашии. С одной стороны, установка на могилах камен-

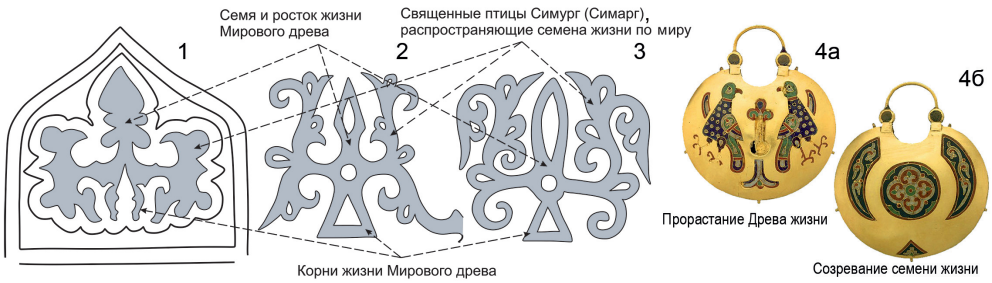


Рис. 5. **Стилизованное крестообразное изображение мифологемы о Вечности жизни в виде трехчастного Мирового древа и священных птиц (вост. Симург, зап. Симарг) на его ветвях, сеющих семена жизни по миру:**
1 — в тимпане намогильного камня 1688—1689 гг. на кладбище с. Нижняя Ура Арского района; 2, 3 — древнерусские фрески XI в. византийского декора в Софийском соборе в Киеве; 4 — эмалевый колт XI—XIII вв. (г. Киев, Украина. Собрание Государственного Русского музея)

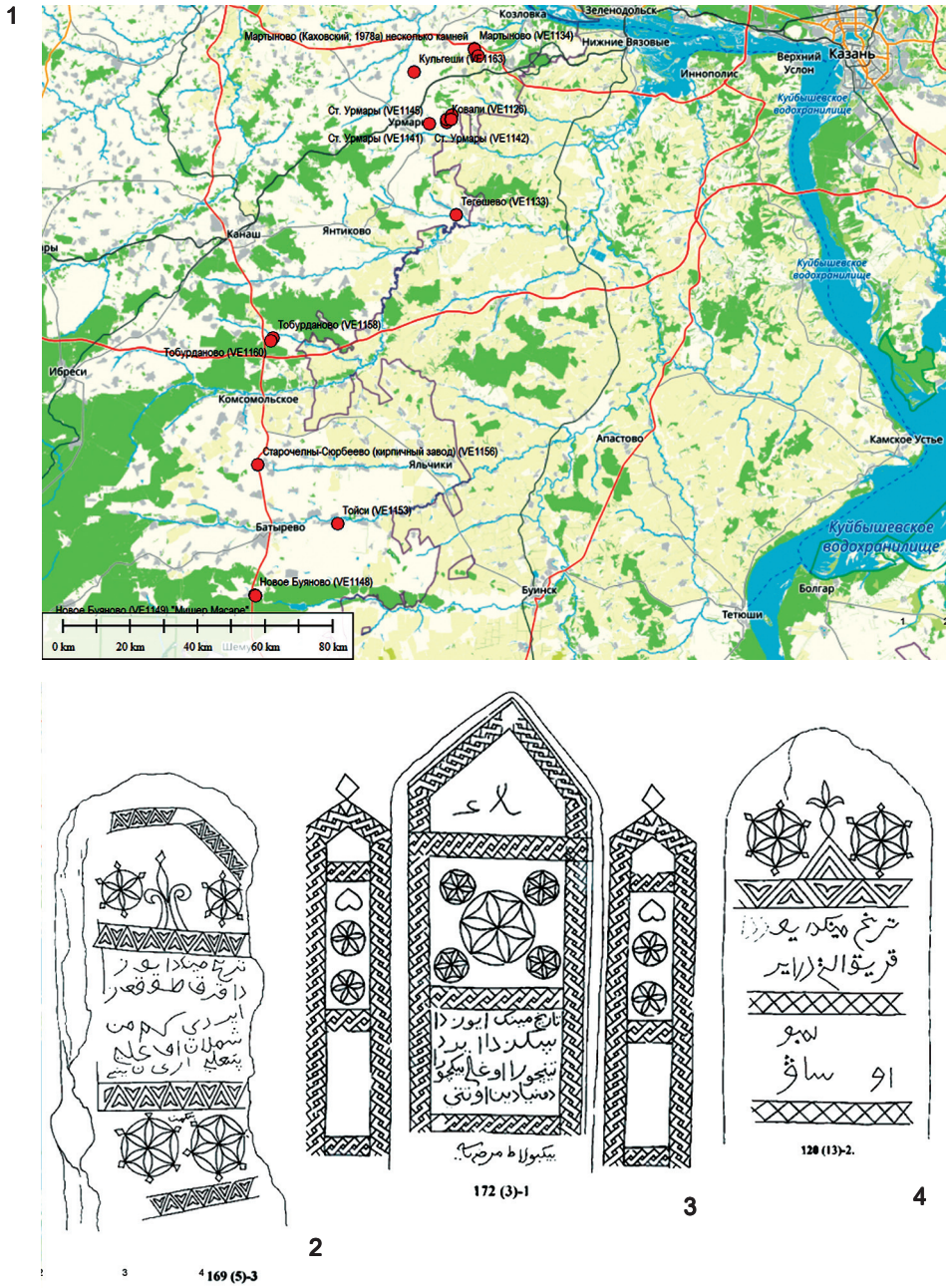


Рис. 6. **Местонахождение и стилистические приемы эпиграфических памятников в конце XVII — первой половине XVIII в.:**
1 — карта нахождения эпиграфических памятников в Присвияжье;
2 — Кульгешенский грунтовый могильник; 3 — Новобуяновский грунтовый могильник *«Мишер масарё»*; 4 — Ковалинский грунтовый могильник

ных стел, написанных на старотатарском языке арабскими буквами, — традиция мусульманского населения бывшего Казанского ханства, а затем татар и башкир. Не случайно исследователи отнесли эту группу эпитафий к чувашам-мусульманам. Однако особенностью текста памятников этой группы является отсутствие коранических изречений и благожелательных формул, а также родословной погребенного и титулов, столь характерных для мусульманской эпиграфии [15, с. 74]. Использовался неглубокий некаллиграфический шрифт (буквы бывают прочерчены прямо на необработанной поверхности камня). Применялся исключительно геометрический и циркульный орнамент, несущий западную символику со своеобразной семантикой о Мировом древе и семенах жизни. Все это свидетельствовало о зарождении новых, еще неизвестных в Присвияжье традициях. Камни распространяются на чувашских кладбищах в пределах всей восточной территории Чувашии. Наиболее изученные некрополи с намогильными камнями: Мартыновский, Староурмарский, Катергинский *«Тупах масарĕ»*, Полево-Козыльярский, Мусирминский, Карачевский, Ковалинский, Тегешевский, Новоахпердинский [16; 17, табл. 2]. Археологические раскопки на некоторых из них подтверждают языческий (чувашский) погребальный обряд (Мартыновский [9], Староурмарский [7], Тегешевский [10]).

Особенностью таких камней является необычная постановка сюжетной линии, отличающаяся от мусульманского Лотоса крайнего предела (Сидрат аль-Мунтаха) и Древа вечности ат-Туба. Основным сюжетным рисунком является различное сочетание геометрических циркульных растительных шестилучевых розеток, олицетворяющих «семена жизни» (рис. 6: 2—4), которые могут располагаться, часто парами, в любой части камня, включая боковые стороны. Один из распространенных сюжетов — в тимпане посередине Древо мира в виде трилистника, растущего на Мировой горе, — вероятно, представляет основу рода. По обе его стороны размещены «семена жизни» — мужского и женского начала. Такие розетки были изображены на столбах чувашских ворот, иногда их называют «русскими». Они служили оберегами на надгробных столбах *юпа* [11, табл. 10—20]. На чувашских намогильных камнях сюжет представлен по-особому, с глубоким сакральным смыслом. У некрещеных чувашей могила ассоциировалась с его новым домом, а установленный столб символизировал дерево рода и ось мира. Подобная семантика могла стать отправной в оформлении каменных стел на чувашских некрополях. Необходимо продолжить исследования чувашских эпиграфических памятников для выяснения возможных истоков их возникновения, распространения и причин внезапного исчезновения.

В изучении намогильных камней Присвияжья хорошо прослеживается в большей степени тюркское и в меньшей степени — славянское влияние на семантику их декора. Такие влияния обусловлены общими политическими событиями, происходившими на протяжении пяти веков в Волго-Камском регионе.

Литература и источники

1. *Али-Рахим*. Татарские эпиграфические памятники XVI в. // Труды Общества изучения Татарстана. Казань: Татполиграф, 1930. Т. I. С. 145—172.

2. *Аль-Бухари*. IX век. Хадисы пророка Мухаммада (3887) [Электронный ресурс]. URL: https://isnad.link/book/sahih-al-buhari/63-kniga-o-dostoinstvah-ansarov-hadisy-3776-3948 (дата обращения: 12.04.2024).

3. *Бабирти М.* Толкование акыды ат-Тахави / пер. с араб. Р.К. Адыгамова. Казань: КИУ, 2014. 185 с.

4. *Валеева-Сулейманова Г.Ф., Прудникова А.Н.* Мотивы декора надгробий XIII—XV вв. с территории Волжской Булгарии и Крыма // Золотоордынская цивилизация. 2008. № 1. С. 95—100.

5. *Волков И.В.* Эпиграфика Маджара // Археология евразийских степей. 2018. № 5. С. 38—47.

6. *Гумеров И.Г., Ахунов А.М., Усманов В.М.* Новые находки татарских надмогильных камней XV—XVI вв.: их классификация и специфика // Поволжская археология. 2023. № 4 (46). С. 235—249.

7. *Дроздова Г.И.* К вопросу об истории изучения позднесредневековых кладбищ и погребального обряда чувашского народа // Вопросы древней истории Волго-Камья / ред. Е.П. Казаков, С.И. Валиулина, Р.М. Валеев. Казань: Мастер Лайн, 2001. С. 180—185.

8. *Зеленеев Ю.А., Мухамадиев А.Г.* Этнокультурная ситуация в Среднем Поволжье в золотоордынское время // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 4—2. С. 118—122.

9. *Каховский Б.В.* Исследование Мартыновского могильника // Исследования по археологии Чувашии / отв. ред. В.Ф. Каховский. Чебоксары: ЧНИИ, 1978. Вып. 80. С. 95—118.

10. *Каховский Б.В.* Раскопки Тегешевского могильника // Исследования по археологии Чувашии / отв. ред. В.Ф. Каховский. Чебоксары: ЧНИИ, 1978. Вып. 80. С. 129—151.

11. *Мадуров Д.Ф.* Традиционное декоративное искусство и праздники чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 287 с.

12. *Минаев А.П., Юдин Н.И.* Мусульманские каменные надгробия XIV века из золотоордынского Азака // Археология евразийских степей. 2021. № 4. С. 183—196.

13. *Мухаметшин Д.Г.* Татарские эпиграфические памятники. Региональные особенности и этнокультурные варианты // Археология евразийских степей. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2008. Вып. 6. 132 с.

14. *Мухаметшин Д.Г.* Татарские эпиграфические памятники. Материалы Дрожжановского, Кайбицкого и Зеленодольского районов Республики Татарстан / отв. ред. А.Г. Ситдиков, А.В. Сиренов. Казань: Фэн, 2023. 202 с.

15. *Мухаметшин Д.Г., Михайлов Е.П., Иванов В.Н.* Эпиграфические памятники Чувашии // Волжская Болгария (Булгария): этнокультурная ситуация и общественное развитие: материалы науч. семинара (г. Чебоксары, 13 апреля 2011 г.). Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 70—79.

16. *Прокофьев А.П.* Об археологических памятниках Чувашской Республики по данным древнечувашских кладбищ // Архив РАН. 1927. Ф. 676. Оп. 1. Д. 104. Л. 1—22.

17. *Федулов М.И.* Погребальный обряд чувашей XVI—XIX вв. // Поволжская археология. 2023. № 4 (46). С. 47—65.

A.Yu. Berezin

TURKIC AND SLAVIC INFLUENCE ON EPIGRAPHIC GRAVE STONES' SEMANTICS OF THE PRYSVIYAZHYE REGION OF THE XIII—XVIII CENTURIES

Abstract. The epitaphs under consideration revealed the semantics of tombstones of the Volga Bulgaria territory. Traditions of placing stones on graves were brought in the Golden Horde period. Epitaphs spread among the indigenous Bulgar communities in the Pryssviyazhye region. Their semantics reflected a deep meaning about the Muslim paradise — the Lotus of the extreme limit and the Day of Judgment. During the period of the Kazan Khanate, the Crimean Khanate had a great influence on the semantics of gravestones. As a result the uniform form and style of stone steles was borrowed from the North Caucasus region. After the fall of Kazan, Christianization of the population took place in the region. Syncretic symbols of Turkic and Slavic mythology appear on Muslim epitaphs. Therefore on the threshold of the New Age unusual tombstone inscriptions appear on the necropolises of unbaptized Chuvash population. The semantics of epitaphs is formed on ancient Turkic traditions with Western symbolism.

Keywords: epitaphs, Prisviyazhye, XIII—XVIII centuries, the Turkic people, the Slavs, semantics.

УДК 7.03+7.033/.035

А.И. Мордвинова

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО: СЛАВЯНО-ТЮРКСКИЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ СВЯЗИ В XVI—XVII ВЕКАХ

Аннотация. В статье рассматривается ранний период христианизации чувашского народа. Проживание на берегах Волги способствовало распространению среди чувашей элементов славянской культуры еще до их вхождения в состав Русского государства. Памятники церковного искусства XVI и XVII вв. представляют характерные образцы русских иконописных школ и скульптурных мастерских, чьи мастера восполнили отсутствие собственных художников и ремесленников. На восприятие чувашами православных образов наложила отпечаток их традиционная вера, создав прецедент религиозного синкретизма.

Ключевые слова: христианизация чувашей, церковное искусство XVI—XVII вв., художественные связи Поволжья.

До вхождения в 1551 г. в состав Русского государства территории с чувашским населением находились в границах Казанского ханства, однако, как пишет В.Д. Димитриев, «еще в XIV веке восточные пределы русских земель пришли в соприкосновение с Чувашией» [3, с. 58]. Расположение их на берегу Волги как важнейшего речного торгового пути способствовало интеграции экономических и культурных форм жизни русского народа в действительность чувашского мира. Постепенно, в процессе общения на протяжении не одного столетия, входило в него и православие. Ранние артефакты русского происхождения достаточно многочисленны. Е.П. Михайлов, анализируя археологический материал г. Чебоксары, пишет: «Прослежено увеличение русского влияния в материальной культуре начиная со второй половины XV в.» [6, с. 12]. Это поливные керамические сосуды, близкие к московской керамике XIII — начала XV в., изразцы, металлические изделия. Что касается предметов православного искусства, то, судя по находкам и упоминаниям в архивных документах, их бытование среди чувашей в дохристианский период также имело место.

Кроме крестов-тельников различной формы, необходимо упомянуть каменную иконку с изображением св. Николая Чудотворца из с. Ишаки Козьмодемьянского уезда Казанской губернии (ныне Чебоксарского муниципального округа Чувашской Республики), дошедшую до нашего времени и датированную А.И. Некрасовым XIV в. (ил. 1). В тот период, по утверждению ученого, такие образки были типичны для Новгорода, Москвы и Белоруссии и встречаются во всех регионах России [7, с. 224].



Ил. 1. **Св. Николай Чудотворец. XIV в.** (Камень, резьба. 5×4 см. Фото 1930 г.)

Завезенный, вероятно, проходящими по Волге русскими войсками, купцами или переселенцами, он был не

единственным среди жителей волжских берегов. Архивные материалы позволили выделить группу подобных рельефных каменных икон, появлявшихся в разных местах чувашского края. В трудах российских исследователей русской каменной пластики малых форм говорится о ее бытовании и распространении именно в ранний период христианской истории Руси [8; 11]. Из известных центров их производства новгородская была наиболее многочисленной. «Их появление явно обусловлено спросом», — пишет крупнейший исследователь древнерусского искусства В.Г. Пуцко [10].

Еще несколько каменных образков, подобных ишаковскому, было найдено в чувашских селениях в разное время. Они были «явлены» жителям сел Чемеево Козьмодемьянского уезда [16, л. 34], Кошки (Первое Чурашево) [20, л. 39] Чебоксарского уезда Казанской губернии. На одной стороне каждого из них вырезан св. Чудотворец Николай, а на другой стороне первого — святые Борис и Глеб, второго — митрополит Киевский и всея Руси Петр. В иконографии ранних памятников мелкой пластики в XI—XIV вв. эти святые были одними из самых популярных. Каменный образок с изображением св. Николая Чудотворца был найден и близ с. Аликово Ядринского уезда [17, л. 201].

Бытование «чувашских» иконок сопровождалось многочисленными легендами и преданиями, записанными в церковных документах и публикациях XVIII — начала XX в. Их иконографическое содержание, при отсутствии ранних письменных свидетельств, говорит о том, что в жизни чувашей присутствовал определенный круг предметов православного характера еще до вхождения чувашских земель в состав Русского государства.

История церковного искусства на территории Среднего Поволжья с чувашским населением начинается в XVI в. Взятие Иваном Грозным Казани, участниками которого были и чуваши, основание Казанской епархии и, вследствие этого, интенсивная миграция русских на восток способствовали зарождению православной жизни в «инородческой» среде. Ее фундаментом были поначалу русские переселенцы — служилые люди Ивана Грозного. Они создали ядро городского населения. В.Д. Димитриев пишет: «...В городах Чувашского края в 1625 г. служило: в Алатыре 278 стрельцов, ...Цивильске — 253, Чебоксарах — 321, Ядрине — 154» [2, с. 389]. О количественном преимуществе русских свидетельствует архивный документ, в котором говорится, что в 1632 г., например, среди чебоксарских жителей было лишь 28 новокрещенов [18, л. 30].

В XVI и XVII вв. православная жизнь почти не коснулась сельского населения, его массовая христианизация начинается лишь в XVIII столетии. Храмы также строились поначалу только в городах. Абсолютное большинство сельских храмов поставлено во второй половине XVIII — XIX в. [14, л. 52]. «Более 150 лет вера чувашей в Московском государстве оставалась непотревоженной», — пишет А. Каппелер и называет одну из причин этого: «Миссионерские попытки православной церкви сдерживались правительством, ибо оно опасалось, что вмешательство в систему ценностей подчиненных вызовет протесты и сможет поколебать стабильность периферийных регионов» [5, с. 70]. Такой ситуация оставалась только до введения в XVIII в. жестких мер по христианизации «анимистических этносов Поволжья», как пишет австрийский ученый.

По нашему мнению, в XVI—XVII вв. население чувашских сел в округе Чебоксар и Цивильска получило большой «ненасильственный» опыт общения с русскими. В процессе расширяющихся экономических связей — торговых, строительных и пр. — чуваши все более знакомились с православной культурой, славяно-тюркские художественные связи в вопросе взаимовлияния были исключительно односторонними.

Усилия государства в укреплении православной жизни во вновь осваиваемых восточных землях были значительны. Отправив первого казанского архиепископа Гурия в Казань, царь Иоанн Грозный в своем письме к нему 5 апреля 1557 г. писал: «...Сего ради доброе устрояй и крепце наблюдай, а мзду примешь от бога на судищи. О сем писал к тебе и Макарий митрополит, и люди к вам шлет, которых еси ты просил; а царица Анастасия от себя уговорила икономазов, и денег своих им 100 рублев отдала; а более что надобе, и ты пиши ко мне, и я пошлю. Лета 7065, апреля 5 дня» [15, с. 152]. Первые храмы здесь были построены на средства государственной казны.

Наиболее интересны для рассмотрения нашей проблемы города Чебоксары и Цивильск, расположенные на севере современной территории Чувашии: Чебоксары — на берегу р. Волги, Цивильск — на р. Цивиль, впадающей в Волгу. Города Алатырь и Ядрин, построенные на землях главным образом с русским населением и вошедшие в 1672 г. во вновь основанную Нижегородскую епархию, уже были глубоко вовлечены в православную жизнь Московского государства. А для чувашского населения на берегах Волги подготавливали почву для становления православия монастыри: Чебоксарский Свято-Троицкий мужской и Николаевский девичий, основанные во второй половине XVI в. в Чебоксарах, и Тихвинский Богородицкий женский, открытый в Цивильске первоначально как мужской (1675). Они постепенно становились духовными и просветительскими центрами всей округи, населенной в основном чувашами. Так, например, Свято-Троицкий мужской монастырь «почти все свои угодия имел в чувашских местностях» [9, с. 36]. Миссионерская деятельность среди новокрещенов была основана на принципе «приучать их к себе ласкою и приветом» [4]. Во всяком случае, при невероятной сложности воцерковления чувашей появление таких пастырей, как канонизированные впоследствии казанские святители Гурий, Герман и Варсонофий, имело большое значение.

Вхождение чувашского народа в православие происходило во многом через храм с его образом «рая на земле». Построенный и оформленный по канонам, он выделялся в городской или сельской застройке, поражал красотой внутреннего убранства. Невиданные большинством чувашей резные иконостасы, иконные образы и богослужебная утварь ювелирного исполнения не могли не вызывать удивления и восхищения. Очевидно, первые два столетия православия на чувашской земле обустройство храмов и их благоустроение происходит исключительно за счет пришлых мастеров и приобретения икон в разных художественных центрах и мастерских. Если документов XVI и XVII вв., подтверждающих это, не сохранилось, то аргументом может быть и то, что даже в последующем столетии в источниках фигурируют почти исключительно сторонние мастера. Чаще всего упоминаются иконописцы и резчики из Нижнего Новгорода, Костромы, Казани, сел Владимирской губернии. Называются и места, откуда привозили церковные атрибуты —



Ил. 2. **Владимирская икона Богоматери. Конец XV — начало XVI в.**
(Дерево, левкас, темпера. 31×24,5 см. Введенский собор г. Чебоксары)

Нижегородская Макариево-Желтоводская ярмарка, Москва, Казань и другие города Поволжья.

Таким образом, первые немногочисленные храмы в Чувашском крае вполне могли обходиться без собственных мастеров. Их отсутствие компенсировали русские строители, иконописцы и резчики, что гарантировало высокое качество изготовления. Об этом можно судить по памятникам церковной архитектуры и произведениям искусства, дошедшим до нашего времени. В мастерстве исполнения и высокой художественности была сила их воздействия на «инородцев». Так, образ Владимирской Божией Матери (ил. 2), написанный в конце XV — первой половине XVI в. и привезенный первым Архиепископом Казанским и Свияжским Святителем Гурием в 1555 г., был, по утверждению А.И. Некрасова, «иконой Дионисиевского периода, несомненный образец Рублевской иконы» [7, с. 27—28]. Она сохранилась до сегодняшнего дня и почиталась в течение всего времени ее пребывания в Чебоксарах. Еще несколько икон XVI—XVII вв. из собрания Чувашского государственного художественного музея также обладают высоким иконописным качеством.

О привозном характере первых памятников свидетельствует и деревянный резной образ Николая Можайского (XVI в.) из Свято-Троицкого мужского монастыря в Чебоксарах (ил. 3). Его происхождение вполне определяемо: по своим иконографическим и стилистическим признакам он также происходит из Москвы, а точнее, из подмосковного Можайского Лужецкого или одного из соседних монастырей [21, л. 70]. Этот образ был самым прославленным и почитаемым как среди православных, так и язычников-чувашей, о чем не раз писали в публикациях XIX в.: «В Троицком монастыре, в сделанной у ворот часовне, резной образ Николая Чудотворца, держащий в правой руке пред собою меч, а в левой церковь... К сему образу имеющие между собою ссору, как русские и новокрещенные приходят судиться, и, боясь гнева, не божась или не делая клятвы, винные всегда признаются» [19, л. 102—103]. Более того, историк Н.А. Спасский упоминает и другие народы Поволжья, причастные к обожествлению этой скульптуры: «...чуваши, татары, черемисы и русские ходят судиться, и виновные признаются в своих проступках, а правые удовлетворяются» [13, с. 123]. Таких описаний довольно много. Как видим, скульптура приняла роль карающего судьи.

Через бытование резного образа Николая Можайского среди населения можно проследить трансляцию восприятия чувашами иконных образов на русское городское население Чебоксар. Особого почитания, которое становилось постепенно идолопоклонническим, удостоился именно святой Николай

Чудотворец как защитник бедных, невинно обиженных, покровитель моряков и путешествующих. По утверждению П.В. Денисова, принявшие православие чуваши видели в образе святого Николая «не лик божий, а непосредственно самого бога» [1, с. 284]. Чуваши называли его *Микулай Турă*, то есть Бог Николай. Описывая обряд поклонения чувашскому божеству *Керемет*, В.А. Сбоев писал: «...раза два мне случалось быть при таких жертвоприношениях, и в оба раза я с изумлением слышал, что в молитвах, обращаемых к *Хĕрлĕ-сирь-керемети*, чуваши упоминали имя Николы-Торы, т. е. Николая Чудотворца. Никто не мог объяснить мне, как и почему в эти именно молитвы включено имя христианского святителя» [12, с. 113].



Ил. 3. **Резная икона св. Николая Чудотворца. XVI в.**
(Дерево, резьба, левкас, темпера. 167,5×50×33,5 см. Свято-Троицкий мужской монастырь г. Чебоксары. Фото 1894 г.)

О необычайной устойчивости признаков традиционной веры в новообретенной православной жизни писали многие исследователи, отмечая двоеверие религиозного сознания чувашского народа. Этот синкретизм, тем не менее, сближал православие русского и чувашского народов, как, впрочем, и других новокрещен Поволжья. Представление о мире и у русских, и у чувашей формировалось глубокой связью человека с природой и сельскохозяйственными циклами. Жизнь крестьянина целиком определялась подлунной стихией. В народной среде, в отличие от высокого богословия, православие существовало в так называемом отредактированном варианте. Поэтому можно говорить скорее не об обратной связи во взаимоотношениях чувашей и русских, а о смыкании крестьянского мировоззрения.

Ввиду того, что храмов XVI в., которые все без исключения были деревянными, не сохранилось, не дошли до нас и иконы этого времени. Исключением являются, кроме Владимирской Божией Матери, несколько икон, находящихся в собрании Чувашского государственного художественного музея — Тихвинской Божией Матери, св. Николая Чудотворца, и нечастые упоминания в архивных документах.

В XVII в. художественные связи чувашей значительно расширились. Хотя собственных мастеров еще не появилось среди местного населения, убранство храмов было обеспечено всем необходимым. В это время появляется в церковных документах первое имя иконописца — Емельянова Ефрема Васильевича — сына священника Благовещенской церкви г. Свияжска, называемого в некоторых документах Ефремом Васильевым. Им была написана около 1679 г. Тихвинская икона Божией Матери, которая с течением времени прославилась «благодатью Божиею, стала местною святынею...» [14, с. 961]. Обустраи-

ваясь, города-крепости на новокрещенных землях не сразу сформировали прослойку ремесленников. Лишь во второй половине XVIII в. в документах находим первые имена местных плотников, столяров, каменщиков, резчиков, серебряников, мастеров-колокольников и иконописцев, однако они составляют незначительную часть среди сторонних мастеров.

Таким образом, появление первых памятников православного искусства на берегах Волги относится ко времени, когда местное население еще не приняло христианства. Во второй половине XVI в., когда чувашские земли были включены в состав Казанской епархии, можно уже говорить о полноте и разнообразии предметов богослужения и обихода, обеспеченных русскими мастерами. Иконографический состав, художественный язык и уровень мастерства сохранившихся произведений рассматриваемого времени не выходят за пределы общерусского церковного материала. Их отличительной чертой было высокое художественное качество и определенный канонический круг святых. Некоторые из привезенных икон со временем становились образцами для мастеров последующих столетий, отдельные произведения обрели среди новокрещенов статус чудотворных и почитаемых. В силу сказанного, развитие православного искусства имеет много общего с русским. Вместе с тем сила традиций и собственного, складывавшегося веками менталитета чувашей накладывает отпечаток на восприятие памятников церковного искусства. Это позволяет нам рассматривать историю возникновения и распространения церковного искусства в Чувашии исключительно в контексте развития русского православного искусства, что подтверждается выявленным архивным материалом, который отсылает нас к мастерам известных центров, таких как Нижний Новгород, Москва, Ярославль, Кострома, Ростов, Владимир, Казань и ближайших к ним селений. Но формирование общего художественного поля завершилось на чувашских землях, по нашему мнению, лишь в XIX столетии.

Литература и источники

1. *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 408 с.

2. *Димитриев В.Д.* Стрельцы // Краткая чувашская энциклопедия. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. С. 389.

3. *Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983. Ч. I. О жизни и борьбе народа с древних времен до середины XVI века. 110 с.

4. *Игумен Тихон (Першев)*. Святитель Герман Казанский и монашеская традиция [Электронный ресурс]. URL: https://diveevo-monastyr.ru/en/articles/prosvetitelskaja-dejatelnost-svjatitelja-germana-v-kazanskom-krae/ (дата обращения: 21.05.2024).

5. *Каппелер А.* Чуваши. Народ в тени истории: монография / пер. с нем. Е.В. Толстовой; науч. ред. Л.А. Таймасов. Чебоксары: ЧКИ РУК, 2019. 268 с.

6. *Михайлов Е.П.* Краткая история археологического изучения // Старые Чебоксары: археология, история, топонимика: сб. статей / сост. и науч. ред. Е.П. Михайлов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2012. С. 5—16.

7. *Некрасов А.И., Некрасова Е.А.* Художественно-археологические памятники г. Чебоксар // Художественная культура Чувашии. 20-е годы XX века / науч. ред. М.Г. Кондратьев. Чебоксары: ЧГИГН, 2005. С. 214—254.

8. *Николаева Т.В.* Древнерусская мелкая пластика из камня: XI—XV вв. М.: Наука, 1983. 164 с. (Свод археологических источников. Вып. Е 1-60).

9. *Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI—XVIII веках. Исторический очерк. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1912. 416 с.

10. *Пуцко В.Г.* Русские ранние каменные иконки (к вопросу о начале художественной резьбы малых форм) [Электронный ресурс]. URL: http://old.museum-murom.ru/nauch-rab/uvar-iv/kamennye-ikonki (дата обращения: 22.05.2024).

11. *Рындина А.В.* Древнерусская мелкая пластика: Новгород и Центральная Русь XIV—XV веков. М.: Наука, 1978. 189 с.

12. *Сбоев В.А.* Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань: Изд. книгопродавца Дубровина, 1856. 188 с.

13. *Спасский Н.А.* Очерки по родиноведению. Казанская губерния. 2-е изд., испр. и доп. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1912. 376 с.

14. Хроника епархиальной жизни // Известия по Казанской епархии. 1898. № 22. С. 948—970.

15. История Татарии в материалах и документах. М.: Гос. социально-экономич. изд-во, 1937. 503 с.

16. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 154.

17. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 196.

18. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд П.Г. Григорьева. Ед. хр. 550.

19. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд П.Г. Григорьева. Ед. хр. 551.

20. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд К.В. Элле. Ед. хр. 587.

21. Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 2039. Фонд А.И. Некрасова. Оп. 1. Ед. хр. 21.

A.I. Mordvinova

CHURCH ART: SLAVIAN-TURKIC ART RELATIONSHIPS IN THE XVI—XVII CENTURIES

Abstract. The article deals with the early period of Christianization of the Chuvash people. Living on the banks of the Volga River contributed to the spread of elements of the Slavic culture among the Chuvash people even before they became a part of the Russian state. Monuments of the church art of the XVI—XVII centuries present characteristic examples of Russian icon-painting schools and sculpture workshops whose masters made up for the absence of their own artists and craftsmen. The perception of Orthodox images by the Chuvash people was influenced by their traditional faith creating a precedent of religious syncretism.

Keywords: Christianization of the Chuvash, the church art of the XVI—XVII centuries, artistic ties of the Volga region.

УДК 39(470.344)

Д.В. Егоров

РУССКО-ХРИСТИАНСКИЙ СЛЕД В ЭТНОКУЛЬТУРЕ ЧУВАШЕЙ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX ВЕКА)

Аннотация. Настоящая статья посвящена выявлению русско-христианского следа в традиционной культуре чувашей. Чуваши и русские имеют многовековую историю отношений на территории Волго-Уралья. В ходе их межэтнического взаимодействия происходило взаимопроникновение и взаимное обогащение культур. Чуваши испытали значительное влияние хозяйства, материальной и духовной культуры русских, что способствовало их прогрессивному развитию, сближению с русским миром и приобщению к православию.

Ключевые слова: чуваши, русские, этнокультура, межэтническое взаимодействие, русско-христианский след.

Межкультурный диалог и культурно-бытовое взаимодействие тех или иных народов являются базой для развития межэтнических отношений и установления тесных контактов. Изучение этнических и этнокультурных процессов в многонациональном и поликонфессиональном регионе Волго-Уралья, а также в исторической ретроспективе приобретает особую научную актуальность и значимость. На данной территории с древних времен сосуществали разные по генезису, языку, религии и менталитету этносы, оказывавшие друг на друга прямое и опосредованное этнокультурное влияние.

Цель настоящей статьи — выявление русско-христианского следа в традиционной культуре чувашей. Ее хронологические рамки охватывают вторую половину XIX — начало XX в. В этот период чувашско-русские связи в области хозяйства, материальной и духовной культуры, общественно-семейного быта имели устойчивый и интенсивный характер. Территориальные границы исследования включают обширное пространство Казанской и Симбирской губерний. К сожалению, в рамках заданного объема мы вынуждены ограничиться общей постановкой проблемы и анализом ключевых этнокультурных компонентов.

Исследуемая тема отчасти затрагивалась в работах С.М. Михайлова, В.А. Сбоева, В.К. Магницкого, С.В. Чичериной, Г.И. Комиссарова, Н.В. Никольского, В.Д. Димитриева, И.И. Демидовой, Г.А. Николаева и др. [15; 36; 14; 39; 10; 32; 7; 5; 30]. В поле зрения ученых попали чувашско-русские связи, вопросы христианизации и школьного образования чувашей, освоения русского языка, отдельные культурные заимствования. Между тем проблема влияния русского народа и православной религии на традиционную культуру и быт чувашей (прежде всего на духовную культуру и общественно-семейные отношения) не получила должного отражения в региональной историографии.

Чуваши (тюрки) и русские (восточные славяне) представляли собой разные этнические и социокультурные общности, имеющие особые языки, свою историю и традиционную культуру. Взаимоотношения предков чувашей и русских уходят корнями в глубь веков. Исследователи полагают, что они контактировали еще в I тыс. н. э. После вхождения Чувашского края в состав Русского государства в 1551 г. коммуникации между русскими и чувашами,

а также хозяйственно-культурное воздействие русских на последних усилились. Это стало возможным в том числе благодаря появлению на территории современной Чувашии русских городов и селений. Административно-правовая, социально-экономическая и духовная политика страны, общественные и культурно-бытовые контакты, природно-географическая среда, схожие условия жизни и труда весомо отражались на хозяйстве и культуре исследуемых этносов, создавали условия для их унификации.

Процессы христианизации нерусских народов XVIII—XIX столетий, принятие православия привели к определенным метаморфозам в сфере культуры и быта чувашей. Благодаря внедрению миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского, предусматривающей обучение в учебных заведениях и проведение церковных богослужений и проповедей «природными инородцами» на родном языке, большая часть чувашей-христиан постепенно отходила от традиционных обрядов и культов, осознанно становилась православными и близилась с русскими. Чувашский просветитель И.Я. Яковлев в своей деятельности во главу угла ставил идеи освоения чувашами идеалов православия, а также их сближения и объединения с русским народом «в христианском миросозерцании, в культурном и бытовом облике» [3, л. 3; 42, с. 5]. Следует отметить, что стать «настоящим православным христианином» в понимании чувашей означало стать «настоящим русским», а «жить по-христиански» — «жить по-русски» [39, с. 351, 364, 68 (прил.)].

Таким образом, политика христианизации и русификации населения должна была привести к изменению конфессионального статуса чувашей, осознанному восприятию православной религии, заимствованию культурных ценностей русских и, в конечном счете, к смене этнической идентичности с чувашской на русскую. Однако ассимиляция чувашей русскими не стала распространенным явлением. Она была характерна прежде всего для лиц, проживавших в этнически смешанных селениях, этноконтактной зоне, а также трудившихся в русской среде.

Отношения между русскими и чувашами в изучаемый период нельзя назвать идеальными. Имели место конфликты, обусловленные прежде всего хозяйственно-экономическими и общественными причинами, злоупотребления русских чиновников и священнослужителей, пренебрежение к чувашскому населению. В целом же, чувашско-русские связи были мирными и ровными. На рубеже веков наметились позитивные сдвиги. Источники свидетельствуют, что чуваши стали тяготеть ко всему русскому [18, л. 35; 39, с. 363]. Согласно наблюдениям чувашского учителя Малояльчикского двухклассного училища Тетюшского уезда Казанской губернии М. Данилова, если прежде чуваши чуждались русских, боялись и прятались от священников и чиновников, то теперь стали свободно входить с русскими в торговые и дружеские отношения, вступать в брак, во многом подражать им [39, с. 177 (прил.)].

В силу исторических факторов и условий, политического, социально-экономического и технологического развития, уровня образования и грамотности русские занимали передовые позиции. Именно им были присущи прогрессивные формы хозяйствования, новшества в сфере культуры, которые чуваши стремились перенять. «Русские как народ, в культурном отношении стоящий выше чуваш, подчиняют чуваш своему влиянию, чуваши воспринимают в настоящее время все, что есть у русских с внутренней и внешней

стороны», — справедливо констатировал в 1911 г. священник с. Тобурданово Цивильского уезда Казанской губернии Василий Ефремов [21, л. 195]. Проникновению в среду русского крестьянства прогрессивных приемов ведения хозяйства, различных новаций способствовали его историческое расселение вокруг городов, являвшихся торгово-промышленными центрами, в бассейнах рек Волга, Кама, Кубня, Свияга, Вятка, Сура и в районах трактовых путей, а также соседство с передовыми имениями помещиков [30, с. 44].

В ходе повседневного общения чувашей с русскими в этнически смешанных селениях (в том числе в межэтнических семьях), трудовых коммуникаций во время отходничества, торгово-экономических отношений друг с другом, службы в армии, решения административно-правовых вопросов в государственных учреждениях, школьного обучения и христианского просвещения чуваши осваивали русский язык, перенимали обычаи и традиции, элементы материальной и духовной культуры русских.

Традиционным занятием чувашей, как и у русских, являлось пашенное земледелие в сочетании с животноводством. В середине XIX в. русские крестьяне на территории Чувашии обрабатывали почву сохой, косулей и бороной (она была большего размера, по сравнению с чувашской), которые постепенно совершенствовались: появился железный винт у сохи, внедрились железные бороны и косули [2, с. 51—53, 70]. Считается, что такие орудия труда, как соха, коса и грабли, распространились среди чувашей под влиянием хозяйств русских крестьян [37, с. 51].

В период развития капитализма, особенно на рубеже XIX—XX вв., чуваши продолжили заимствовать у русских прогрессивные орудия производства: железные плуги (в ряде селений чуваши плуги стали называть по-русски *плук*), бороны с железными зубьями (бедные крестьяне использовали и деревянные), жнейки, молотилки, сортировки, крупорушки, шерстобитки, швейные машины, кирпичные станки и др. Под их влиянием появились сортовые семена и племенные животные для воспроизводства продуктивных пород [7, с. 116, 120; 17, с. 266].

Благодаря русским в некоторых хозяйствах чувашей привились пасечное пчеловодство, огородничество и садоводство. Крестьяне возделывали репу, брюкву, свеклу, редьку, морковь, капусту, огурцы, лук, чеснок, картофель и др., разводили яблони, груши, сливы, смородину, крыжовник [15, с. 121; 37, с. 50]. Садоводство получило распространение в районах Суры и Свияги [32, с. 66].

Значительный русский след можно выявить в поселениях, жилищах и постройках чувашей. Как известно, до середины XIX в. их дворы располагались хаотично, кучно. Не случайно русские в населенных пунктах Казанской и Симбирской губерний беспорядочную постройку называли «чувашской» [36, с. 18]. В процессе государственной перепланировки селений в 1870-х гг. были введены прямые улицы с двусторонним или односторонним расположением домов. Таким образом, чувашские села и деревни стали похожими на русские.

В середине XIX в. основным типом чувашского жилища являлась курная изба, топившаяся по-черному, то есть дым выходил через дверь и маленькое волоковое окно. С течением времени, в особенности на рубеже XIX—XX вв., чуваши охотно переходили к строительству «белых изб» по русскому образцу

[21, л. 195]. Это заметнее всего проявлялось в смешанных чувашско-русских селениях, вблизи городов, проезжих трактов, железных дорог, водных путей или русских деревень [4, с. 98]. В избах по-белому ставили «русскую печь» с дымоходом, которая имела приспособление для котла [32, с. 37]. Вместе с тем и у чувашей, и у русских не были полностью изжиты «черные избы».

Под русским влиянием на рубеже веков в чувашских селениях распространялись двух-трехстворчатые ворота с двускатной крышей («русские ворота»), резные украшения на внешней стороне дома. В зависимости от материального положения населения избы крыли соломой, досками или железом. Зажиточные крестьяне вслед за русскими строили шатровые (четырехскатные) крыши, ставили несколько больших прорубленных окон с резными наличниками. Интерьер дома у богатых чувашей отличался от бедных наличием комнат, мебели (шкафов, кроватей), настенными обоями и картинами [17, с. 263; 7, с. 123—124]. Многие чуваши стали покупать картины издания Н.И. Фесенко и И.Д. Сытина: Спаситель, Божья Матерь, святые и изображения «Августейшей Семьи» [39, с. 187—188 (прил.)]. Передние углы избы украшались иконами и картинами из жизни Христа Спасителя и православных святых [26, л. 44 об.].

Отопление и освещение чувашского и русского дома стали идентичными. Если ранее его освещали лучиной, то теперь — керосином [31, с. 16]. Комнаты и пол внутри жилища стали держать чистыми и опрятными. Судя по источникам, некоторые из чувашских обеспеченных крестьян превосходили русских «чистотой» и «домашней обстановкой» [39, с. 29—30 (прил.), 177 (прил.)].

В избе появлялась разнообразная утварь. С ростом фабрично-заводского производства в зажиточные хозяйства проникала металлическая, стеклянная и фаянсовая посуда [2, с. 117]. На чувашском столе появились самовар, чайник, чашки и ложки [7, с. 119—120].

В конце XIX — начале XX в. определенным метаморфозам подвергся традиционный костюм. Чуваши стали одеваться на русский манер: русские шубы, кафтаны, пиджаки, жилеты, рубашки, сорочки, платья, сарафаны, шаровары, кожаные сапоги, валенки, картузы, платки и др. Различные виды модной, удобной и недорогой одежды приобретались ими также у русских ремесленников. По данным этнографа Н.В. Никольского, «русская одежда замечается среди тех чуваш, которые живут поближе к культурным центрам — городам» [31, с. 36—37]. Вот какую картину наблюдал чувашский священник К.П. Прокопьев на рубеже веков в Симбирской губернии: «Теперь в нашей местности все мужчины, за исключением стариков, носят русские рубахи. Прежние чисто чувашские кальсоны (синие штаны с белыми ширинками и красные праздничные штаны с синими ширинками и с гашниками) заменились теперь русскими кальсонами и русскими шароварами. Татарские шляпы, какие прежде носили чуваши, заменились картузами. Сравнительно упорнее держится пока обычай носить татарские шапки и татарские чулки (из белого сукна), но и в этом отношении в последнее время стала замечаться сильная тенденция к русским сапогам и к русским валенкам. Прежние чулки и лапти молодежь одевает теперь только во время работы. Вообще теперь чувашская молодежь по своему костюму мало отличается от русской» [39, с. 132 (прил.)].

Менее подверглась изменениям женская национальная одежда, однако и здесь произошли определенные трансформации: чувашские девушки начали

надевать на головы платки по-русски (узел платка завязывался спереди под подбородком, а не на затылке); некоторые замужние женщины ходили без традиционного головного полотенцеобразного убора *сурпан* или же поверх него повязывали домотканный либо фабричный платок; щеголяли в русских сарафанах, вышитых передниках; одни женщины носили ожерелья, браслеты, запястья, перстни и кольца, другие перестали надевать украшения с монетами или снимали их при отправлении в церковь или на богомолье к чудотворным иконам и святым мощам; в праздничное время надевали ботинки или башмаки [17, с. 264—265; 39, с. 132—133 (прил.)].

Чуваши также заимствовали у русских некоторые традиции культуры питания. Женщины старались перенимать у них кулинарное искусство [39, с. 177 (прил.)]. Под русским влиянием получили распространение отдельные овощные супы, мясные и рыбные блюда, мучные изделия, в частности, белый хлеб (чув. — *кулач*, рус. — *калач*) и способ его приготовления. На чувашском столе появились квас и самовар с чаем. Квас крестьяне употребляли не только в качестве напитка, но и жидкого блюда с накрошенным хлебом [32, с. 197, 215]. Во время пиршеств вместо графинчика или бутылки ставилась четверть вина [21, л. 195]. Русский след заметен и в ритуальной пище чувашей: во время поминок подавались блины и кутья (кушанье из риса и изюма), на Пасху пеклись куличи и т. д.

Общественная жизнь чувашей и русских в изучаемый период имела схожие черты. Регуляторами внутридеревенской жизни являлись нормы обычного (неписаного) права. Значимую роль в жизни этносов играла сельская община. Главными органами управления были сельские сходы. Небезынтересно отметить, что на сходах с полиэтническим (чувашско-русским) составом чаша весов в принятии решений при равенстве участников собрания переходила к русским, как к более «развитым» и «смелым» [31, с. 67].

В середине XIX столетия огромную роль на сельских собраниях играли старики. Последние разрешали вопросы на основе обычаев, склоняли конфликтующих к примирению. Однако в конце XIX — начале XX в. повысилась роль молодых крестьян-домохозяев. «Молодежь стремится к грамотности, к подражанию русским в одежде и привычках, пренебрегает дедовскими обычаями, и хотя не бросает вполне язычества, все-таки старается тратиться на этот предмет как можно менее (например, вместо животных дают в жертву пряники с изображением этих животных, вместо серебра нухратки)», — писал чувашский священник с. Кошки Чебоксарского уезда Василий Смелов [35, с. 619].

В ходе повседневных общественных и торгово-экономических связей чуваши заимствовали некоторые обычаи и традиции русских. Чувашский этнограф С.М. Михайлов, исследуя Покровскую ярмарку Козьмодемьянского уезда Казанской губернии 1850-х гг., собиравшую представителей чувашского, русского, мордовского и марийского народов, пришел к выводу, что благодаря ей чуваши, «сближаясь с русскими, перенимают их нравы и обычаи». Так, например, среди них распространилась традиция принимать к себе гостей и веселиться во время храмовых праздников, сразу же после моления Богу [15, с. 169—170].

На чувашские правоотношения и нормы обычного права во второй половине XIX — начале XX в. определенное влияние оказывало христианство.

Среди крещеных чувашей получили распространение особые виды клятвы, которые давали подозреваемые в преступлениях и проступках. Крестьяне клялись Богом, крестом, смотря на икону и целуя ее [16, л. 354, 360; 20, л. 10, 23—24, 34], зажигая и туша свечу в «красном углу» [27, л. 296]. В случае ложной клятвы виновного и членов его семьи, согласно народным представлениям, постигало неминуемое Божье наказание: смерть, болезнь, падеж скота, пожар и т. д.

Среди чувашей и русских Чувашского края особое сакральное значение в судебно-правовом смысле имел резной образ святителя Николая, находившийся в часовне Чебоксарского Троицкого монастыря. К нему приходили судиться конфликтующие стороны: виновные признавались в своих правонарушениях, а правые удовлетворялись [37, с. 292].

По всей вероятности, под влиянием православных русских чуваши заимствовали обычай установки перед иконой в церквах, часовнях, а также на земельных угодьях или строениях неприятеля «обидящей свечи» (*кутăн çурта*). Она ставилась верхним концом книзу, при этом читались молитвы, дабы Бог наказал обидчика [19, л. 674—675; 20, л. 16].

Тесное общение чувашей и русских, прежде всего в полиэтнических селениях и этноконтактной зоне, приводило к заключению браков, кумовства между ними [17, с. 272, 276, 280]. Многие чуваши сами стремились обрести родственные узы с русскими [25, л. 44]. «Отдать дочь за Русского, или женить сына на Русской — это верх благополучия для Чувашенина-аристократа», — писал этнограф В.А. Сбоев [36, с. 8]. По сведениям С.М. Михайлова, русские девушки предпочитали выходить замуж за чувашских артистов, виртуозно играющих на гуслях во время проведения русских капусток [15, с. 349—350]. Между тем число чувашско-русских браков было незначительным [12, с. 411, 414; 28, л. 297]. Если чуваш женился на русской или русский — на чувашке, то, судя по источникам, супруги и их дети разговаривали на русском языке, приобщаясь к образу жизни русских [24, л. 40; 39, с. 29—30 (прил.)].

Духовная культура русского населения оказала существенное воздействие на чувашскую. Чуваши и русские имеют богатое устное народное творчество, которое на протяжении многовекового развития обогащалось за счет влияния других этнических общностей. В чувашский фольклор проникли некоторые черты и сюжеты русских сказок, мифов и преданий, пословицы и поговорки, загадки и др. Так, в поздние мифы вошли имена русских богатырей. Согласно одному из сказаний, верховный бог *Турă*, разъезжавший по земле с божеством плодородия земли *Хĕрлĕ çыр*, помог мальчику Илье стать богатырем *паттăр*. Для этого ему следовало выпить два с половиной ведра пива. Илья поднялся на небо и стал гонять и бить дьявола *Шуйттан* [40, с. 234]. Возникли мифы о божествах и духах, включающие христианские мифонимы и свидетельствующие об активном применении чувашами православных символов и атрибутов в борьбе со злыми силами.

Под влиянием христианства распространились представления о загробной жизни — об аде и рае. Согласно верованиям чувашей Симбирской губернии, душу каждого человека ожидают два ангела и плачут. После смерти они отлетают с ней на небо. Ангелы встречаются с дьяволом и спорят о его дальнейшей судьбе. На весах правосудия разрешается спор, и душа остается

во власти ангелов и идет в рай или же переходит в ведение дьявола, в тесное подземное место с большим котлом, в котором душа грешника кипит вместе с другими грешными душами [9, с. 37].

Ряд чувашских пословиц, видимо, имеют русское происхождение: *«Çăкăр хырăм хыççăн çӳремест»* (Хлеб за брюхом не ходит), *«Арçынпа хĕрарăм пĕр сатана»* (Муж и жена — одна сатана), *«Чĕпĕ кайăк мар, хĕрарăм çын мар»* (Курица — не птица, женщина — не человек) и др. [38, с. 202, 368, 377].

Русский компонент особо выявляется в музыкальном фольклоре чувашей. Считается, что гармонь и балалайка распространились в чувашских селениях через русское посредство. Молодые грамотные чуваши Козьмодемьянского уезда мастерски играли на русских гуслях почти все русские плясовые и хороводные песни и даже вальсы, экосезы (музыка к бальному танцу типа кадрили). Неграмотные парни и даже некоторые девушки исполняли такие русские народные песни, как «Барыня», «Не шумит», «Чижик». После песен начинались разные игры (например, в фанты) и пляски «под звуки музыки: русской барыни, казачка, вальс-казака, экосеза» [15, с. 65, 355]. «Чуваши очень хорошо исполняют и русские пляски: камаринскую, трепака, барыню и др.», — отметил писатель И.Н. Юркин в конце XIX в. в ходе исследования быта низовых чувашей Буинского уезда Симбирской губернии [41, с. 100].

Заметна народная любовь к церковному пению, в котором чуваши даже превзошли русских. Вот какую картину наблюдал священнослужитель К.П. Прокопьев в начале XX в. в Буинском и Симбирском уездах Симбирской губернии: «В русских селах нередко на клиросе поет один псаломщик, а среди чуваш нет теперь ни одного села, где не было бы церковного хора из учеников местной школы. В некоторых чувашских селах, кроме ученического хора, имеется любительский хор, состоящий из бывших учеников, из неграмотных мужиков и девушек. Как ученические, так и народные любительские хоры умеют петь и по-чувашски, и по-славянски... Кроме церковных песнопений разучивают и светские песни, русские гимны и народные русские песни. В некоторых селах имеются до того хорошо организованные хоры, что слава о них распространилась далеко за пределы прихода» [39, с. 134 (прил.)].

Русско-православный след получил весомое отражение в религии и мифологии чувашского народа. Благодаря политике христианского просвещения традиционные религиозно-мифологические воззрения чувашей трансформировались, моления и жертвоприношения постепенно уходили в прошлое, в «языческие» верования, обряды и ритуалы вплелись христианские компоненты, увеличилось количество верующих в церквах, которые стали исполнять православные обряды и таинства. «На рубеже XX столетия слышим уже заявления, что в некоторых приходах чуваши стали лучшими христианами, чем даже русские», — заметил этнограф Г.И. Комиссаров [11, с. 617].

Чуваши постепенно перестали праздновать пятницу (*эрне кунĕ* «день недели») и перешли на празднование русского воскресенья (*вырăс эрне кунĕ* «день русской недели»). В конце XIX в. во время ряда христианских праздников — Крещение Господне, Вербное воскресенье, Пасха, День святых апостолов Петра и Павла (Петров день), День святого пророка Илии (Ильин день) — церкви были переполнены чувашскими богомольцами [23, с. 15]. Одни православные празднества сближались с традиционными аграрными и иными праздниками и обрядами, другие же оказались совершенно чуждыми

крестьянству. Такие праздники, как Рождество (*Раштав*, *Сурхури*), Новый год (*Çĕнĕ çул*), Масленица (*Çăварни*), Пасха (*Мăнкун*), Семик, Троица (*Çимĕк*, *Тройцă*), Покров (*Пукрав*), чуваши приспособили к своему мировоззрению, исключив из них церковное содержание. Как и прежде, во время проведения православных праздников, календарно совпавших с «языческими», крестьяне с помощью магических ритуалов, молений и жертвоприношений божествам и духам старались обеспечить хороший урожай, приплод скота, добиться хозяйственного и личного благополучия. Вместе с тем крещеные чуваши внесли в них и христианские элементы: вера в чудодейственную силу крестного знамения, участие в крестных ходах, соблюдение постов, «христосование», освящение пасхи, куличей, яиц во время празднования *Мăнкун* и т. д. [6, с. 353—355].

На Пасху чуваши стали ставить русские качели (обычно на сучьях больших деревьев), на которых качались парни и девушки, запевая песни под аккомпанемент музыкальных инструментов [15, с. 164]. В некоторых местах Семик (Троицу) справляли по-русски: варили яичницу, завивали венки, бросали их в воду [9, с. 17].

В случае природных катаклизмов (засухи, обильных дождей и т. п.) крестьяне, подражая русским, стали при участии священников ежегодно проводить на полях общественные молебны, неся при этом церковные иконы [23, л. 15, 30; 22, л. 461—462; 29, л. 47].

Похороны и поминки чувашей, вплоть до конца XIX в. носившие «языческий» характер и сопровождавшиеся песнями, плясками, весельем, возжиганием костров, на рубеже веков подверглись влиянию христианской религии и русской обрядности. Над покойником стали читать Псалтирь на чувашском языке (до этого читали Евангелие или книгу «О загробной жизни»). Во время отпевания родственники усопшего стояли со свечами в руках. На 40-й день и в годовщину после смерти заказывали обедню или панихиду. Во всех домах появились книжки «Поминания» [39, с. 130 (прил.)].

В народный быт вошли и русские религиозные традиции. Русский, входя в чувашский дом, молился и крестился. Вследствие этого и чуваш, придя в гости к русскому, также изображал на себе крестное знамение, считая его необходимым по русскому обычаю [3, л. 14]. Некоторые чуваши стали креститься перед сном и после сна, перед обедом и после обеда. Перед початием каравая хлеба на нем ножом надрезали изображение креста со словами «Господи, благослови». Это молитвенное изречение (взамен мусульманского «бисмилля») чуваши произносили перед началом любого дела, причем мужчины — преимущественно по-русски, а женщины — по-чувашски [39, с. 127 (прил.)].

В исследуемый период широкое распространение получил культ икон. Они в сознании чувашей воспринимались как божества, им приписывалась магическая сила, способность насылать на людей различные болезни. Наиболее популярная и почитаемая среди чувашей икона св. Николая Чудотворца идентифицировалась в качестве «бога» *Микул турă*/*Миколай торă* (Николабог), покровителя земледелия, подателя урожая, дарителя личных и социальных благ, но и злого существа. Для умилостивления *Микул турă* и других христианских святых на месте часовен и храмов, но в традиционном культовом месте, совершались жертвоприношения свечами, деньгами, хлебом,

реже — животными. В противном случае они будто бы могли наслать болезни и общественные бедствия [33, с. 257—260; 34, с. 28, 40]. Главным центром поклонения иконе Николая Чудотворца («Ишакинскому Богу») являлась церковь в с. Ишаки Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, куда прибывали чуваши со всего края (нередко по указанию знахарей-йомзей) поставить свечу или же принести жертвы возле часовни близ церкви или на ключе. «Когда они совершают моление “церковным богам”, — писал священник Даниил Филимонов о чувашах д. Тенеево Цивильского уезда, — прежде всего побывают в селе Ишаках, затем в Цивильске, у собора, у Казанской и в женском монастыре, а потом в селе Багильдине, в своей приходской церкви и в конце всего ставят свечку пред своей домашней иконой» [22, л. 499].

Под воздействием христианизации отдельные названия божеств замещались православными эквивалентами, другие забывались либо сосуществовали. Верховный бог чувашей *Турă* трансформировался в название православного Бога (*Турă*, *Христос Турă*), которое стало использоваться в официальных религиозных текстах. Он также контаминировался с христианскими образами Иисуса Христа, Николая Чудотворца и Ильи Пророка. Мать Всевышнего *Турă Амăшĕ* приобрела статус Божьей Матери (Девы Марии). Божества грома и молнии *Аслати* и *Аçа* постепенно слились с культом святого Ильи Пророка, покровителя земледелия, ведавшего грозными стихиями грома, молнии и дождя. Божества *Пӳлĕхçĕ*, *Пихампар*, *Кепе*, *Хăрпан*, *Хĕрлĕ çыр* крещеные чуваши стали отождествлять с православными ангелами и святыми. Вместе с тем традиционные понятия о *Турă* и иных мифологических персонажах не исчезли. Они слились с христианскими, в которых стали воплощаться черты прежних сверхъестественных сил [8, с. 226—227]. На чувашских молениях вместо добрых божеств стали фигурировать Господь Бог, Богоматерь, ангелы-хранители и святые [1, с. 253].

Влияние русских на этнокультуру чувашей было не только благотворным. Негативное воздействие выразилось, как свидетельствуют источники, в хулиганстве, мошенничестве, вольном поведении, распутстве, злоупотреблении алкоголем, ненормативной лексике, вере в подкупность и т. п. По мнению Г.И. Комиссарова, «наиболее испорченными являются чуваши вблизи железнодорожных станций, пароходных пристаней, больших базаров» [12, с. 351].

Особо подчеркнем, что русские, жившие среди чувашей небольшими группами, подвергались этнокультурному влиянию последних. В исключительных случаях в чувашских селениях можно было встретить «очувашившихся русских» [10, с. 452]. Некоторые представители русского народа благодаря общению в этноконтактных зонах знали азы чувашского языка и хорошо разговаривали на нем [18, л. 8; 39, с. 140 (прил.)].

Исследователи материальной культуры поволжских русских выявили множество примеров культурного влияния чувашей в дореволюционный и советский периоды: устройство чувашских шишей для сушки хлеба, укладка снопов «зигзагами», сооружение землянок и полуземлянок, приемы в оформлении фасада усадьбы, установка подвесных котлов (*хоран*), сбивание масла в чувашских пахтаницах, приготовление салмы, своеобразный покрой некоторых деталей костюма, наличие тамбурной вышивки, ношение русскими чувашских лаптей и черных онучей, широкое употребление бисерных украше-

ний и т. д. [2, с. 58, 109—110, 114, 115, 142, 164—165, 167]. По мнению Н.В. Никольского, у чувашей русские соседи заимствовали чувашский суп *яшка*, сыр *чăкăт*, колбасу *шăрттан* [32, с. 217].

В Большешатьминском приходе Ядринского уезда Казанской губернии, по данным священника Николая Архангельского (1899), русские отлично знали все чувашские религиозные обряды, присутствовали при их совершении «для даровой выпивки», при необходимости обращались к чувашским знахарям-йомзям [23, л. 295; 13, с. 220—221].

В ходе многовекового совместного проживания с чувашами на территории Волго-Уралья и культурных контактов русские перенимали некоторые обряды, обычаи и предписания, религиозно-мифологические представления чувашей. Приведем пример такого влияния. До 1870-х гг. амбар чувашского крестьянина д. Маслово Чебоксарского уезда Казанской губернии Василия Иванова являлся местом поклонения старшему духу предков Киреметю *Мелим хузя* (*Валĕм хуçа*). Здесь чуваши округи совершали жертвоприношения, в том числе пускали в сад живых гусей, уток и кур. Считалось, что в случае похищения жертвы указанный дух мог покарать вора. В это верили также татары и русские соседних селений. К амбару Василия Иванова «для ворожбы» нередко приходили русские Косяковского и Кирмелинского приходов Свияжского уезда Казанской губернии [13, с. 68—69, 71—72].

Весьма вероятно, что русские с. Беловолжское Чебоксарского уезда заимствовали у соседей-чувашей прием одурманивания (бешенства) недругов с помощью белены: их поили настоем семян, а сами семена скрытно бросали на банную печь неприятеля [14, с. 21].

Таким образом, в ходе чувашско-русских этнокультурных связей происходило взаимопроникновение и взаимное обогащение культур, заимствование культурно-бытовых элементов друг у друга. В результате чуваши испытали значительное влияние хозяйства, материальной и духовной культуры русских, что способствовало их прогрессивному развитию, сближению с русским миром, приобщению к православию, но и утрате традиционных ценностей. Эти процессы объективно усилились во второй половине XIX — начале XX в. вследствие развития капитализма и политики христианского просвещения.

Литература и источники

1. *Беневоленский Г.* Чувашские верования // Самарские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. 1868. Год второй. С. 252—255.

2. *Бусыгин Е.П., Зорин Н.В.* Русское население Чувашской АССР. Материальная культура. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1960. 216 с.

3. Государственный архив Ульяновской области. Ф. 835. Архив священника села Байглычева Алексея Васильевича Рекеева. Оп. 1. Ед. хр. 4. Воспоминания священника А.В. Рекеева из прошлой его жизни. 122 л.

4. *Демидова И.И.* Культурно-бытовое общение русского и чувашского крестьянства в период капитализма (1861—1917 гг.) // Сельское хозяйство и крестьянство Среднего Поволжья в периоды феодализма и капитализма. Чебоксары: ЧНИИ, 1982. С. 97—102.

5. *Демидова И.И.* Русско-чувашские связи во второй половине XIX — начале XX вв. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2006. 204 с.

6. *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 408 с.

7. *Димитриев В.Д.* Общения чувашей с русскими и влияние русской культуры на чувашскую в конце XIX — начале XX веков // Учен. зап. ЧНИИ. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1968. Вып. XL (история, этнография, социология). С. 103—128.

8. *Егоров Д.В.* Влияние системы Н.И. Ильминского на трансформацию религиозно-мифологических воззрений и культовой практики чувашей // Н.И. Ильминский и этнокультурное развитие народов Поволжья: материалы Всерос. научно-практич. конф. (г. Чебоксары, 16 сентября 2022 г.) / сост. и отв. ред. Ю.В. Гусаров, А.П. Долгова. Чебоксары: ЧГИГН, 2022. С. 222—233.

9. *Каменский Н.Т. (Никанор)*. Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш. Изд. 2-е, испр. и доп. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1910. 39 с.

10. *Комиссаров Г.* К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского и Ядринского уездов (объяснительная записка) // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (ИОАИЭ). Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1912. Т. XXVIII. Вып. 4—5. С. 448—455.

11. *Комиссаров Г.И.* Религиозное состояние чуваш в XIX веке (Продолжение) // Православный благовестник. 1913. № 21. С. 616—622.

12. *Комиссаров Г.И.* Чуваши Казанского Заволжья // ИОАИЭ. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1911. Т. XXVII. Вып. 5. С. 311—432.

13. *Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1881. 268 с.

14. *Магницкий В.К.* Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде: этнографический сборник. Казань: Тип. губ. правления, 1888. 118 с.

15. *Михайлов С.М.* Собрание сочинений / сост., автор предисл., коммент. и прил. В.Д. Димитриев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 510 с.

16. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 150. Этнография. Фольклор. Язык. 590 л.

17. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 151. Этнография. Фольклор. 355 л.

18. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 156. Этнография. Фольклор. 374 л.

19. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 177. Этнография. 804 л.

20. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 179. История. Этнография. Фольклор. 286 л.

21. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 183. История. Фольклор. Этнография. 270 л.

22. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 195. Извлечения из Архива Братства Св. Гурия в Казани. 614 л.

23. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 196. 390 л.

24. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 207. История. Этнография. 550 л.

25. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 218. Язык. История. Этнография. 372 л.

26. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 219. История, этнография, фольклор. 172 л.

27. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 251. История. Этнография. 412 л.

28. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 285. Рукописный фонд профессора Н.В. Никольского по истории, этнографии, языку чувашского народа. 620 л.

29. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд К.В. Элле. Ед. хр. 636. Элле К.В. Историко-статистическое описание церквей, приходов. 243 л.

30. *Николаев Г.А.* Заметки о чувашско-русских взаимоотношениях в средневолжской деревне на рубеже XIX—XX столетий // Проблемы национального в развитии чувашского народа: сб. статей. Чебоксары: ЧГИГН, 1999. С. 38—52.

31. *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1911. 116 с.

32. *Никольский Н.В.* Краткий курс этнографии чуваш. Казань: Чуваш. гос. изд-во, 1928. Вып. I. 226 с.

33. *Никольский Н.В.* Этнографические заметки о чувашах Козьмодемьянского уезда Казанской губернии // ИОАИЭ. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1911. Т. XXVII. Вып. IV. С. 245—270.

34. *Охотников Н.М.* Записки чувашина о своем воспитании (1888 год) // ИОАИЭ. Казань: 1-я Гос. тип., 1920. Т. XXXI. Вып. I. С. 19—48.

35. Распоряжения епархиального начальства // Известия по Казанской епархии. 1882. № 23. С. 617—624.

36. *Сбоев В.А.* Исследования об инородцах Казанской губернии. Заметки о чувашах. Казань: Изд. книгопродавца Дубровина, 1856. 188 с.

37. *Спасский Н.* Очерки по родиноведению. Казанская губерния. 2-е изд., испр. и доп. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1912. 377 с.

38. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ваттисен сăмахĕсем. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2007. 493 с.

39. *Чичерина С.В.* У приволжских инородцев: путевые заметки. СПб.: Тип. В.Я. Мильштейна, 1905. 427 с. + прил. 210 с.

40. Чувашская мифология: этнографический справочник. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 591 с.

41. *Юркин И.Н.* Чувашские национальные пляски // ИОАИЭ. Казань: Типолит. Императ. Казан. ун-та, 1898. Т. XIV. Вып. 1—6. 1897—1898. С. 97—100.

42. *Яковлев И.* Краткий очерк Симбирской чувашской учительской школы (по случаю сорокалетия, 1868—1908 гг.). Симбирск: Губ. тип., 1908. 13 с.

D.V. Egorov

RUSSIAN-CHRISTIAN TRACE IN THE ETHNOCULTURE OF THE CHUVASH (SECOND HALF OF THE XIX — BEGINNING OF THE XX CENTURY)

Abstract. The present article is devoted to the identification of the Russian-Christian trace in the traditional culture of the Chuvash people. The Chuvash and Russians have a centuries-long history of relations on the territory of the Volga-Ural region. In the course of their interethnic interaction there was interpenetration and mutual enrichment of cultures. The Chuvash experienced a significant influence of the economy, material and spiritual culture of the Russians contributing to their progressive development, rapprochement with the Russian world and joining Orthodoxy.

Keywords: the Chuvash, the Russians, ethno-culture, interethnic interaction, Russian-Christian trace.

УДК 393.05.1

Р.Н. Касимов

ПРОЯВЛЕНИЯ ЭЛЕМЕНТОВ ДИАЛОГА КУЛЬТУР НА ТАТАРСКОМ МУСУЛЬМАНСКОМ КЛАДБИЩЕ

Аннотация. Рассматриваются отдельные элементы культурных заимствований (православной, татарской мусульманской, советской) в пределах татарского кладбища д. Кестым Балезинского муниципального района Удмуртской Республики. Делается вывод, что долговременный диалог культур способствовал оформлению определенной традиции бытования татарского кладбища, где особым образом оформляются и закрепляются метафизические связи между миром живых и миром мертвецов, свойственные не только мусульманской культуре, но и православной, и даже советской атеистической. И если у русских и удмуртов эти связи обусловлены православием, то для татар такой основой выступает ислам.

Ключевые слова: татарское мусульманское кладбище, похоронно-поминальная обрядность татар, ислам в Удмуртии, религиозный синкретизм, диалог культур.

В Удмуртии на протяжении длительного времени татары проживают вместе с русскими, удмуртами, марийцами, бесермянами, представителями других народов. Попав здесь в иноэтничную среду, они переняли многие обычаи, обряды и представления соседей, прежде всего русских и удмуртов [4]. В Балезинском муниципальном районе Удмуртской Республики татары взаимодействуют с бесермянами, удмуртами и русскими. Деревня Кестым — крупный населенный пункт, где проживают в основном татары. Здесь есть старое кладбище, действуют две мечети, сохраняются мусульманские традиции и специфика чепецкой этнографической группы казанских татар, живущих в иноэтничном окружении. Отдельные аспекты взаимодействия татарской культуры с русской и финно-угорской достаточно хорошо исследованы учеными Удмуртии [5; 6; 10; 13].

В силу длительного диалога культур у чепецких татар Удмуртии отношение к миру мертвых, практика оформления территории кладбища и отдельных могил частично перекликаются с русской православной и советской атеистической традициями. Для сравнительно-сопоставительного анализа в тексте статьи приводятся изображения могил на кладбище г. Глазова. В этом городе исторически проживают в основном удмурты и русские [1]. Он расположен примерно в 30 км от д. Кестым.

Цель статьи — фиксация отдельных элементов диалога культур на современном татарском мусульманском кладбище. В ходе исследования сделано описание типичных форм могильных памятников, оград; зафиксированы объекты окультуренной флоры; обработана информация от респондентов о некоторых правилах поведения на кладбище; проведено сравнение с похожими традициями, характерными для русской православной и советской культур.

В процессе жизнедеятельности человека кладбище неизбежно превращается в пространство активного проникновения двух миров: живых людей и душ умерших. В народных представлениях славянской, тюркской, финно-угорской культур «существует явная двойственность в понимании того, где пребывает душа умершего человека — в загробном мире или в своей могиле» [7, с. 352]. По этой причине в любой этнической культуре особое уважительное отношение к мертвецам предполагает, что живым на кладбище необхо-

димо соблюдать ряд правил, обеспечивающих безопасность и защиту от мира мертвых. Нарушения норм и правил поведения на кладбище делают такую границу проницаемой, что может привести к активизации демонических сил и нарушению привычного ритма жизни.

Люди, прежде всего для определения сакральной территории, особым образом обустраивают кладбище. Его обносят оградой, устанавливают ворота. Факт определения формализованных границ (забор, дорога, овраг, река) не только ограничивает территорию кладбища, но и предполагает защитные, охранительные функции таких барьеров.

В обязанности живых входит не только определение территории кладбища, но и обустройство могил. На татарских кладбищах установка памятного надгробия, знака, таблички, оградки стала традиционной. Кроме того, родственники умершего берут на себя заботы по поддержанию формы могильного холма, по высаживанию цветов или плодовых деревьев и кустов. Такая забота о месте, где похоронен человек, присуща не только татарам, но и удмуртам, и русским. Живым, независимо от их этнической или конфессиональной принадлежности, важно поддерживать связь с умершими.

С одной стороны, наблюдающееся разнообразие могильных плит на современном татарском кладбище — это дань моды и следование современным веяниям. С другой стороны, разнообразие памятников и их оформление не по правилам ислама указывает на невысокую религиозность среди современных татар, когда стереотип «татарин = мусульманин» вовсе не предполагает, что человек строго следует религиозным предписаниям. Это свидетельствует о длительном нахождении татар в иноэтничной и иноконфессиональной среде и является результатом последовательной атеистической идеологии советского государства. В итоге «религиозное и этнонациональное в исламе, как и в других религиозных верованиях, пребывают в состоянии сложного взаимодействия. Они могут действовать самостоятельно, параллельно друг другу, либо противодействовать или взаимодействовать друг с другом» [2, с. 11].

Современные могильные камни на татарском кладбище отличаются большим разнообразием.

В силу восприятия татарской культуры как мусульманской отношение к установке богато украшенных памятных знаков и оградок на могилах у татар неоднозначно. Кто-то видит в этом проявление доброй памяти об умершем. Некоторые правоверные мусульмане утверждают, что в исламе «запрещается возводить над могилами любые строения» [11]. Имам д. Кестым не возражает против установки памятных знаков, «если на скромном могильном камне, кроме данных о человеке, есть только изображения полумесяца, мечетей, эпитафии. Главное, чтобы не было изображений и фотографий умершего» [8]. Тем не менее факты размещения на памятных знаках фотоснимков усопших на могилах татар сохраняются.

Для сравнения: в православной культуре размещение фотографий на могильном камне или на кресте не является обязательным требованием. Впрочем, на кладбищах русских и удмуртов они встречаются существенно чаще, чем у татар. Очевидно, фотография умершего — это традиция советской эпохи, характеризующая современное состояние общества, его технические возможности.

Одной из главных причин нежелательности изображения людей (рисунки, фотографии) в мусульманской культуре считается невозможность про-

никновения ангелов к могиле, которая будет отмечена подобными изображениями. У мусульман считается, что раньше на художественные воплощения живых существ некоторые люди молились, забывая о том, что молиться и просить следует только у Аллаха. Здесь наблюдается явное противопоставление исламской традиции христианской практике поклонения ликам и образам святых, иконам, распятию. Имам д. Кестым утверждает, что «на установку фотографий на могиле умершего действует строгий запрет. Все это мы людям объясняем, большинство с этим соглашается. Но есть и такие, которые спорят и делают по-своему, к сожалению» [8].

Причина нарушения мусульманского предписания местными татарами проста. Модные веяния и собственные представления об увековечивании памяти берут верх над религиозными запретами. Безусловно, этот факт является ярким примером культурного религиозного синкретизма, когда происходит соединение разнородных культовых положений и светских практик в процессе взаимовлияния религиозных и этнических культур.

Среди татар распространено мнение, что, кроме могильного камня и оградки, украсить место захоронения могут деревья, кусты, садовые цветы. Надо отметить, что такая же традиция и схожие представления об окультуренной флоре фиксируются и на православных кладбищах русских и удмуртов.

В татарской мусульманской традиции не принято приносить еду и питье на кладбище. Татары считают, что пища живых может быть «испорчена» умершими. Напротив, у русских и удмуртов при коллективных походах на кладбище принято приносить своим умершим своеобразное «угощенье»: выпечку, конфеты, сигареты, напитки. Для совместной трапезы у них внутри ограды часто ставят столик и лавочку.

«Стол нужен для устройства поминальной трапезы при посещении могилы, а лавочка выступает местом диалога с покойным» [3, с. 115].

У татар же обычно устанавливают только лавочку, впрочем, не всегда. Она нужна не столько для родственников, сколько для имама, который сможет присесть и произнести необходимые мольбы — прошения о душе умершего перед Аллахом.

И в татарской мусульманской культуре, и в православной традиции посещение кладбища, как правило, связано с похоронно-поминальными обрядами, с датами больших религиозных праздников. В этой связи важно соблюдать правила поведения на кладбище. Так, например, на мусульманском кладбище нельзя громко разговаривать, кричать, лучше обращаться с мольбами-прошениями к Аллаху. Местные татары просят, по возможности, «не разговаривать на русском языке, а общаться только на татарском, так как это привычнее для умерших, это не будет их огорчать» [9]. Видимо, в этой рекомендации прослеживается некоторая досада по поводу того, что на татарском кладбище в последнее время стали появляться могилы носителей двойной национальной идентичности. У татар, например, русские и удмурты ассоциируются с православной культурой, тогда как сами татары отождествляют себя с мусульманской культурой. В этом находит себя универсальный культурный код — «мы — они».

Несмотря на ряд различий, следует отметить, что в татарской мусульманской культуре, как и в православной, кладбище выступает местом своеобразного социального служения. Здесь собираются, когда необходимо решить

вопросы, связанные с благоустройством территории (ремонт ограды, уход за могилами, уборка территории от мусора). Такие вопросы решаются обычно или в частном порядке, или по инициативе религиозной общины.

На кладбище обычно выходят мужчины. Нежелательно появляться на нем без особой нужды девушкам, женщинам. Способность их к деторождению как таинству означает их метафизическую связь с миром потустороннего, что определяет отношение к ним как к людям, несущим в себе потенциал плодородия и мистическую связь с загробным миром. Женщина в традиционной культуре имеет двойственную природу, что закреплено в славянских, тюркских, финно-угорских представлениях [12]. Тем не менее у современных татар, русских, удмуртов женщины и дети могут посещать кладбище. Они приходят сюда, чтобы отдать дань уважения умершим и помочь в благоустройстве могильного холма.

Подводя итог, следует отметить, что тайна смерти конкретного человека в большинстве случаев недоступна практическому опыту и научным обоснованиям. Но для живых остается ее вещественное воплощение — мертвое тело, которое в представлении авраамических религиозных культур уже становится потенциально опасным. Сакральное всегда двойственно. Оно вселяет тревогу и страх и от него лучше держаться подальше. И в то же время сакральное уважаемо.

Отдельные элементы в похоронно-поминальной обрядности соседствующих народов можно назвать схожими. В любой культуре смерть противопоставлена жизни, что формирует двойственную ее природу в представлениях культур соседствующих этносов и выражается в двух концепциях, формирующих мировоззрение и фундирующих ритуальные сценарии — «смерть-возрождение» и «жизнь-смерть» [12].

Большинство этнических культур по природе своей диалектны. Это значит, что во времени и пространстве они представлены рядом локальных вариантов этноконфессионального синкретизма, сформировавшегося в процессе взаимодействия. При изучении современного татарского кладбища в Удмуртии это важно учитывать, поскольку татары здесь испытывали влияние финно-угорской и славянской культур, при этом сохранив присущую им конфессиональную специфику. Кроме того, существенный отпечаток на оформление современной традиции наложили советская эпоха и постсоветские реалии.

Литература и источники

1. Глазов — первая столица Вотской автономной области // Информационное агентство «УДМУРТИЯ» [Электронный ресурс]. URL: https://udmurt.media/rubrics/obshchestvo/92759-glazov_pervaya_stolitsa_votskoy_avtonomnoy_oblasti/?ysclid=lwqnhx0br9924282716 (дата обращения: 28.05.2024).

2. *Добаев И.П.* Этническое и конфессиональное в исламе... Так ли религиозно чист «истинный ислам»? // Россия и мусульманский мир. 2020. № 4 (318). С. 10—22.

3. *Добровольская В.Е.* Кладбище как место встречи живых и мертвых: правила, регулирующие взаимоотношения двух миров в традиционной культуре Центральной России // Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2013. № 1. С. 111—122.

4. *Касимов Р.Н.* Влияние русской православной культуры на отдельные элементы календарной обрядности чепецких татар // Историко-культурное наследие народов Урало-Поволжья. 2015. № 1. С. 137—141.

5. *Касимов Р.Н.* Современное татарское сельское кладбище: ритуалы и правила поведения // Историко-культурное наследие народов Урало-Поволжья. 2023. № 2 (13). С. 230—245.

6. *Касимова Д.Г.* Семейная обрядность чепецких татар (середина XIX — XX вв.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. 300 с.

7. *Левкиевская Е.Е.* Представление о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах 2003. М.: Индрик, 2004. С. 342—367.

8. Полевые материалы автора (ПМА). Экспедиция в д. Кестым Балезинского района Удмуртской Республики, 2023 г. Информант: Касимов Ильмир Харисович, 1979 г. р., татарин, имам мечети.

9. ПМА. Экспедиция в д. Кестым Балезинского района Удмуртской Республики, 2023 г. Информант: Касимова Раиса Лутфулловна, 1940 г. р., татарка, пенсионерка.

10. *Попова Е.В.* Культовые памятники и сакральные объекты бесермян: монография / науч. ред. Г.А. Никитина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011. 320 с.

11. *Татарстани Р.* О запрете возведения чего-либо над могилой, будь-то мечеть или что-либо иное // Сайт «Анти-Суфизм» [Электронный ресурс]. URL: https://antisufizm.wordpress.com/2012/03/28/могила/ (дата обращения: 17.09.2023).

12. *Трещенок Ю.М.* Двойственность представлений о потустороннем мире и природе смерти в традиционной культуре // Национальная ассоциация ученых (НАУ). 2015. № 6—2 (11). С. 158—161.

13. *Шутова Н.И.* Сакральное пространство и культовые памятники // Удмуртская мифология / под ред. В.Е. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. С. 36—53.

R.N. Kasimov

ELEMENTS' MANIFESTATIONS OF INTERCULTURAL DIALOG AT THE TATAR MUSLIM CEMETERY

Abstract. Some elements of cultural borrowings (Orthodox, Tatar Muslim and Soviet) in the Tatar cemetery of Kestym village, Balezinsky district, Udmurtia have been considered. It is concluded that long-term intercultural dialog contributing to the formation of a certain tradition of the Tatar cemetery where metaphysical links between the world of the living and the world of the dead, peculiar not only to Muslim culture, but also to Orthodox and even Soviet atheistic culture have been formalized and consolidated in a special way. The peculiarity for the Russians and the Udmurts is that these metaphysical links are conditioned by Orthodoxy and the Tatars consider metaphysical links by Islam.

Keywords: Tatar Muslim cemetery, funeral and memorial rites of the Tatars, Islam in Udmurtia, religious syncretism, intercultural dialog.

УДК 811.512.1’373.6

М.В. Головизнин

«СЫН ЧУВАШСКОГО СВЯЩЕННИКА»: ГИПОТЕЗА ТЮРКСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ ФАМИЛИИ ПРЕДКОВ ПИСАТЕЛЯ ВАРЛАМА ШАЛАМОВА

Аннотация. Писатель В.Т. Шаламов назван «сыном чувашского священника» в статье, вышедшей в 1982 г. Возможно, источником стала поэтическая этимология чувашского поэта Г. Айги, встречавшегося с Шаламовым. Мы рассматриваем эту и другие этимологии фамилии писателя: тюркскую, предложенную Н.А. Баскаковым, и финно-поморскую, которая представляется вероятной.

Ключевые слова: Варлам Шаламов, поэтическая этимология, Геннадий Айги, Шалимов, Шалимъярви.

В автобиографической повести «Четвертая Вологда» Варлам Тихонович Шаламов (1907—1982), русский советский писатель, поэт и драматург, говорит о своей фамилии следующее: «...фамилия наша <...> в звуковом своем содержании стоит между шалостью, озорством и шаманизмом, пророчеством» [11, с. 48]. В этом постулате можно найти научную составляющую, но отнюдь не историко-этнографическую, а ту, которая имеет отношение к языку стиха. Шаламов в последние десятилетия жизни шел к созданию теории поэзии как всеобщего языка, и его занимали феномены звуковых повторов, основанных на гармонии гласных и согласных звуков. Он писал: «Нетрудно видеть, что величина и форма любого слова зависит от гласных букв. Окраска же, <...> слов зависит от букв согласных» [12, с. 47—48]. Статья писателя на эту тему была опубликована в 1976 г. в междисциплинарном, как принято говорить сейчас, журнале «Семиотика и информатика». Что же касается генеалогии своих предков (которой Шаламов никогда серьезно не занимался), в той же «Четвертой Вологде» есть сентенция, вызвавшая удивления шаламововедов: «Отец мой родом из самой темной лесной усть-сысольской глуши, из потомственной священнической семьи, предки которой еще недавно были зырянскими шаманами несколько поколений, из шаманского рода, незаметно и естественно сменившего бубен на кадило» [11, с. 48]. Дело не в том, что более достоверные сведения о лальско-великоустюгской династии священников Шаламовых нашли отражение в архивных документах, а в отсутствии у коми-зырян шаманов с бубнами в историческом прошлом*. Новая толика удивления была внесена в биографию предков Шаламова после появления в зарубежном журнале «Вестник Русского Христианского Движения» № 3 за 1982 г. статьи-некролога Льва Корнева «Геологическая тайна», где Шаламов был назван «сыном чувашского священника», проведшим юность в Вологде — городе ссыльных [7, с. 169]. Эта фраза, представленная в статье как констатация факта без комментариев или ссылок, требует объяснения. Ни творчество писателя, ни известные доселе биографические сведения не подтверждают чувашского происхождения рода Шаламовых — уроженцев

* Причины мифологизации В.Т. Шаламовым биографии своих предков подробно разобраны нами ранее [4, с. 216—240].

Русского Севера. В продолжение надо сказать, что и авторство статьи в Вестнике РХД № 3 за 1982 г. нельзя считать точно установленным. Есть мнение, что за псевдонимом Лев Корнев* следует видеть советского литературоведа и поэта Льва Адольфовича Озерова, действительно выступавшего под таким псевдонимом**. Озеров встречался с Шаламовым, оставил о нем записи мемуарного характера и посвятил ему стихи. Скудность источников и неполнота сведений на данную тему связана с историей советского «самиздата» и «тамиздата» 1960—1980-х гг., в которой до сих пор много белых пятен. Возвратимся к версии об отце Шаламова — «чувашском священнике». Единственное реальное объяснение этой фразы может быть основано на предположениях Геннадия Николаевича Айги (Лисина) — чувашского поэта-билингва, писавшего стихи и на русском, и на родном языках. Статья Г. Айги «Один вечер с Шаламовым» была опубликована в том же самом номере «Вестника РХД», что и статья Льва Корнева (Озерова), и это, на наш взгляд, не является случайностью. И Геннадий Айги, и Лев Озеров были поэтическими единомышленниками, развивая направление русского моностиха. Оба они участвовали в поэтической реабилитации репрессированного поэта Георгия Оболдуева. Что касается «тамиздатовских» публикаций Г. Айги, В. Шаламова и других советских писателей, то они часто зарождались (и переправлялись за рубеж) в рамках неформального историко-литературного кружка, встречи которого проходили на квартире советского ученого И.Д. Рожанского и его супруги Н.В. Кинд. Среди участников этого кружка можно назвать Н.Я. Мандельштам, Генриха Бёлля, Корнея Чуковского, Пабло Неруду, Александра Солженицына и др.*** Именно там Г. Айги услышал в 1967 г. чтение стихов и прозы В. Шаламова, познакомился с ним лично, и между ними завязалась дискуссия о поэзии. Предположение Айги могло быть связано с «поэтической этимологией» — игрой гласных и согласных звуков в фамилии Шаламов, о которой мы писали выше, но только в чувашской версии, поскольку эта фамилия созвучна частотному чувашскому слову *шӑллӑм* «(мой) младший брат». В словаре Н.И. Ашмарина указана диалектная форма этого слова *шӑлӑм* без удвоения буквы «л» [2, с. 287]. Выдвигая предположение о поэтической ассоциации «чувашского происхождения» рода Шаламовых со словом *шӑллӑм*, мы вынуждены оговориться, что прямые свидетельства ее в виде поэтических экспериментов Айги на русском или чувашском языках нами пока не обнаружены. (Не все архивы Г.Н. Айги, особенно находящиеся за рубежом, прошли к настоящему времени должную обработку [6, с. 168—169].) В связи с этим автор будет благодарен тем исследователям, которые смогут подтвердить или опровергнуть данную версию. Вместе с тем есть немало косвенных данных на этот счет. Г. Айги был

* О том, что Лев Корнев был человеком, знавшим близкий круг Шаламова и его самого, говорит упоминание о правильном диагнозе болезни В.Т. Шаламова «хорея Гентингтона», поставленным писателю в 1979 г., о чем знали только близкие люди. До последнего времени в окололитературных кругах циркулировало мнение, что Шаламов страдал «болезнью Меньера». Подробнее об этом см. [5, с. 598—625].

** Подробнее об этом см. [8, с. 85].

*** Подробнее о деятельности литературного кружка Рожанского-Кинд см. [Электронный ресурс]. URL: http://www.famhist.ru/famhist/kind/00015837.htm (дата обращения: 20.05.2024).

единственным писателем-чувашом в окружении Шаламова, кто мог бы выдвинуть чувашскую версию его фамилии, подхваченную коллегами по перу*. Из статьи Г. Айги «Один вечер с Шаламовым» видно, что автор — 33-летний литератор — объявлял себя поэтическим единомышленником и учеником Шаламова, чьи поиски литературной формы (восходящие к 1920 гг.) были созвучны поискам самого Айги**. Айги был одним из первых поэтов, уже в 1960-е гг. посвятившим Шаламову несколько стихов, и считал, что находился «под огромным влиянием» его творчества около пятнадцати лет [1, с. 161]. Хотя личная встреча Г.Н. Айги и В.Т. Шаламова была единственной, их общение и обмен литературными текстами продолжались при посредничестве друзей. В библиотеке Г. Айги сохранился сборник стихов Шаламова «Дорога и судьба» с автографом, указывающим на их поэтические дискуссии: «Поэту Геннадию Лисину с глубокой симпатией. Я не верю в свободный стих, но в поэзию верю». По утверждению Айги, Шаламов откликнулся на посвященное ему стихотворение: «Это стихотворение — лучшее, написанное обо мне, единственное, верно соответствующее мне и моему творчеству»*** [1, с. 160—161]. В ранних произведениях Айги, созданных в период его знакомства с Шаламовым, есть стихотворение «Домик поэта в Вологде», посвященное Константину Батюшкову — земляку Шаламова, которого последний очень ценил.

Если обратиться к научной этимологии фамилии Шаламов, то внимания заслуживает монография известного ученого-тюрколога Н.А. Баскакова «Русские фамилии тюркского происхождения». В ней автор представляет фамилию «Шаламов» как вариант фамилии «Шалимов» и выводит ее происхождение либо от имени Шах-Али (Шахалимов — Шалимов, как было в гербовнике 1741 г.), либо от тюркского слова *shalym* — «горсть», соответственно *shalymly* — «крепкий, сильный» [3, с. 137]. Как показали исследования вологодского краеведа Д.А. Пшеницына****, в XVII в. предки писателя, жившие в Сольвычегодском уезде — на тогдашнем крайнем северо-востоке Вологодчины, —

---

* Как свидетельствуют воспоминания Айги, он живо интересовался прозаическими экспериментами Шаламова, в «новой прозе» которого действительность соседствовала с легендой как со своеобразной «второй реальностью» и перетекала в нее. Шаламов нередко помещал героев своих рассказов — реальных личностей — в вымышленные ситуации. На наш взгляд, вымышленная биография предков — священников-шаманов в «Четвертой Вологде» была в дискурсе «новой прозы». Мы можем предположить, что тезис о Шаламове — «сыне чувашского священника» (если будут найдены прямые тому свидетельства) — мог быть подражанием шаламовской «новой прозе».

** В отношении широты спектра поэтических поисков Г. Айги позволим себе субъективное мнение. Если в его русскоязычных стихах значимо представлен моностих, белый стих и авангардизм, то в поэзии на родном языке видна традиционная рифма, размер и свойственная чувашскому языку гармония гласных.

*** И.П. Сиротинская, друг В.Т. Шаламова, контактировавшая с Г. Айги, в своих воспоминаниях «Мой друг Варлам Шаламов» в разделе «Нет мемуаров, есть мемуаристы» [10, с. 151] не подтверждает данное высказывание Г. Айги, утверждая, что В.Т. Шаламов не интересовался его стихами. Следует, правда, заметить, что на поздние воспоминания как самого Шаламова, так и его биографов повлиял отход писателя от «самиздата» и «тамиздата», завершившийся его полным разрывом с советским диссидентством в начале 1970-х гг. и прекращением личных отношений со вчерашними коллегами по перу из кружка Рожанского—Кинд, что не могло не отразиться на мемуарных записях его самого и близких к нему людей.

**** Данные пока не опубликованы. На их основе готовится совместная публикация автора настоящего сообщения в соавторстве с Д.А. Пшеницыным (Прим. автора).

действительно носили фамилию Шалимовы, а самый ранний установленный по писцовым книгам предок XVI в. именовался Никоном Шалимовым, что формально подтверждает версию Н.А. Баскакова. Старинное село Шалимово, известное еще в XIV столетии, до сих пор существует в Вилегодском районе Архангельской области. В то же время в Сольвычегодском уезде в XVI—XVII вв. тюркско-татарское население если и имело место, то, очевидно, не преобладало. В этой связи мы рассмотрели и другие версии этимологии фамилии Шаламов/Шалимов. Так, исследователь топонимики Пензенского края М.С. Полубояров возводит топонимы типа «Шелим-бор» к чувашскому личному имени Шалим, бытовавшему «в период существования Волжской Болгарии» [9, с. 208]. К сожалению, автор не дает ссылки на источники, а наше обращение к словарям чувашских имен М.Р. Федотова (1997), М.Р. Алмантая (2021), а также к словарю Н.И. Ашмарина не позволяет подтвердить версию М.С. Полубоярова. В то же время топонимы, содержащие корень «шалим», действительно очень распространены в Европейской части России, в северных и северо-западных регионах, где наше внимание привлекли гидронимы — реки Шалим в Кировской области и Шалимъярви в Карелии, также остров Шалим близ северного побережья Кольского полуострова. Наиболее вероятная этимология этих топонимов — финно-угорская. Бесспорно, карельский гидроним Шалимъярви находит параллели в названии озера Сальмаярви в Финляндии (*сальма* — фин. «пролив», что перекликается с саамским словом *чуэллем* с той же этимологией, откуда, вероятно, происходят названия таких северных топонимов, как «Чалмозеро», «Челмужи» и остров Шалим в Баренцевом море). С учетом существования финской фамилии «Сальмонен», корни происхождения Шалимовых/Шаламовых Сольвычегодского уезда России следует искать среди поморского населения этого края. Чувашская же версия фамилии Шаламов (как и «шаманско-коми-зырянская», выдвинутая самим писателем) по-видимому, останется в рамках поэтической этимологии.

Литература

1. *Айги Г.* Один вечер с Шаламовым // Вестник Русского Христианского Движения. № 137 (III—1982) / отв. ред. Н.А. Струве. Париж; Нью-Йорк; М., 1982. С. 157—161.

2. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка: в 17 т. Т. 17. Чебоксары: Руссика, 2000. 440 с.

3. *Баскаков Н.А.* Русские фамилии тюркского происхождения. М.: Наука; Глав. ред. вост. лит-ры, 1979. 279 с.

4. *Головизнин М.В.* «Зырянский шаманизм» писателя Варлама Шаламова в ракурсе этнолитературоведения // Три века российской этнографии. Страницы истории. Серия: Из истории российской этнографии, этнологии и антропологии / ред. А.А. Сирина, сост. М.М. Керимова. М.: Вост. лит., 2020. Вып. 2. С. 216—240.

5. *Головизнин М.В.* Чем болел Шаламов. Попытка реконструкции «Anamnesis morbi» // Шаламовский сборник / сост. и ред. В.В. Есипов. Вологда; Новосибирск: Commonplace, 2017. Вып. 5. С. 598—625.

6. *Житенев А.А.* Стихотворение «Степень отстойки» Г. Айги: от черновиков к окончательному тексту // Новый филологический вестник. 2017. № 4 (43). С. 166—178.

7. *Корнев Л.* Геологическая тайна // Вестник Русского Христианского Движения. № 137 (III—1982) / отв. ред. Н.А. Струве. Париж; Нью-Йорк; М., 1982. С. 168—178.

8. *Нич Д.* Конспект послелагерной биографии Варлама Шаламова. Библиография: тамиздат, 1966—1988. 138 с. [Электронный ресурс]. URL: https://imwerden.de/pdf/nich_konspekt_poslelagernoi_biografii_shalamova_2020_txt.pdf (дата обращения: 20.05.2024).

9. *Полубояров М.С.* Древности Пензенского края в зеркале топонимики. М.: ФОН, 2010. 224 с.
10. *Сиротинская И.П.* Мой друг Варлам Шаламов. М.: Аллана, 2006. 199 с.
11. *Шаламов В.Т.* Собрание сочинений: в 6 т. М.: ТЕРРА-Кн. клуб, 2005. Т. IV. 637 с.
12. *Шаламов В.Т.* Собрание сочинений: в 6 т. М.: ТЕРРА-Кн. клуб, 2005. Т. V. 382 с.

M.V. Goloviznin

«SON OF A CHUVASH PRIEST»: THE HYPOTHESIS OF TURKIC ETYMOLOGY OF THE SURNAME OF WRITER VARLAM SHALAMOV'S ANCESTORS

Abstract. The writer V.T. Shalamov is called 'the son of a Chuvash priest' in an article published in 1982. Perhaps the source was the poetic etymology of the Chuvash poet G. Aigi having met with Shalamov. We consider this and other etymologies of the writer's surname: Turkic, proposed by N.A. Baskakov and Finno-Pomorian seems to be probable.

Keywords: Varlam Shalamov, poetic etymology, Gennady Aigi, Shalimov, Shalimyarvi.

УДК 811.161.1:811.512.1

А.В. Махмуд

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ С ЧИСЛОВЫМ КОМПОНЕНТОМ В РУССКОМ И ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ

Аннотация. Цель данной статьи — определить общие характеристики и национально-культурные особенности фразеологизмов с числовым компонентом в национально-языковом ландшафте мира в тюркских (азербайджанский и турецкий) и русском языках. Фразеологические единицы с числовым компонентом составляют значительную часть словарного запаса языка, и частотность этих единиц высока. Роль числового компонента в смысловой нагрузке фразеологизма состоит в том, что он является ее основным носителем. И это заставило нас обратить особое внимание на выражения подобного рода.

Ключевые слова: фразеологизм, числа, семантика, тюркские языки, русский язык.

Система счисления не только является древнейшей и уникальной системой в языках, но и имеет важное значение при отражении объективной реальности. В словарях разных языков, конечно, разницы в значении цифр нет. Но эти различия проявляются при переносном употреблении чисел. Они обусловлены географическими, политическими, культурными и другими особенностями.

Числа и выраженное ими содержание занимают важное место в жизни, мышлении и языке народа. Образная семантика чисел проявляется у разных народов по-разному. Не только языковое различие, но и образ мышления, система культуры и традиций привели к различному восприятию и использованию чисел у разных народов. «Во фразеологических единицах они (числа. — *А.М.*) обретают новое переосмысленное лексическое значение, подчас выполняя переносную функцию и обладая яркой стилистической окраской, эмоциональностью и неповторимой образностью» [2, с. 147].

Фразеологические единицы — это семантически закрепленные в речи словосочетания. Фразеологические единицы языка имеют свои особенности, систему и определенные структурно-семантические свойства. Сравнительное изучение фразеологических единиц с числовым компонентом в разных языках дает возможность сопоставить эти языки в их лингвистическом многообразии. Сопоставление лингвокультурологических особенностей фразеологизмов с числовым компонентом в русском и тюркских языках дает возможность выявить их сходства и национальные особенности.

Можно заметить, что фразеологизмы с числовым компонентом в тюркских (азербайджанском и турецком) и русском языках выражают полностью или частично сходное значение, то есть перекрываются и эквивалентны друг другу. В ряде случаев фразеологизмы с числовым компонентом имеют в сравниваемых нами языках различные значения. Также часто можно наблюдать, что фразеологизмы с числовым компонентом в азербайджанском, турецком и русском языках не переводятся при помощи числового компонента. Иногда смысл, а иногда и форма здесь не совпадают. Причиной этого является различие символики чисел и своеобразие образности в культуре этих народов.

Образность языка наиболее четко и устойчиво проявляется во фразеологии. Поскольку фразеология менее подвержена изменениям в языке, здесь

лучше сохраняются понятия, связанные с мышлением, историей, культурой и опытом народа, элементы образного строя языка, устаревшие слова, архаичные формы. По этой причине изучение фразеологизмов в лингвокультурологии дает нам бесценный материал. На примерах мы также видим, что фразеологизмы находят свое отражение преимущественно в поговорках и пословицах, содержащих исторический, культурный и эмоциональный опыт народа. Большая часть фразеологизмов включает исторические факты, различные стороны жизни людей, их образ мышления, верования и обычаи. Все это обнаруживает тесную связь фразеологизмов с языковым мировоззрением, менталитетом и стереотипами народа. Чем теснее язык связан с жизнью народа, его самобытностью, национальными особенностями, мировоззрением, тем больше в нем удельный вес фразеологии. Язык не только выражает культуру народа, но и обеспечивает ее сохранение и передачу. По этой причине образ мышления, индивидуальность, исторические факты и опыт каждого народа отражаются в его языке. Когда мы сравниваем языки, наряду со степенью их генетического родства и типологической близости, выявляются их исторические, географические, политические, экономические, культурные и др. параллели. Поэтому не случайно мы выбрали для сравнения тюркские (азербайджанский, турецкий) и русский языки. Русский язык также оказал определенное влияние на тюркские языки по историческим и политическим причинам. В связи с этим мы полагаем, что сравнение фразеологизмов с числовым компонентом в этих трех языках позволит выявить интересные факты.

Фразеологизмы с числовым компонентом отражают своеобразную национальную картину мира в сопоставляемых языках. Интерпретация окружающего мира человеком обнаруживает себя в культуре и в языке. Фразеологизмы с числовым компонентом, выражающие сходное значение в сопоставляемых языках, в большей степени связаны с предметами и событиями, имеющими универсальное содержание, возникают в одинаковых для всех ситуациях и относятся к ним. Иногда эти фразеологизмы могут быть созданы путем перевода с одного языка на другой, поэтому необходимо изучить их этимологию. Также в этих языках идентичны фразеологизмы с компонентами числа, происходящие из одного источника. Они отличаются друг от друга по структуре и коннотациям, то есть могут иметь либо положительную, либо отрицательную коннотации.

Одним из наиболее распространенных числительных во фразеологизмах является «один». Причиной этого является его место и значение в языковом мировоззрении народа.

При переводе фразеологизмов с числовым компонентом, имеющих схожее значение, мы видим, что они демонстрируют разную образность. «Как две капли воды» — *bir almanın iki yarısı* (вторая половина одного яблока); «убить двух зайцев (одним выстрелом)» — *bir güllə ilə iki quş vurmaq* (азерб.) (убить одним выстрелом двух птиц), *bir ateşle iki kuş vurmak* (тур.) (убить одним выстрелом двух птиц).

«В целом сопоставительное структурно-типологическое исследование фразеологизмов с числовым компонентом свидетельствует о том, что у большинства фразеологизмов с компонентом “два”/“ике” совпадают значения, хотя сами они могут отличаться на лексическом и грамматическом уровнях, а также образностью. Вместе с тем в указанных фразеопарадигмах, безусловно,

есть фразеологизмы, характеризующиеся своеобразием значения, что может быть обусловлено самобытностью культуры разных народов, специфическими чертами национального менталитета» [3, с. 64].

В сопоставляемых языках во фразеологизмах с числовым компонентом этот компонент может совпадать, так как в большинстве случаев сохраняется косвенное указание на количество. Но этот факт не исключает выявление и национально-своеобразных особенностей народа в его картине мира.

«Наибольшую активность в образовании фразеологических единиц проявляют числа 1, 2, 4, 7, 40, которые в составе фразеологических единиц теряют значение количества, счета, порядка и приобретают символический смысл, выражают национальные особенности миропонимания, мировидения народа» [1, с. 76]. Хотя во фразеологизмах с числовым компонентом этот компонент отрывается от своего конкретного значения, в большинстве случаев все же косвенное указание на количество сохраняется.

Фразеологизмы с числовым компонентом в сопоставляемых языках выступают как единое целое. И хотя в них имеется косвенное указание на количество, каждый фразеологизм имеет собственное семантическое значение.

Например:

— «одна кожа да кости», «одни кости» — о крайне худом, изможденном человеке; *bir dəri, bir sümük olmaq* (азерб.), *bir deri bir kemik olmak* (тур.) в том же значении;

— «стоять одной ногой в могиле» — быть близким к смерти; *bir ayağı burda, bir ayağı görda* (азерб.) (одна нога здесь, другая в могиле);

— «знать кого-либо (что-либо) как свои пять пальцев»; *beş barmağı kimi bilmək* (азерб.) в том же значении. В хакасском языке ***пис*** *салаа чіли [пілерге]* «очень хорошо, досконально, основательно [знать]» (букв. «как пять пальцев [знать]») [4, с. 184].

Анализ фразеологизмов с числовым компонентом показывает не только то, как эти единицы используются в азербайджанском, турецком и русском языках. Этот анализ также дает возможность сравнить образ мышления, культуру и языковое мировоззрение каждого народа. Потому что образ мышления людей, их уникальность, исторические факты и опыт по-разному отражаются в их языке. Фразеологизмы с числовым компонентом связаны с мышлением, жизненным укладом народа, его историей, традициями, обычаями, преданиями, поверьями, природными и бытовыми реалиями.

Сопоставление и анализ фразеологизмов с числовым компонентом в лингвокультурном аспекте важны с точки зрения выявления общности и различий фразеологического ландшафта во всех трех языках, национально-культурной специфики, отражения взаимосвязи между семантикой фразеологизмов в этих языках.

Благодаря тому, что фразеологизмы долго сохраняют свою форму и семантику, в их составе остаются устаревшие слова. В некоторых фразеологизмах с числовым компонентом есть названия частей тела человека, мер длины и расстояния, предметов быта, не сохранившие значение в современном языке и вышедшие из употребления. Например: «семь верст до небес» — *göyün yeddinci qatı* (азерб.) (седьмой слой неба); «мерить на один аршин (одним аршином)» — *hamını bir (öz) arşın ilə ölçmək* (азерб.) (всех мерить одним (своим) аршином).

Структурно-типологический анализ фразеологической образности сопоставляемых языков позволяет соотнести картины мира данных народов. При сравнении с тюркскими фразеологизмами с числовым компонентом обнаруживается, что русский язык включает в свой состав целый ряд фразеологизмов, имеющих очень близкие образные параллели. В определенной степени это может значить, что какая-то часть картины мира этих народов совпадает в силу того, что они в своей истории имели некоторую общность. И это привело к одинаковому, схожему образному видению мира.

Фразеологизмы с числовым компонентом могут иметь общий прототип, так как в них иногда встречаются древние латинские и греческие корни. Поэтому этимологические исследования фразеологизмов с числовым компонентом важны для выявления степени их семантической, образной близости.

Схожесть фразеологизмов с числовым компонентом можно объяснить универсальностью человеческой логики и природы, общностью тематики семантических полей. Кроме того, в семантике фразеологизмов с числовым компонентом закрепляются общечеловеческие культурные коннотации, на основе которых формируется фразеологический образ.

Литература

1. *Муратова Р.Т.* Нумерологические фразеологические единицы в тюркских языках (лингвокультурологический аспект) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2015. Вып. 1 (152). С. 71—77.

2. *Муратова Р.Т.* Символика чисел в языке и культуре башкир: монография. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. 180 с.

3. *Сагитова А.Г., Ибрагимова Э.Р.* О компонентных фразеопарадигмах с числительными «Два/Ике» в русском и татарском языках // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2013. № 4. С. 61—64.

4. *Чугунекова А.Н., Гусейнова А.В., Покоякова К.А.* Фразеологизмы с компонентами-числительными в составе фразеологических единиц хакасского языка (в сопоставлении с русским языком) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2019. № 11. С. 180—185.

A.V. Makhmud

LINGUOCULTURAL ANALYSIS OF PHRASEOLOGICAL UNITS WITH NUMERICAL COMPONENT IN RUSSIAN AND TURKIC LANGUAGES

Abstract. The purpose of this article is to determine the general characteristics and national-cultural features of phraseological units with numerical component in the national-linguistic landscape of the world in the Turkic (Azerbaijani and Turkish) and Russian languages. Phraseological units with numerical component comprise a significant part of the language vocabulary and the frequency of these units is enormous. The role of the numerical component in the semantic load of a phraseological unit is that it is its main carrier. And this fact made us pay special attention to expressions of this kind.

Keywords: phraseologism, numbers, semantics, the Turkic languages, the Russian language.

УДК 008.81

А.Б. Салкынбай, А.Х. Асенова

СЕМАНТИЗАЦИЯ ОДНООСНОВНЫХ ТЮРКСКИХ КОРНЕЙ (НА ОСНОВЕ КАЗАХСКОГО И НОГАЙСКОГО ЯЗЫКОВ)

Аннотация. В данной статье исследованы семантические характеристики одноосновных тюркских корней в казахском и ногайском языках кыпчакской ветви тюркских языков. Одноосновные корни *ау*, *ар* и *ат*, проанализированные ученым А. Кайдаром, были рассмотрены для указанных языков. Выдвигается идея наличия культурной связи между тюркскими языками через семантизацию одноосновных корней в казахском и ногайском языках. В результате семантического анализа было установлено, что одноосновные корни в казахском и ногайском языках претерпели определенные изменения в ходе исторического развития. Эти изменения происходили под влиянием различных экстралингвистических факторов.

Ключевые слова: тюркские языки, казахский язык, ногайский язык, сравнительно-исторический метод, лексико-семантический подход, тюркские корни.

В современных лингвистических исследованиях преимущественно используется антропоцентрический подход. И все чаще наблюдается тенденция к приоритету значения над формой, что приводит к всестороннему изучению исторической и культурной семантики лексических единиц в языках. Изучение значений слов не только способствует лучшему пониманию идентичности нации, но и ее истории.

Семантика — отрасль лингвистики, которая изучает значения слов в языке как с синхронической, так и с диахронической точек зрения. Исторический анализ семантической эволюции слов имеет большое значение для современной лингвистики. Семантика, наряду с сопоставительной лингвистикой, представляет собой важнейшую область в лингвистике, требующую дальнейших исследований и изучения.

Выявление семантической природы тюркских языков на основе общих тюркских корней в казахском и ногайском языках определяет актуальность нашей исследовательской работы.

Ученый М. Томанов в своей работе «Сравнительная грамматика тюркских языков» выделяет три основные лексические характеристики, отличающие тюркские языки друг от друга: «а) исконная лексика относится к конкретным понятиям, а интеллектуальная — к абстрактным и культурным; б) исконная лексика преимущественно односложная, иногда доходит до двухсложных слов; в) имеются сингармонические параллели по значению; г) имеются следы синкретизма (корни и основы)» [12, с. 9].

Следовательно, при лексикологическом анализе тюркских языков целесообразно сосредоточиться на моносложных корнях, которые считаются частью исконной лексики.

В качестве объекта исследования мы выбрали одноосновные корни *ау*, *ар* и *ат* из монографии ученого А. Кайдара «Структура односложных корней и основ в казахском языке» [3]. Был проведен анализ семантических характеристик этих корней в казахском и ногайском языках.

Согласно классификации тюркских языков, казахский и ногайский языки относятся к кыпчакско-ногайской группе западно-хуннской ветви и очень близки друг к другу. Однако мы наблюдаем, что значения некоторых обще-

тюркских корней претерпели изменения под влиянием различных экстралингвистических факторов и процессов семантического сужения и расширения.

Среди тюркских языков ногайский представляет собой особенно важный объект для научного исследования. Тюркская основа этого языка сохранилась, а сфера его применения широка. Его лексика, грамматический строй и звуковая система имеют сходство с казахским языком. Изучение общих черт этих двух языков открывает путь к более глубокому пониманию языковой структуры.

Семантические изменения играют ключевую роль в развитии языков и обогащении их словарного запаса. Следовательно, явление семантизации имеет огромное значение в формировании словарного запаса любого языка.

В то время как в многочисленных научных работах казахский язык сравнивается с русским или английским, сравнительно-исторические исследования тюркских языков практически отсутствуют. Научная значимость нашей статьи заключается в сравнительно-историческом подходе.

Для анализа семантических особенностей казахского и ногайского языков в процессе исследования были привлечены «Ногайско-русский словарь» под редакцией Н. Баскакова [6] и «Этимологический словарь тюркских языков» Э. Севортяна [9], «Древнетюркский словарь» [1], «Структура односложных корней и основ в казахском языке» А. Кайдара [3], «Сравнительная грамматика тюркских языков» М. Томанова [12], «Семантика казахского языка» М. Оразова [7], «Этимологические основы развития словарного состава казахского языка» Б. Сагындыкулы [8], «Краткий этимологический словарь казахского языка» [4], «Словообразовательный словарь казахского языка» А. Салкынбая [10], «Толковый словарь казахского языка» [11], фразеологические словари ногайского языка [13].

В процессе семантического анализа мы применяли методы сбора и сортировки материала, лексико-семантического анализа, комплексного исследования.

Общеизвестно, что слово — это сочетание звука и значения. Чтобы провести лингвистический анализ слова, необходимо определить его семантическую природу. В языкознании существует множество определений значения слова.

Ученый М. Оразов в своей работе «Семантика казахского языка» утверждает, «что значение слова — это категория, принадлежащая лингвистике, поэтому его всесторонний анализ относится к области языкознания. Значение слова включает в себя все семантические элементы, которые отличают и индивидуализируют конкретную вещь или понятие как в целом, так и в сравнении с другими вещами» [7, с. 29].

Анализ семантической структуры слов требует тщательности. Один корень может дать представление об историческом и современном состоянии лексического состава тюркских языков. Чтобы изучить общие корни с семантической точки зрения, необходимо сначала сравнить сходные тюркские языки. «Для сравнения выявляются денотативные и коннотативные признаки, т. е. архисемы слов в их первоначальных значениях. Определяется, какие из этих архисем служат субстантивными, формальными связующими признаками, а какие — дифференцирующими, разграничивающими признаками для слов в более поздних значениях. Затем доказывается, что они взаимосвязаны и родственны» [2, с. 11].

Среди тюркских языков казахский и ногайский были выбраны в силу их близкого языкового родства. Ногайский язык, являясь частью кыпчакской ветви, в настоящее время переживает сокращение числа носителей. Сегодня сохранение и дальнейшее развитие языка среди носителей ногайского языка становится все более сложным. Пользователи ногайского языка есть в Дагестане, Астраханской области, Краснодарском и Ставропольском краях и в Чеченской Республике Российской Федерации. Кроме того, язык распространен в нашей стране и в Турции. В ногайском языке существует три основных диалекта:

1) белый ногайский диалект (западный ногайский);

2) черный ногайский диалект (восточный ногай);

3) центральный ногайский диалект.

В словарном составе много заимствований из арабского и персидского языков. Письменность изначально была арабской, затем был совершен переход на латиницу, а в настоящее время используется кириллица.

В нашем исследовании мы выявили семантические характеристики общих корней в казахском и ногайском языках с помощью семантического анализа. Для достижения этой цели мы сосредоточились на моносложных корнях *ау*, *ар* и *ат*, описанных в работе А. Кайдара «Структура односложных корней и основ в казахском языке». В работе ученого приводится восемь различных значений слова *ау*: «Ау — 1) охота, капкан; 2) промежность (в брюках); 3) перекатываться, переезжать; 4) ау+ыр — болеть; 5) ответ, обращение; 6) ау+дан — плоская местность, район; 7) азын-аулақ — маленький, незначительный; 8) аул л — порт, жилище» [3, с. 173]. Здесь первые три значения являются первичными основными лексическими значениями, а последующие — новыми значениями, образованными после добавления форм наречий.

В «Толковом словаре казахского языка» слово *ау* имеет четыре различных значения: «Ау — 1) большая фильтровая сеть для ловли рыбы; 2) часть тела человека, где ноги соединяются вверху, или часть брюк, закрывающая эту область; 3) опрокидывание, смещение груза на одну сторону транспортного средства; 4) ответ звонящему» [11, с. 70]. То есть в словаре появилось определение нового, четвертого значения.

В «Ногайско-русском словаре» под редакцией Н. Баскакова: «*Ав* 1. Охота, *авга шигув* — идти на охоту; 2. Ставить рыболовные сети; 3. Промежность брюк; 4. Междометие, выражающее удивление, сомнение; 5. Междометие. Гавгав (подражание лаю собак)» [6, с. 20]. Как видим, в ногайском языке слово *ау*, обозначающее действие, не имеет значения движения.

В «Древнетюркском словаре» приводятся следующие значения слова *ау*: «1. *Ав* — охота; *ав ав авла*; 2. *Давлат ави* — эти слова послужат вам счастьем. “А?” — повторный вопрос о неуслышанном» [1, с. 68]. Мы выяснили, что в некоторых тюркских языках оно также используется по отношению к охоте, богатству и радости.

При семантическом анализе целесообразно учитывать происхождение и этимологию каждого слова. В «Кратком этимологическом словаре казахского языка» определение слова *ау* представлено следующим образом: «*Ау*. Это слово встречается в письменных вариантах древних тюрко-монгольских языков как *аб*, употребляется в значении “охота”. В южных диалектах казахского

языка *ау* означает охоту. Фразы *аң аулау* и *аңға шығу* являются синонимами. Использование *ау* для обозначения рыболовной сети в современном казахском языке следует связывать с этими словами *аб/ав*» [4, с. 45]. Таким образом, первоначальной формой было *аб/ав*, на что указывают исторические документы.

Ученый Б. Сагындыкулы в своей работе «Этимологические основы развития лексики казахского языка» рассматривает односложное слово *ау*. Он утверждает, что в казахском языке создается омонимический ряд, состоящий из четырех слов: существительного, глагола, наречия и междометия. Среди них форма существительного встречается в древнетюркских письменных памятниках. В орхоно-енисейских памятниках существительное имеет форму *аб*, в словаре Махмуда Кашгари — *ав*, в «Кисас-уль-анбийя» — *аф*: указано «ф-б-в-у» [8, с. 217].

В результате проведенного исследования выяснилось, что монослоговое слово *ау* широко используется как в казахском, так и в ногайском языках. Этот корень, известный по древнетюркским памятникам, сохранил свое первоначальное значение. В обоих языках он выступает в качестве основы существительного и междометия. В частности, в форме существительного он обозначает часть штанов (*шалбардың ауы*), инструменты, необходимые для охоты (*аңшылыққа қажетті құрал*), а также ответ на зов (*шақырғанға берілетін жауап*). Однако глаголы *ауып кету*, *көшу* (отойти, переехать) используются только в казахском языке.

Одним из односложных корней, рассмотренных А. Кайдаром, является *ар*. В вышеупомянутой работе ученого приводится 11 различных значений слова *ар*: 1) *ар жақта* — по ту сторону; 2) *ара* — между, посередине; 3) *ары*, *ару* — очищать, чистейший; 4) *ары* — худеть; 5) *ары* — уставать; 6) честь, совесть; 7) *арлан* — плотоядное животное мужского пола, *ар* — мужчина, самец; 8) что-то торчащее, неловкое; 9) *арна* — посвящать, обращаться; 10) раскопать, размыть, отрезать полосу; 11) *ар ете түсу* — реветь, внезапно расти [3, с. 171].

В «Толковом словаре казахского языка» слово *ар* описывается только с двумя значениями: «*Ар* — 1) нравственная добродетель; 2) *ар жақ* — другая сторона, продолжение чего-либо» [11, с. 52].

Профессор А. Салкынбай выделил 19 производных корней слова *ар* в казахском языке, образованных синтетическим способом, и 12 производных типов, образованных аналитическим способом. Например: *арла, арлан, арлылық, арсыз, арсыну, ар көру, ар тұту, арынан аттау, арын аяққа баспау, арын сақтау, арын сату, арын төгу, ары таза, ар-иман, ар-инабат* и т. д. [10, с. 61].

В «Древнетюркском словаре» можно увидеть и другие значения слова *ар*: 1) красный, коричневый, бурый; 2) *Ar böri* — гиена; 3) обманывать, лгать, соблазнять; 4) уставать, изнемогать; 5) разделять [1, с. 50]. Отмечается, что этимология слова «красный», обозначающего цвет, имеет корень *ар*.

В «Ногайско-русском словаре» Н. Баскакова: «*Ар — юз квадрат метрге тень ер оьлшеви* — приводится как единица измерения» [6, с. 27]. *Ар* (от лат. *area*) давно используется как международная единица измерения.

Фразеологический словарь ногайского языка описывает фразеологические единицы со словом *ар*. Например: «*Ар этуьв неге. — Уялув, кажынув него, неден.* — “Делаться стыдно”. Стыдиться, воздержаться» [13, с. 38].

В пословицах ногайского языка: *Яхшыдынь яхшылыгы ол болар: соьйлемеге ар этер*» (Доброта хорошего человека будет молчаливой: он стыдится говорить о ней).

Значение чести в стихах знаменитого Шалкиза жырау: «*Жақсының жақсылығы сол болар — Жаманменен бас қосып сөйлемекке ар етер*» (Лучшее среди лучших состоит в том, что им стыдно разговаривать с плохими) — используется как пословица в ногайском языке.

Приведем несколько значимых фразеологических единиц, связанных со словом *ар* в казахском и ногайском языках:

арага от салув — арағa от салу (разжигать вражду);

арага сувыклык энуьв — арасы суып кету (перестать нравиться друг другу);

арадан йылан оьткендей — арадан жылан өткендей (разрушить отношения);

араларыннан кыл да оьтпейди — араларынан қыл өтпейді (описывает очень крепкую дружбу).

Проводя сравнительный анализ общих корней в тюркских языках, необходимо обратить внимание на их происхождение. В «Кратком этимологическом словаре казахского языка» говорится, что этимология таких слов, как *арбау*, *арқа*, *арық* произошла от *ар*.

Например, *арбау* употребляется в древнетюркских памятниках в значении *ар* — «обманывать, развлекать» [5, с. 359]. А.Н. Кононов утверждает, что корнем слова *арқа* является *ар* (сохранилось в монгольском языке в значении «обратная сторона, спина»). Исходя из этих данных, можно сделать вывод, что первичным корнем слова *арқа* является *ар*; *-қа* — это суффикс, добавляемый к глаголам и наречиям для образования нового существительного [4, с. 42].

В «Этимологическом словаре тюркских языков» Э. Севортяна основное значение слова *ар* — «худеть, изнемогать». Значение выражения «худеть» во вторичной форме *арықлан* явилось фактором, способствовавшим его слиянию с *ары* — «уставать» [9, с. 161].

Таким образом, значение слова *ар* в обоих языках одинаково. Преобладающим в употреблении является смысл стыда. Кроме того, это значение используется почти во всех тюркских языках.

Следующим корнем, рассмотренным ученым А. Кайдаром, является корень *ат*. Мы проанализировали семантические особенности корня *ат* в казахском и ногайском языках и выявили их сходства и особенности, связанные с развитием значения. Для начала обратимся к определению, данному ученым: «*ат*. — 1. Конь; 2. Имя, название; 3. Бросок; 4. Синхр. Раздвигать; 5. *Адыраң — ат+ыр+аң* выпученные глаза; 6. Синхр. Шагать, двигаться, ходить — *атта*, *адым*; 7. *Атырау* — отдаленная (от берега реки) местность; *атырап* — окрестность, район» [3, с. 171]. Здесь показано 7 различных значений в тюркских языках.

Если остановиться на основных терминах в толковых словарях рассматриваемых нами казахского и ногайского языков, то: «АТ I. 1. Конь мужского пола; 2. Конь, используемый для верховой езды и упряжи; 3. Шахматная фигура в виде головы коня; II. Личное имя ребенка; 2. Имя, данное определенной вещи или предмету; III. 1. Стрелять из оружия; 2. Метать, стрелять; 3. Ударять один предмет о другой; 4. Нюхать, тянуть; 5. Подниматься;

6. Качаться, прыгать; 7. Образное значение: сочетается с некоторыми существительными для обозначения множественного числа *атқан таңдай — аппақ, әдемі* (красивый и белый, как заря)» [10, с. 65].

В «Ногайско-русском словаре» приводятся только два значения, а именно: «АТ — 1. Имя; *ат тагув* — дать прозвище; *оьтирик ат* — прозвище, псевдоним; 2. Лошадь — *атка минуьв* — ездить на лошади; *атка иер салув* — седлать лошадь» [6, с. 52].

Как видно, общий для тюркских языков корень *ат* активно используется в обоих языках. Например, в ногайском языке корень *ат* имеет исключительно простые значения: 1) имя и 2) лошадь. Однако в казахском языке на основе расширения значения *ат* («лошадь») были определены многочисленные семантические компоненты. Новые значения появились у движения лошади, обозначающего такие действия, как прыжок, подъем, восхождение, галоп. В связи с широким распространением этого значения в казахском языке возникли фразеологические единицы. Таким образом, очевидно, что значение имени, связанное с существительным, породило новое дополнительное значение, связанное с движением. Это значение расширило свой объем за счет взаимодействия с языковыми единицами.

Семантические изменения произошли во всех рассмотренных нами тюркских корнях. Под влиянием различных экстралингвистических факторов значения либо эволюционировали в вариативные, либо возникали новые. Мы решили представить семантические репрезентации трех односложных тюркских корней, которые использовали в качестве примеров в нашем исследовании, в виде таблицы:

Таблица 1

Семантическое развитие корней *ау*, *ар*, *ат*

Языковые значения	**Тюркские односложные общие корни**		
	ау	***ар***	***ат***
В казахском языке	1) рыболовная сеть; 2) часть тела человека, где ноги соединяются вверху, или часть брюк, закрывающая эту область; 3) опрокидывание, смещение груза на одну сторону транспортного средства; 4) ответ на звонок	1) моральный облик; 2) задний — продолжение чего-либо	1) лошадь; 2) лошадь, используемая для верховой езды и упряжи; 3) шахматная фигура; 4) имя, прозвище; 5) стрелять из оружия; 6) подбрасывать, взмывать, подниматься, прыгать; 7) образное: прекрасный, как рассвет
В ногайском языке	1) охота — *авга шыгув*; 2) *ав салув* — ставить рыболовные сети; 3) промежность — брюки; 4) междометие: выражающее удивление; 5) междометие: *ау-ау* («гав-гав», имитация лая собак)	1) совесть, стыд; 2) квадрат/метр — единица измерения	1) имя, титул; 2) лошадь

В заключение следует отметить, что все три рассмотренных корня часто используются в повседневной речи как в казахском, так и в ногайском языках. Однако проявляются они в разной степени. Такое различие возникает потому, что один корень может включать в себя несколько дополнительных значений в казахском языке благодаря явлению сужения или расширения значения.

Сравнительно-историческое языкознание не теряет своей актуальности. Это связано с тем, что история, семантическое развитие, этимология, прошлое и настоящее тюркских языков тесно связаны с историей и культурой соответствующих этносов. Данное исследование показало, что даже в таких близкородственных языках, как казахский и ногайский, принадлежащих к кыпчакской группе алтайской языковой семьи, произошли значительные семантические изменения. Мы отметили необходимость рассмотрения этих языков в области корпусной лингвистики в будущем.

Результат исследования показал, что при проведении семантического анализа при сравнении общеупотребительных слов в казахском и ногайском языках разница наблюдается только в переносных значениях. Таким образом, основное значение со временем расширялось и приобретало новый смысл. Другими словами, мы наблюдали появление нового значения, уникального для ногайского языка и отсутствующего в других тюркских языках. Кроме того, подтвердилось, что слова, часто используемые как взаимозаменяемые в казахском языке, сохраняют свое буквальное толкование в ногайском.

Анализируя семантику общих корней в тюркских языках, можно сделать вывод, что существует связь между первоначальным и последующими значениями корня. Однако на развитие некоторых общих корней повлияли экстралингвистические факторы.

Чтобы определить, претерпел ли общий корень фонетические изменения или нет, необходимо сравнить его со словами, передающими аналогичные значения в современных тюркских языках, а также в древних письменных текстах. Изменение значения слова — длительный процесс. Он обусловлен ослаблением или усилением семантических связей в слове. Мы заметили, что первоначальные, основные значения общих корней в казахском и ногайском языках сохраняются и в производных словах. Причины, последствия и правила семантического изменения общетюркской лексики обусловлены историческим процессом.

Также следует отметить, что проведение семантического анализа общих корней в казахском и ногайском языках выявило различия. Основное значение корней с течением времени расширялось и приобретало новое значение. В большинстве случаев в ногайском языке используются только денотативные значения корней, в то время как в казахском языке они сформировали вариативные значения и приобрели новые метафорические и метонимические значения.

Литература

1. Древнетюркский словарь / АН СССР, Ин-т языкознания; [редкол. В.М. Наделяев и др.]. Л.: Наука, 1969. 676 с.

2. *Жалмаханов Ш.Ш., Жылкыбай Г.К.* Этимологические этюды общетюркских этимонов «бад», «коб» // Вестник университета Ясави. 2022. № 2 (124). 356 с.

3. *Кайдар А.Т.* Структура односложных корней и основ в казахском языке: монография / Мин-во образования и науки РК, Ин-т языкознания им. А. Байтурсынова. Алматы: Арыс, 2005. 295 с.

4. Краткий этимологический словарь казахского языка: монография / Каз. ССР НА, Ин-т языкознания. Алма-Ата: Наука, 1966. 240 с.

5. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности / АН СССР, Ин-т языкознания. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951. 452 с.

6. Ногайско-русский словарь / под ред. Н.А. Баскакова. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1963. 560 с.

7. *Оразов М.* Семантика казахского языка. Алматы: Рауан, 1991. 216 с.

8. *Сагындыков Б.* Этимологические основы развития лексики казахского языка: учеб. пособие. Алматы: Изд-во КазНУ им. Аль-Фараби, 2005. 257 с.

9. *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские основы на гласные. М.: Наука, 1974. 767 с.

10. Словообразовательный словарь казахского языка. Ч. 3 / сост. А.Б. Салкынбай. Алматы: Казахский ун-т, 2016. 431 с.

11. Толковый словарь казахского языка / под общ. ред. Т. Жанузакова. Алматы: Дайк-Пресс, 2008. 968 с.

12. *Томанов М.* Сравнительная грамматика тюркских языков. Алматы: Наука, 1992. 190 с.

13. *Шихмурзаев Д.М.* Ногайско-русский фразеологический словарь [Ногайсша-орысша фразеологиялык соьзлиги]. Махачкала: Изд-во НИИ педагогики, 2006. 296 с.

A.B. Salkynbay, A.H. Asenova

SEMANTISATION OF MONOSYLLABIC TURKIC ROOTS (THE KAZAKH AND NOGAI LANGUAGES)

Abstract. This article studies the semantic characteristics of single-basic Turkic roots in the Kazakh and Nogai languages of the Kypchak branch of the Turkic languages. The monosyllabic roots «au», «ar» and «at» analysed by the scientist A. Kaidar have been considered for these languages. The idea of the presence of cultural relation between the Turkic languages through the semantisation of monosyllabic roots in the Kazakh and Nogai languages is supported. As a result of semantic analysis we have found out that monosyllabic roots in the Kazakh and Nogai languages have undergone certain changes in the course of historical development. These changes occurred under the influence of various extra-linguistic factors.

Keywords: the Turkic languages, the Kazakh language, the Nogai language, comparative-historical method, lexical-semantic approach, Turkic roots.

УДК 811.161.1:811.512.133

О.Ж. Латипов

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СЛОВ-ЗООНИМОВ «СЛОН/ФИЛ» В РУССКОМ И УЗБЕКСКОМ ЯЗЫКАХ

Аннотация. Статья посвящена лингвокультурологической интерпретации коннотативных значений с компонентом-зоонимом *«слон/фил»* в русском и узбекском языках. В ней приведены примеры фразеологических и паремиологических единиц двух неродственных языков с участием лексемы «*слон/фил*» в сопоставительном аспекте.

Ключевые слова: зооним, коннотация, лингвокультурология, образ, паремия, фразеологизм.

Слон олицетворяет мудрость, силу и благоразумие. В Индии, Китае и Африке он служит эмблемой царской власти и символизирует качества, необходимые для хорошего правителя — достоинство, проницательность, интеллект, терпение, а также верность, миролюбие, долголетие, процветание, счастье.

На вопрос, откуда в русском языке взялось слово «слон», в некоторых источниках предложен следующий вариант ответа: название этого животного не связано со словом «слоняться». В древности оно произошло от заимствованного из тюркских языков *aslan* — «лев». Для русских охотников слоны и львы — экзотические животные, которых они не встречали в лесах. В своей статье «Тюркизмы в русских названиях животного мира» ученый Д.С. Сетаров приводит факт о том, что «впервые слово зафиксировано в древнерусских памятниках XV века, а его производное *слоновый* 'сделанный из слоновой кости, украшенный слоновой костью' в документах XII в. (см. Срезневский, 111, 422—423)» [5, с. 21].

Слон является персонажем сказок («Слоненок»), басен («Слон и моська»), фильмов («Слоны — мои друзья»).

С точки зрения антропоцентризма можно предполагать, что все народы в денотативном плане одинаково характеризуют животное «слон». Что касается вопроса о коннотациях вокруг данного слова-зоонима, то наблюдаются большие расхождения с точки зрения лингвокультурологического подхода. И это вполне естественно, так как каждый народ исходит из своих ментальных особенностей: фольклора, традиций, обычаев, ритуалов, вероисповеданий, быта и др.

В толковом словаре русского языка даны следующие дефиниции денотативного характера: «Слон 1. Крупное с двумя большими бивнями хоботное млекопитающее тропических стран. Например, африканский слон, индийский слон. 2. В шахматах: фигура, передвигающаяся на любое число клеток по диагонали, офицер (во 2-м знач.)» [4, с. 730].

Именно его физические данные (крупный, сильный, неуклюжий) легли в основу образования коннотативных значений, о чем свидетельствуют следующие фразеологизмы и паремии с проекцией на человеческий образ: «*слона-то и не приметить* (перен.: не заметить главного; разг. шутл.); *слон в посудной лавке* (о большом и нескладном человеке, оказавшемся в тесноте, среди ломких, хрупких вещей; разг. шутл.); *слон и моська* (говорится, когда

маленький задира нападает на кого-н. сильного и невозмутимо спокойного; разг., о неравных силах); *как слону дробина что-либо кому-н.* (совершенно нечувствительно; разг. шутл.); *как слон кто-н.* (неуклюж, громоздок, неповоротлив; разг.); *морской слон* — крупное животное семейства тюленей; *слонов гонять* (прост.) — слоняться без дела, лодырничать; *слоновья сила* (также перен.: очень большая); *слоновая болезнь* — то же, что слоновость: (спец.) болезненное утолщение кожи и подкожной клетчатки, чаще на ногах». Отрицательную коннотацию несут также словообразования с названием данного животного: «*слоноподобный* — об очень большом и толстом человеке; *слонять/слоняться* — ходить взад и вперед, бродить без дела» [4, с. 730].

Согласно данным, приведенным в статье К.В. Душенко, история метафоры «слон в посудной/фарфоровой лавке» насчитывает уже четыре столетия. Ей предшествовал «бык в фарфоровой лавке» (англ. *a bull in a china shop*) и, еще раньше, «слепая лошадь в фарфоровой лавке». Образ быка, громящего фарфоровую лавку, получил распространение благодаря фарсовым куплетам (ок. 1800 г.) на слова Ч. Дибдина-младшего. История о быке в фарфоровой лавке имеет аналог в античной литературе — басню об осле в гончарной лавке. Смысл этих историй различен, и едва ли античная басня была непосредственным источником английской поговорки. Однако нельзя исключить опосредованную связь — через поговорку «(как) обезьяна в стекольной лавке» (XVII в.). В статье рассматриваются и другие варианты метафоры в различных языках и культурах — от мыши и кошки до медведя и бегемота в посудной/фарфоровой лавке. В ходе анализа автор статьи приходит к выводу о том, что «образ быка в посудной лавке в большей степени выражает понятия грубости и бесцеремонности, чем образ слона. Однако в реальности обе формы поговорки употребляются в том же самом значении; исключения крайне редки» [3, с. 35].

В русском народе широко употребляются пословицы и поговорки с ключевым словом-зоонимом «слон», несущие как положительные, так и отрицательные коннотации. В словаре В.И. Даля [2] «Пословицы русского народа» зафиксированы следующие паремии:

- Орел мух не ловит. Не гоняется слон за мышью [*помощь — кстати*].
- Это бывает сплошь да рядом. Слон родился, слон и есть [*чудо — диво — мудреное*].
- Из большого осла все не выйдет слона [*много — мало*].
- Из мухи (из комара) делают слона [*похвала — похвальба*].
- В кунсткамере был, а слона не видал (не заметил) [*толк — бестолочь*].
- Кнуты вьет да собак бьет. Пошел слонов продавать [*работа — праздность*].
- Крылья орловы, хоботы слоновы, груди кониные, ноги львиные, голос медный, носы железные; мы их бить, а они нашу кровь лить (комары) [*скот — животное*].
- Слоном слоняться (т. е. шататься праздно) [*гульба — пьянство*].
- Слоны трутся, меж себя комаров давят [*воля — неволя*].
- За столом молодые не слонятся к стене: лукавый расстроит [*свадьба*].
- Слоном слоняться (т. е. шататься праздно) [*гульба — пьянство*].

В обиходной речи для яркого образного выражения той или иной жизненной ситуации, в основном, в шуточной форме часто употребляются поговорки типа:

Без слона и бык велик.
Укус комара в спину слона.
Кузнечик слона ударил.
На безрыбье и слона из мухи сделаешь.
В ином городе и слон — заяц.
Джунгли сильнее слона.
Слон на ухо наступил (синонимичный вариант: *медведь на ухо наступил*).
Как слон в апельсинах.
И слона плясать заставит.
Ниточкой слона привязать.

В отличие от русского языка, в толковом словаре узбекского языка зафиксировано три значения зоонима *фил* (слон): «Фил 1. Африка ва Осиёда яшайдиган, сутэмизувчилар синфига мансуб, сиртга чиққан иккита узун, курак тишли ва бақувват хартумли, ўсимликлар билан овқатланувчи улкан жуссали ҳайвон. *Қуруқда яшовчи ҳайвонларнинг энг йириги филдир.* «Зоология». *Чивин кўплашса, филни йиқитади, деган гап бор.* И. Раҳим, Чин муҳаббат. 2. Шахмат тахтасида бурчак ҳаракати (диагональ) бўйича истаган катакка юра оладиган сипоҳ. 3. *кўчма* Бақувват, қудратли, катта имкониятларга эга (о человеке, обладающем большой силой, мощью и большими возможностями). *Халилов билан баҳслашиб ўтириш шартми! Халилов — фил, сен — қўчқор.* И. Раҳим, Ихлос» [6, с. 365]. Как видно из данных определений, первые два значения соответствуют по смыслу дефинициям в русском языке, а третье значение носит метафорический характер с положительной коннотацией.

С ключевым словом-зоонимом *фил* в узбекском языке употребляются следующие клишированные единицы: «*Филдан пашша ясамоқ ёки пашшани фил қилмоқ* (“делать муху из слона” или “делать из мухи слона”) — ошириб юбормоқ, кўпиртирмоқ; муболаға қилмоқ (преувеличить). *Сиз, ўртоқ Рафиқ, пашшадан фил ясамоқчи бўласиз!* Н. Сафаров, Танланган асарлар. — *Уззукун пашшани фил қилиб, каёқдаги гапларни чулғатиб юрдингиз.* А. Муҳиддин, Ҳадя. *У рост-ёлғон хабарларнинг пашшасини фил қилиб етказиб, уйимизни куйдирди.* С. Айний, Қуллар» [6, с. 365].

Со словопроизводным *филбон* (смотритель слонов) образована пословица «*Филбондан ошнанг бўлса, дарвозангни катта қил* (Если подружился со смотрителем слонов, то следует иметь большие ворота, то есть каждый должен знать с кем дружить). *Филбонларнинг ҳайқириғи остида азамат йигитлар юкни тушириб, бурунлари ерга теккундай букчайиб ташийдилар.* Ойбек, Навоий» [6, с. 366].

Также в речи носителей узбекского языка употребляются поговорки типа: *Фил тушида Ҳиндистонни кўрар* (Слону приснилась Индия, то есть каждый человек скучает по своей родине); *Фил кўтармаганни тил кўтарар* (То, что не по силам слону, то посильно языку, то есть в значении легко сказать, а на деле — очень тяжело); *Фил учмайди, мулла учиради* (Слон не одолеет, мулла-ученый одолеет, то есть не силой, а знаниями можно добиться желаемого); *Фил ўлса ҳам, тиши ўлмас* (Хоть слон и умрет, да бивни его будут жить, то есть добрые дела человека переживают века)» [1, с. 237].

В ходе сопоставительного анализа клишированных единиц с компонентом *слон/фил* в русском и узбекском языках выявлено лишь одно соответствие: *пашшадан фил ясамоқ* — «делать из мухи слона». Следует отметить, что

каждому из данных языков свойственно своеобразие употребления фразеологизмов и паремий со словом-зоонимом *слон/фил*, причем в русском языке клишированных единиц образовано больше, чем в узбекском. Более того, в русском языке встречаются синонимичные варианты употребления некоторых образных выражений («слон на ухо наступил» — «медведь на ухо наступил»). Третье значение зоонима *фил* в узбекском языке ассоциируется с человеком, обладающим большой силой в положительном смысле этого слова. В основе коннотативных значений приведенных выше фразеологизмов и паремий в обоих языках лежат семы «сильный», «крупный», «громоздкий», характеризующих человека, обладающего подобными качествами. Не исключено, что этимология слова «слон» связана с тюркским по происхождению словом-зоонимом *aslan* — «лев».

Литература

1. *Абдурахимов М.М.* Узбекско-русский и русско-узбекский словарь. Ташкент: Академнашр, 2014. 704 с.

2. *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М.: Университет. тип., 1862. 1095 с.

3. *Душенко К.В.* «Слон в посудной лавке»: к истории выражения // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7: Литературоведение. 2022. № 4. С. 35—58.

4. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1991. 916 с.

5. *Сетаров Д.С.* Тюркизмы в русских названиях животного мира // Советская тюркология. 1980. № 1. С. 9—28.

6. Ўзбек тилининг изоҳли луғати. Ташкент: Ўзбекистон миллий энциклопедияси Давлат илмий нашриёти, 2006. Т. 4. 680 б.

O.J. Latipov

LINGUOCULTURAL INTERPRETATION OF WORDS-ZOONYMS «ELEPHANT/PHILE» IN THE RUSSIAN AND UZBEK LANGUAGES

Abstract. The article is devoted to linguocultural interpretation of connotative meanings with the component-zoonim «elephant/phile» in the Russian and Uzbek languages. It gives examples of phraseological and paremiological units of two unrelated languages with the participation of the lexeme «elephant/phile» in the comparative aspect.

Keywords: zoonim, connotation, linguoculturology, image, paremy, phraseology.

УДК 81-112

Ж.К. Туймебаев

ТЮРКСКО-МОНГОЛЬСКИЕ ЛЕКСИЧЕСКИЕ СООТВЕТСТВИЯ В ЗЕРКАЛЕ ТРАНСЪЕВРАЗИЙСКОГО НАРРАТИВА И БЛИЖАЙШИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ АКТУАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ АЛТАИСТИКИ

Аннотация. В статье рассматривается проблема происхождения определенной материальной (прежде всего, лексической) и структурной общности традиционно объединяемых в алтайскую (resp. трансъевразийскую) общность тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских, корейского и японского (с рюкюскими идиомами) языков. Выбор этой темы обусловлен вопросом о том, происходят ли эти пять языковых семей из одного общего протоалтайского (прототрансъевразийского) языка или нет, поскольку, несмотря на длительное обсуждение специалистами, он все еще остается остро дискуссионным.

Ключевые слова: алтайская (трансъевразийская) макросемья, прародина алтайских языков, генетическая общность языков, прототюрки.

> Я не удивлюсь, если в ближайшие годы в России появится новый «исследователь», который, опираясь на гипотезу С.А. Старостина о дальнем родстве тюрков, корейцев и японцев, начнет доказывать, что прародина древних тюрков находилась на Корейском полуострове или, например, ... на Хоккайдо.
>
> *Гахраман Гумбатов*

Гипотезы дальнего родства языков привлекательны и заманчивы. Они, во-первых, будоражат умы некоей тайной; во-вторых, достаточно понятны и неспециалистам, ибо дают броские, хотя и далеко не верные объяснения фактов, явлений, событий; в-третьих, играют на эмоциях — банальном патриотизме, национальном превосходстве и т. д. Постулированная лингвистами-компаративистами еще в середине XIX в. изначальная гомогенность тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков со временем получила достаточно широкую популярность, «обогатилась» за счет привлечения в эту общность сначала корейского, а затем и японского языков, и, несмотря на острую дискуссионность, в таком расширенном виде внедрилась в еще более масштабные лингвистические макросемьи — ностратическую, борейскую, «евразиатскую» и т. д., вплоть до общечеловеческой — «адамической». К сожалению, доступные нарративные источники, равно как и археологические, которыми в настоящее время располагает социально-гуманитарная наука, освещают этнолингвокультурную палеоисторию традиционно объединяемых в алтайскую (и шире — трансъевразийскую) общность народов весьма поверхностно и неравномерно. Доступные лингвистам-компаративистам в настоящее время репрезентативные эмпирические материалы не представляют возможности проникнуть в историю народов алтайской общности глубже рубежа эр. Поэтому современные исследователи алтайской проблематики вынуждены работать исключительно с данными диахронической лингвистической компаративистики, полученными в результате кропотливого сравнительного историко-генетического анализа лексического материала тюркских,

монгольских и тунгусо-маньчжурских языков. Опыт сравнительного историко-генетического и генеалогического изучения лексического материала алтайских (тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских) языков приводит непредвзятого исследователя к пониманию того, что выявленная поколениями предшествовавших исследователей определенная материальная и структурная близость тюркских и монгольских языков, с одной стороны, и монгольских и тунгусо-маньчжурских языков, с другой, начала складываться не ранее XI в. н. э. в результате достаточно длительных и интенсивных контактов сначала огурских тюркских, а с XIII в. еще и древних уйгурских, огузских и кыпчакских племен с монголоязычным населением, появившимся на территории северо-восточного сектора Циркумгобийского региона в XI в. Тесные взаимоотношения между монгольскими и тунгусо-маньчжурскими племенами восточного сектора Циркумгобийской историко-культурной провинции начались и того позже — после возвышения монголов в XIII в. [9; 10; 11; 12; 13; 14; 15]. К большому сожалению, этноязыковая история Внутренней Азии к настоящему времени оказалась настолько запутанной, что даже современные корифеи исторической науки плохо разбираются в этнолингвокультурной и хронотопологической стратификации, дошедшей до наших дней благодаря пунктуальности китайских придворных хронистов богатой этнонимической номенклатуры. Поэтому мы вынуждены предварять нашу работу небольшим экскурсом в средневековую историю северо-восточного сектора Циркумгобийского региона. Думается, без него далеко не все из дальнейшего нашего изложения будет воспринято адекватно даже специалистами-востоковедами.

На территории северо-восточного сектора Циркумгобийской историко-культурной провинции, в бассейнах верховий Амура, Керулена, Онона, Толы, в первых веках II тыс. н. э. намечается тенденция к интеграции продвинувшихся сюда с востока, с Северо-Маньчжурской равнины, монголоязычных племен с традиционно занимавшими восточный сектор Циркумгобийского региона огурскими тюркскими племенами — с родоплеменными сообществами татар (*otuz tatar* и *toquz tatar* древнетюркских рунописных памятников, *дада* китайских источников, чьи этнические корни через племена *шивэй* и *сяньбэй* восходят к *дунху* китайских источников, то есть к «восточным *огурам*»). В дальнейшем, в связи с возвышением монголоязычных племен во времена Чингисхана, огурско-монгольская конфедерация усиливается. К концу XII в. в степях Восточной Монголии складывается конгломератная конфедерация монголоязычных и огурских тюркских племен, вошедшая в историю под названием *Yeke Monggol Ulus*. Ядром этого политического племенного союза становится сильная военно-аристократическая верхушка монголов из племени кият-борджигин. В 1206 г. на Великом хурале Темучин был провозглашен Чингисханом Великого Монгольского Улуса. Тогда же был сформирован отдельный тумен гвардии Чингисхана, который получил огурское тюркское название *Mong qol* — букв. «большая рука», то есть «полк большой руки». У многочисленных монгольских племен тогда еще не было общего этнического самосознания и самоназвания. С этого момента начинается история этнонима *монгол*. В глазах окружающих народов монгольские племена по традиции оставались *татарами*. Отсюда начинается история двойного названия средневековых монголоязычных племен — *монголы* и *татары*. После образования

Монгольской империи Чингисхана начинается переход татар на монгольский язык, а в монгольском языке появляются многочисленные «татарские», то есть огурские тюркские инфлюации. Венгерский алтаист А. Рона-Таш в монгольских языках выявил более 1500 лексических единиц огурского происхождения, из них около 100 слов отмечены специфическим булгаро-чувашским ротацизмом и примерно столько же — ламбдацизмом [подробнее об огурско-монгольских этнолингвокультурных взаимоотношениях см.: 2; 3; 4, с. 31—45; 5; 6; 7; 8; 28, с. 119—128]. Наши многолетние исследования тюркско-монгольских лексических параллелей (см. список литературы) показали, что выявленные традиционной алтаистикой общие лексические и структурные элементы объединяемых в алтайскую общность языков имеют конвергентное происхождение и сложились в результате долговременных и интенсивных контактов, взаимных заимствований материальных и структурных элементов из одних языков в другие как в одном, так и в другом направлениях. Общее количество общих конвергентных инноваций в тюркских и монгольских языках исчисляется десятками тысяч единиц. А теперь с этих позиций рассмотрим современное состояние алтаистики.

Совсем недавно традиционная алтайская макросемья языков с легкой руки бельгийского лингвиста-компаративиста, специалиста по японскому и корейскому языкам Мартины Ирмы Роббитс (*Martine Irma Robbeets*), была перекрещена в «трансъевразийскую». Сама М. Роббитс [24, с. 586] скромно свидетельствует, что название «трансъевразийские языки» было придумано ею совместно с Ларсом Йохансоном и впервые использовано в предисловии к книге «Transeurasian verbal morphology in comparative perspective: genealogy, contact, change» [19, с. 1—2]. Однако нам удалось установить, что термин «Trans-Eurasian languages» — «транс-евразийские языки» (пока еще в таком графическом обличии) впервые появился в ее работе, опубликованной в журнале «Turkic Language» в 2007 г. [23, с. 235—278]. Следовательно, датой введения в научный оборот термина «трансъевразийские языки» следует считать 2007 г. Однако триумфальное шествие нового термина по просторам генеалогического языкознания и палеоистории Центральной Азии началось несколько позднее, в 2021 г.

Этот термин относится к большой группе географически смежных языков, традиционно известных как «алтайские», и объединяет в качестве изначально генуинных пять языковых семей, в которые входят тюркские, монгольские, тунгусо-маньчжурские, корейский и японский (с рюкюскими идиомами) как обладающие определенным объемом материальных и структурных совпадений [24, с. 586]. В доказательство правомочности введения в научный оборот нового термина «трансъевразийские языки» М. Роббитс и Л. Йохансон привели ряд обоснований: 1) для избегания путаницы между «узким» и «широким» вариантами использования традиционного термина «алтайские языки»; 2) для уменьшения «контрпродуктивной поляризации» между «проалтаистами» и «контралтаистами»; 3) расширения сферы применения термина, так как суффикс *-ic* (в *altaic*) подразумевает близость, в то время как суффикс *-an* (в *transeurasian*) оставляет место для ареальной гипотезы; 4) исключает упоминание Алтайских гор как предполагаемой прародины [25, с. 1]. М. Роббитс и А.В. Савельев предлагают выделять алтайскую общность как подгруппу трансъевразийской макросемьи, при этом они, согласно

устоявшейся традиции, в алтайскую подгруппу объединяют тюркскую, монгольскую и тунгусо-маньчжурскую языковые семьи, а под «трансъевразийской» макросемьей предлагают понимать общность традиционных трех алтайских языковых семей, расширенную включением в нее изолированных корейского и японского (с рюкюскими идиомами) языков [25, с. 1—3].

10 ноября 2021 г. в журнале «Nature» вышла коллективная статья «Триангуляция подтверждает распространение трансъевразийских языков совместно с земледелием» [26, с. 616—621]. Ее авторами является весьма представительный международный коллектив лингвистов, археологов и палеогенетиков из 11 стран, работавший под эгидой М. Роббитс в Институте истории человечества при обществе Макса Планка в г. Йене (Германия). Этот коллектив исследователей в течение ряда лет проводил масштабные исследования истории носителей пяти алтайских (или теперь уже «трансъевразийских») языковых семей на основе «триангуляции» методов и данных трех наук — генеалогического (сравнительно-исторического) языкознания, «археологической этногенетики» (термин Л.С. Клейна) и популяционной палеогенетики. В этой уже успевшей нашуметь работе предпринята попытка исследования проблемы происхождения и распространения традиционно объединяемых в (макро)алтайскую общность тюркских, монгольских, тунгусо-маньчжурских, а также корейского и японского языков на основе интеграции и синтеза данных диахронической лингвистической компаративистики, этноархеологии (археологической этногенетики) и популяционной палеогенетики. В методологическом плане — это весьма прогрессивный и перспективный шаг в развитии алтаистики. Представленное вниманию заинтересованного читателя эссе нацелено на доказательство навязчивой гипотезы о возникновении на северо-востоке Китая примерно 9000 лет назад алтайского (resp. трансъевразийского) этнолингвокультурного континуума, его распаде и расселении дочерних фил по Восточной Азии в связи с распространением земледелия (агрикультуры проса) в эпоху неолита. Как бы там ни было, после появления коллективной «Триангуляции...» [26, с. 616—621] в научной литературе для обозначения группы географически смежных и структурно однородных языковых семей, которые традиционно объединялись в алтайскую (макро)семью, начало приживаться собирательное наименование «трансъевразийская языковая семья» (*Transeurasian language family*).

Прежде всего, в связи с этим хочется выразить нашу искреннюю признательность М. Роббитс и ее коллегам за вклад в объединение усилий ведущих специалистов Запада и Востока для решения дискуссионной проблемы истинных исторических взаимоотношений между пятью крупными этнолингвокультурными континуумами и языковыми семьями Евразии. Достойно всяческой похвалы, что наконец-то лингвисты, археологи и палеогенетики разных стран объединились для решения проблем истинных отношений между традиционно объединяемыми в алтайскую общность пятью языковыми семьями. Со времени появления работ М. Роббитс и ее последователей традиционная алтаистика из сугубо лингвистической науки превратилась в трансдисциплинарную.

В рамках данной статьи рассмотрим лишь лингвистический аспект наших размышлений и отметим, что для решения сугубо лингвистических аспектов трансъевразийской проблемы авторы собрали новый набор лексических дан-

ных из 3193 комбинаций предположительно родственных лексем из всех пяти языковых семей, которые, согласно утверждению авторов, представляют 254 базовых словарных понятия для 98 трансъевразийских языков, включая диалекты и исторически засвидетельствованные идиомы [26, с. 617]. Еще раньше в пользу гипотезы о гомогенности включаемых в трансъевразийскую макросемью языков было представлено 635 праязыковых реконструкций [22]. К этой базе лингвистических данных М. Роббитс и ее коллеги применили байесовские методы для построения филогении и датировки языков [26, с. 617]. Опираясь на эти эмпирические данные, исследователи смогли построить филогенетическое древо, которое показало глубокие, уходящие за 9181 г. до н. э., исторические корни прототрансъевразийской общности, которые ведут к неолитическим земледельцам, возделывавшим просо (*Panicum miliaceum L.*) в бассейне р. Западная Ляо (кит. *Силяохэ*). М. Роббитс и ее коллеги утверждают, что прототрансъевразийский, протоалтайский, протомонголо-тунгусский и протояпонский с протокорейским языки отражают небольшое ядро унаследованных от протоязыка слов, относящихся к выращиванию проса, но не риса или других зерновых агрокультур, к обработке и хранению продуктов питания, к дикорастущим представителям флоры, намекающим на оседлость, а также слов, относящихся к изготовлению тканей, разведению доместифицированных свиней и собак как единственных домашних животных на тот период. Исследователи отмечают, что унаследованные от праязыка немногочисленные слова, связанные с обработкой земли, выращиванием проса и другими признаками оседлого образа жизни, дополнительно поддерживают гипотезу о земледельческой основе культуры первичного производства и жизнеобеспечения носителей искусственного, на наш взгляд, далеко не корректно реконструированного, трансъевразийского праязыка. Апологеты трансъевразийского нарратива утверждают, что установленные ими возраст, локализация прародины, оригинальная праязыковая лексика, связанная с земледелием, и характер контактов между носителями отдельных ветвей трансъевразийских (resp. алтайских) языков подтверждают «земледельческую гипотезу» их расселения и исключают скотоводческую [26, с. 616—621; 27, с. 268—304]. Отделившиеся от протоалтайской общности в бронзовом веке дочерние языки-потомки, такие как тюркские, монгольские, тунгусско-маньчжурские, а также корейский с японским, в ходе самостоятельного развития обогащались новыми словами, которые отражают изменения, произошедшие в хозяйственном укладе их носителей. Это, прежде всего, терминология, связанная с выращиванием риса, ячменя, пшеницы и некоторых других сельскохозяйственных культур, разведением крупного и мелкого рогатого скота, лошадей, а также с орудиями труда для работы в поле и по дому, шелководством и т. д. При этом установлено, что новая лексика проникала в отдельные языковые семьи алтайской общности не только из исторически контактировавших трансъевразийских, но и иносистемных языков [26, с. 616—621].

Здесь возникает необходимость сказать несколько слов об авторе замечательного термина «трансъевразийская семья языков», поднявшего интерес научной общественности к актуальным проблемам алтаистики на новый междисциплинарный уровень. Мартина Ирма Роббитс (24 октября 1972) — бельгийский лингвист-компаративист, специалист по японскому (магистр японского языка, Католический университет г. Левен) и корейскому (магистр

корееведения, Лейденский университет) языкам, доктор филологии в области генеалогического (сравнительно-исторического) языкознания. Она является воспитанницей Лейденской школы компаративистики, ученицей индоевропеиста Ф. Кортланда, а также, что немаловажно, проходила стажировку в Московской школе компаративистики у самого С.А. Старостина.

Знакомство с трудами М. Роббитс показывает, что в формировании ее научного кругозора важную роль сыграли идеи С.А. Старостина и Московской школы отдаленной компаративистики. В основе трансъевразийского нарратива М. Роббитс отчетливо прослеживаются идеи, изложенные С.А. Старостиным в книге «Алтайская проблема и происхождение японского языка» (1991), а репрезентативный лингвистический материал по алтайским (resp. трансъевразийским) языкам в основном почерпнут из «Этимологического словаря алтайских языков» [30]. Праалтайские реконструкции земледельческой лексики, а также наименований сопутствующей утвари почерпнуты из статьи А.В. Дыбо «Мир праалтайцев: Worter und Sachen» [1, с. 36—43]. На это добросовестно ссылается сама М. Роббитс, и об этом достаточно подробно рассказала А.В. Дыбо в недавно опубликованном обзоре работ М. Роббитс [17, с. 71—106].

А.В. Дыбо осторожно намекает, что «Триангуляция...» [26, с. 616—621] подтверждает в целом данные, полученные в свое время группой составителей «Этимологического словаря алтайских языков» [30]. Датировки распада алтайской общности практически те же, что были получены в свое время С.А. Старостиным (1991) и позднее в «Этимологическом словаре алтайских языков». Это не удивительно, поскольку лексические сравнения взяты авторами «Триангуляции...» из этого словаря в усеченном виде (после отсева М. Роббитс японо-корейских этимологий, имеющих альтернативные объяснения). Между тем российские алтаисты отмечают, что единственная на сегодняшний день попытка систематической реконструкции протоалтайской (= макроалтайской) фонетической системы, предложенная в «Этимологическом словаре алтайских языков» [20], «подверглась жесткой критике за различные методологические недостатки как со стороны противников алтайской гипотезы [18; 21; 29; 32], так и со стороны ее сторонников [22], предлагающих серьезный пересмотр реконструированной фонологии и отвергающих большое количество предложенных алтайских этимологий)» [17, с. 71—106; 20].

Что же касается вопроса научной достоверности приведенных в обсуждаемой работе [26] межъязыковых лексических сближений, можно ограничиться замечаниями А.В. Дыбо: «Мне лично не очень нравятся конкретно те слова для “проса”, которые реконструирует Мартина (они, по-моему, не восстанавливаются для пратунгусского, будучи там маньчжуризмами), у меня другие кандидаты на эту семантику; впрочем, сейчас у нас, в связи с новациями, внесенными исследовательской группой в пратюркскую и пратунгусскую реконструкции, вообще много поправок к ранее опубликованным версиям (к сожалению, не учтенных группой Мартины)...».

Замечательной особенностью «Триангуляции...» является доступность всех представленных в ней наборов лексических сближений для перепроверки их научной достоверности. Проведенный группой китайских специалистов из Института археологических наук при шанхайском Университете Фудань под руководством Чжэн Тяня критический анализ предъявленных командой

М. Роббитс репрезентативных эмпирических данных и аргументаций выявил фундаментальные проблемы по каждой из задействованных в нашумевшее исследование дисциплин. Шанхайские исследователи пришли к заключению, что «анализ лингвистических данных, приведенных М. Роббитс и ее коллегами, не соответствует минимальным стандартам, требуемым традиционными методиками исследований в историческом языкознании, и противоречит заявленным самими исследователями закономерностям регулярных фонетических соответствий». Группа специалистов из Университета Фудань установила следующие факты: из приведенных в доказательство изначальной гомогенности объединяемых в трансъевразийскую макросемью пяти языковых семей 3166 предположительно генуинных рядов межъязыковых лексических соответствий только 317 параллелей находят соответствия в двух и более языковых семьях, и только 50 из предположительно генуинных межъязыковых лексических сближений являются общими для более чем двух семей. И среди этих 50 предположительно гомогенных наборов слов китайские коллеги выделили 5 слов, помеченные самими авторами рассматриваемого опуса как заимствования, но они, как это ни странно, были внесены в список гомогенных слов и не были исключены из дальнейшей аналитической процедуры.

Проведенный лингвистами-компаративистами под руководством Чжэн Тяня систематический компьютерный анализ [16, с. 1—38] оставшихся предположительно родственных наборов межъязыковых трансъевразийских (алтайских) соответствий показал, что только 17 из представленных в «Триангуляции...» [26, с. 616—621] 50 этимологических рядов соответствуют критериям идентификации регулярных звуковых соответствий. Это означает, что только 17 из 3166 предположительно гомогенных рядов межалтайских (resp. трансъевразийских) соответствий может служить определенным аргументом в пользу гипотезы об изначальной гомогенности тюркской, монгольской и тунгусо-маньчжурской языковых семей, а также изолированных корейского и японского (с рюкюскими идиомами) языков. Таким образом, шанхайская группа исследователей под руководством Чхэн Тяня пришла к ожидаемому выводу: «Представленные основные доказательства неадекватны, и трансъевразийская гипотеза остается необоснованной» [31].

Китайские исследователи тщательно проштудировали также и представленный М. Роббитс список лексики, отражающий хозяйственный уклад, культуру первичного производства и жизнеобеспечения прототрансъевразийского этнолингвокультурного универсума [26, с. 616—621]. В «Триангуляции...» представлен список из 43 земледельческих и скотоводческих терминов, призванных, по мнению М. Роббитс, поддержать гипотезу о знакомстве прототрансъевразийских популяций с зачатками земледелия и скотоводства. Китайские исследователи из шанхайского Университета Фудань установили, что из представленных группой М. Роббитс 43 межъязыковых «агропасторальных» сравнений только 31 более или менее соответствует установленным традиционной алтаистикой регулярным фонетическим соответствиям, но только 29 из них могут быть спроектированы на трансъевразийскую диахроническую страту, только 27 встречается более чем в трех языковых семьях, только 22 имеют сопоставимую семантику и только 9 этимологически сопоставимых межъязыковых соответствий имеют непосредственное отношение к земледелию и скотоводству, то есть к так называемой «агропасторальной» лексике. При этом

китайские ученые с фактами в руках, аргументированно утверждают, что «ни один из 43 перечисленных пунктов не соответствует критериям, изложенным самими авторами» и, наконец, самое важное заключение — «идентификация носителей прототрансъевразийского языка с ранними земледельцами, выращивавшими просо в районе р. Западная Ляо (кит. *Силяохэ*) не подтверждается эмпирическими лингвистическими данными» [31].

Самым показательным аргументом против трансъевразийской гипотезы является следующий парадоксальный факт: в списке представленных 3166 праалтайских (resp. трансъевразийских) этимологий только 2 ряда лексических сближений, представленных как генуинные, содержат общие для всех пяти языковых семей лексические соответствия. Таким образом, из 3166 рядов лексических сближений на протоалтайскую (resp. прототрансъевразийскую) древность могут претендовать только 2 слова, да и те — с большими оговорками [31].

Шанхайская группа исследователей в конечном итоге пришла к заключению, что заслуживающих доверия лингвистических данных недостаточно, чтобы строго разграничивать случайные сходства и контактные инфлюации от общего праязыкового наследства и, следовательно, приведенные в работах М. Роббитс трансъевразийские лексические сближения не подтверждают убеждения автора в том, что пять евразийских языковых семей имеют одного общего предка, а расселение дочерних языков-потомков связано с распространением ранних земледельцев, возделывавших просо в бассейне р. Западная Ляо (кит. *Силяохэ*) по Северо-Восточной Азии [31].

Чжэн Тянь и его коллеги констатируют: «Наше подробное исследование лингвистических данных, которые авторы [26] использовали для своей “триангуляции”, подтверждает более раннюю критику (штудий М. Роббитс и трансъевразийского нарратива в целом. — *Ж.Т.*) и показывает, что авторы [26, с. 616—621] игнорируют свои же собственные принципы исторического сравнения лингвистического материала и искажают доказательства в соответствии со своими потребностями» [31].

Заключение. Просмотренные нами материалы по палеогенетическим исследованиям показывают, что реальное положение дел далеко не так однозначно, как это трактуют современные исследователи. Даже невооруженным глазом заметно, что апологеты трансъевразийского нарратива заранее старались вписать его в пресловутый «треугольник», но острые углы от такой «триангуляции» так и остались торчать во все три стороны.

Чжэн Тянь и его коллеги из шанхайского Университета Фудань в заключение своего исследования вынесли трансъевразийскому нарративу неутешительный вердикт, указав, что результаты исследования М. Роббитс и ее коллег показали значительные расхождения по всем трем направлениям. «В общем и целом наша переоценка всех трех наборов данных полностью подрывает нарратив М. Роббитс и ее коллег... Учитывая серьезные проблемы, которые мы выявили во всех трех частях процедуры “триангуляции”, мы пришли к выводу, что нет ни убедительных доказательств существования трансъевразийской языковой семьи, ни связи пяти различных языковых семей с распространением неолитических земледельцев из региона реки Западная Ляо... Трансъевразийская гипотеза остается необоснованной. Мы с уважением предлагаем отозвать статью» [31].

Традиционная алтайская гипотеза изначально была поставлена впереди паровоза, и она до сих пор пытается — спотыкаясь, падая и оглядываясь — бежать впереди скоростного экспресса. Увы, ни к чему хорошему это привести не сможет. В этом мы убедились в очередной раз. Алтаистику необходимо поставить на проверенные временем строго научные рельсы традиционного сравнительно-исторического языкознания, а нам — продолжать рутинные исследования исторических причин формирования давно установленных нашими предшественниками определенных материальных и структурных параллелей между тюркскими и монгольскими, а также между монгольскими и тунгусо-маньчжурскими языками. И только после выявления результатов долговременных и разнонаправленных интенсивных исторических контактов, а также так называемых случайных совпадений можно будет вернуться к вопросу о возможной изначальной гомогенности традиционно объединяемых в алтайскую (шире — трансъевразийскую) общность языков. Но уже на другом лексическом материале, если таковой будет выявлен.

Литература

1. *Дыбо А.В.* Мир праалтайцев: Worter und Sachen // Проблемы изучения дальнего родства языков на рубеже III тысячелетия: тезисы и доклады конференции. М.: РГГУ, 2000. С. 38—48.

2. *Егоров Н.И.* Избранные труды по этнолингвогенезу и этнической истории чувашского народа. Чебоксары: Новое время, 2017. Кн. 1. 428 с.; Кн. 2. 440 с.

3. *Егоров Н.И.* Избранные труды: Этимология. Этноглоттогенез. Этнолингвокультурология. Астана; Чебоксары: Новое время, 2009. Т. I. 1016 с.; Т. II. 848 с.

4. *Рона-Таш А.* Общее наследие или заимствование? (К проблеме родства алтайских языков) // Вопросы языкознания. 1974. № 2. С. 31—45.

5. *Туймебаев Ж.К.* История тюрко-казахско-монгольских этноязыковых взаимоотношений. Астана: Астана полиграфия, 2008. 371 с.

6. *Туймебаев Ж.К.* Казахско-монгольские лексические параллели: материалы к этимологическому словарю казахского языка. М.: Русский раритет, 2005. 560 с.

7. *Туймебаев Ж.К.* Проблема анлаутных губных согласных в алтайских языках (Ревизия фонетического закона Рамстедта-Пеллио). М.: Парад, 2004. 209 с.

8. *Туймебаев Ж.К.* Становление и развитие алтайской теории и алтаистики. Туркестан: МКТУ им. Х.А. Ясави, 2006. 272 с.

9. *Щербак А.М.* О методике исследования языковых параллелей (в связи с алтайской гипотезой) // Труды XXV Международного конгресса востоковедов (Москва, 1960). М.: Изд-во вост. лит., 1963. Т. III. С. 51—63.

10. *Щербак А.М.* О характере лексических взаимосвязей тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков // Вопросы языкознания. 1966. № 3. С. 21—35.

11. *Щербак А.М.* Об алтайской гипотезе в языкознании // Вопросы языкознания. 1959. № 6. С. 5—63.

12. *Щербак А.М.* Работы Дж. Клоусона по алтаистике // Народы Азии и Африки. 1963. № 3. С. 150—153.

13. *Щербак А.М.* Ранние тюркско-монгольские языковые связи (VIII—XIV вв.). СПб.: ИЛИ РАН, 1997. 291 с.

14. *Щербак А.М.* Тюркско-монгольские языковые контакты в истории монгольских языков. СПб.: Наука, 2005. 195 с.

15. *Щербак А.М.* Тюркско-монгольские языковые связи (к проблеме взаимодействия и смешения языков) // Вопросы языкознания. 1986. № 4. С. 47—59.

16. *Bodt T.A., List J.-M.* Reflex predication: A case study of Western Kho-Bwa // Diachronica. 2022. Vol. 39. № 1. P. 1—38.

17. *Dybo A.V.* New trends in European studies on the Altaic problem // Journal of Language Relationship. Вопросы языкового родства. 2016. Вып. 14. № 2. С. 71—106.

18. *Georg S.* Rev. of: Etymological Dictionary of the Altaic Languages (2003) // Diachronica. 2004. Vol. 21. № 2. P. 445—450.

19. *Johanson L., Robbeets M.* Introduction // *Johanson L., Robbeets M.* (eds.). Transeurasian verbal morphology in comparative perspective: genealogy, contact, change. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009. P. 1—5.

20. *Kassian A.S.* et al. Permutation test applied to lexical reconstructions partially supports the Altaic Linguistic macrofamily // Evolutionary Human Sciencts. 2021. Vol. 3. P. 1—10.

21. *Norman J.* A new look at Altaic [Rev. of: Etymological Dictionary of the Altaic Languages. 3 volumes; by Sergei Starostin, Anna Dybo, Oleg Mudrak] // Journal of the American Oriental Society. 2009. Vol. 129. № 1. P. 83—89.

22. *Robbees M.* The Transeurasian languages // The Cambridge handbook of areal linguistics. Cambridge: Cfmbridge University Press, 2017. P. 586—626.

23. *Robbeets M.* et al. Triangulation supports agricultural spread of the Transeurasian languages // Nature. 2021. Vol. 599. P. 616—621.

24. *Robbeets M.* Is Japanese related to Korean, Tungusic, Mongolic, and Turkic? Wiesbaden: Harrassowitz, 2005. 975 p.

25. *Robbeets M.* The causative-passive in the Trans-Eurasian languages // Turkic Languages. 2007. Vol. 11. № 1. P. 3—58; № 2. P. 235—278.

26. *Robbets M.* et al. Triangulation supports agricultural spread of the Transeurasian languages // International Journal of Humanities and Edication. 2022. Vol. VIII, issue 17. P. 268—304.

27. *Robbets M., Savelyev A.* Introduction [to «The Oxford guide to the Transeurasian languages»] // Oxford guide to the Transeurasian languages. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 1—3.

28. *Rona-Tas A.* The Character of the Hungarian-Bulgaro-Turkic relations // Studia Turcologia. Budapest, 1981. Vol. 5. P. 119—128.

29. *Stachowski M.* Turkologische Anmerkungen zum altaischen etymologischen Worterbuch // Studia Etymologica Cracovensia. 2005. Vol. 10. P. 227—246.

30. *Starostin S., Dybo A., Mudrac O.* Etymological Dictionary of the Altaic Languages. Leiden: E.J. Brill, 2003. T. I—III.

31. Tian Zheng et al. Triangulation fails when neither linguistic, genetic hor archaeological data support the Transeurasian narrative // bioRxiv: Cold Spring Harbor Laboratory. 2022. P. 1—8.

32. *Vovin A.* «The End of the Altaic Controversy», a review article of: S. Starostin, A. Dybo and O. Mudraks Etymological Dictionary of the Altaic Languages. Leiden: E.J. Brill, 2003 // Central Asiatic Journal. Wiesbaden, 2005. Vol. 49. № 1. P. 71—132.

J.K. Tuimebaev

TURKIC-MONGOLIAN LEXICAL EQUIVALENTS IN THE TRANS-EURASIAN NARRATIVE AND THE NEAREST PERSPECTIVES OF STUDYING TOPICAL PROBLEMS OF ALTAIC STUDIES

Abstract. The article deals with the origin of a certain material (lexical) and structural commonality of the Turkic, Mongolian, Tungus-Manchurian, Korean and Japanese (with Ryukyu idioms) languages traditionally united into the Altaic (resp. Trans-Eurasian) community. The choice of this topic is conditioned by the fact that the question whether these five language families originate from one common the Proto-Altaic (Proto-Trans-Eurasian) language or not, despite the long discussion by specialists, it still remains under consideration.

Keywords: Altaic (Trans-Eurasian) macrofamily, ancestral home of Altaic languages, genetic community of languages, the proto-Turks.

УДК 81-112

Т.Ф. Шешкина

СЛАВЯНО-ТЮРКСКО-ГЕРМАНСКИЕ ЛЕКСИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ *ОСИНА — ӐВӐС — DIE ESPE* В СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ

Аннотация. Языковые и неязыковые контакты, имевшие место в период переселения индоевропейских племен на территорию современной Европы через Поволжье, нашли свое отражение в лексических коррелятах. Их исследование играет значимую роль в процессе уточнения этимологии лексем, обнаружения признаков взаимовлияния соприкасавшихся языков и культур.

Ключевые слова: индоевропейский корень, праславянская основа, тюркский языковой фон, семантическая коннотация.

Язык как носитель следов имевших когда-то место этноязыковых контактов является актуальным предметом неустанных исследований не только лингвистов, но и историков, этнографов, культурологов. Лексический пласт представляется нам наиболее удачным полем для проведения различных научных изысканий, как наиболее доступный и широкий по охвату уровень языка. Вкупе с фонетическими, семантическими, фразеологическими уточнениями, исследование лексических параллелей дальнеродственных языков способно внести существенный вклад в дело установления глубины этнического языкового и неязыкового взаимодействия народов, пролить свет на культурно-социальные условия их исторического развития. С этой целью мы предприняли попытку полиаспектного анализа коррелятов *осина*, сущ., ж. р. — *ӑвӑс*, сущ. — *Espe*, *die*, сущ., ж. р. «осина» русского, чувашского и немецкого языков. Материалом исследования послужили данные лексикографических источников и научные работы отечественных и зарубежных языковедов: О.Н. Трубачева, А.Ф. Журавлева, П.Я. Черных, А.Г. Преображенского, Р. Деркcена, М.Р. Федотова, Ю.Н. Исаева, Ф. Клуге, В. Пфайфера и возглавляемого им авторского коллектива, Ю. Покорного и др.

Осина, сущ., ж. р. — *ӑвӑс*, сущ. — *Espe*, *die*, сущ., ж. р. «осина»

К славянским лексическим параллелям нем. *die Espe* и чув. *ӑвӑс* относятся: др.-рус. *осина*; укр. *осина*, *осика*; болг. *осика*; чеш. *osa*, *osina*; словац. *osika*; польск. *osa*, *osina*; н.-луж. *wosa*; в.-луж. *wosa*, *wosyna*; сербохорв. *jàсúка*; словен. *jasíka*, *jesíka* [10, с. 159]. Слависты сходятся во мнении о восхождении славянских лексем к общей праславянской основе **opsa* [10, с. 159; 13, с. 93; 14, p. 378; 18, s. 55]. При этом П.Я. Черных делает важное уточнение: рус. *осина* < праслав. **osa* < праслав. **opsa* [12, с. 67]. Языковед основывает свои предположения на фонетическом переходе *ps* > *s*, характерном для славянского языкового поля и предъявляющем в конечном итоге **opsa* > **osa*; **opsika* > **osika*; **opsina* > **osina* [12, с. 67]. Следы этого фонетического перехода (*-р*) обнаруживает и А.Г. Преображенский: *подосипникъ* («подосиновик», род гриба) [6, с. 662].

В русском фразеологическом поле *осина* реализует скорее отрицательную коннотацию при достаточно низком квантитативном показателе: *Осина без вершины* (неумелый, глуповатый человек); *Быть тебе на осине!* (пожелание кому-либо гибели); *Гнуть осину* (жарг.: вести себя высокомерно, вызывающе) [5, с. 467]; *Осина нетесаная!* [бранное выражение, Крапивенский уезд (район) Туль-

ской губернии (области)] [9, с. 7]. Очевидно, что корни этого явления уходят еще в древние времена существования славян, когда осина считалась деревом «нечистым», «грешным», «проклятым» (былинный богатырь Добрыня Никитич, побеждая Змея Горыныча, вешает последнего на осину), в том числе и под влиянием христианской богословской литературы: под запретом оказывается бытовое применение дерева (не использовать в строительстве, при отоплении дома, как материал для изготовления домашней утвари, не сажать рядом с жилищем); в народной медицине на осину путем заговоров переносили лихорадку, эпилепсию (дрожь, как симптом таких состояний, схожа с дрожью листвы дерева) [8, с. 571].

В ракурсе ономастики исследуемая лексема широко реализуется в антропонимах — *Осина*, *Осинины* [1, с. 233]; топонимах — *Осинцово* (деревня в Пермском крае), *Осинка* (деревня в Брянской области), *Осиново* (деревня в Архангельской области); гидронимах — *Осинка* (приток р. Камы).

Принадлежность рус. *осина* к индоевропейскому архетипу не подвергается сомнению в лингвистическом научном континууме: и.-е. *apsā* > праслав. **osa* [2, ч. 2, с. 626—627; 12, с. 67; 18, s. 55].

К этой же индоевропейской основе относится и нем. *Espe*, *die* — сущ., ж. р. «осина» [15, s. 378; 16, s. 259; 17, p. 26; 18, s. 55]. Первые письменно зафиксированные упоминания лексемы, восходящей к герм. **aspō* «осина», относятся к IX в.: др.-в.-нем. *aspa*, ср.-в.-нем. *aspe*, ср.-н.-нем. *espe*, ср.-нидерл. *espe*, др.-англ. *æspe*, англ. *asp*, др.-сканд. *ǫsp*, швед. *asp* [15, s. 378; 16, s. 259]. Очевидно, что анлаутный *-e* в современном немецком языке ведет свое начало из северогерманского языкового поля, возможно, по мнению Ф. Клуге, проистекает от прилагательного нем. *espen* «осиновый» [16, s. 259] или возник под влиянием формы множественного числа, как полагает В. Пфайфер с возглавляемым им коллективом языковедов [15, s. 378].

Вызывает интерес и консонантный переход и.-е. *-ps-* > герм. *-sp-*. В германистике не оспаривается причина такой трансформации: метатеза, проявившая себя в заимствованиях некоторых названий деревьев в тюркские языки [15, s. 378; 16, s. 259].

В ракурсе современной фразеологии исследуемая лексема не является распространенной и, реализуя отрицательную коннотацию, связана, прежде всего, с семантическим полем «страх»: *Zittern wie Espenlaub* «дрожать как осиновый лист». Это значение, однако, не всегда было единственным. Так, Вернер Садовник (Wernherder Gartenaere) в своей стихотворной повести «Крестьянин Гельмбрехт» («Meier Gelbrecht», ок. 1250 г.) указывает на жадность как основную причину дрожи одного из персонажей — *der bidemt vor girde sam ein loup (er zittert wie ein Laubvor Gier)*, и лишь позднее, с XVI в., фразеологизм реализует семантическое значение, совпадающее с современным [20, s. 247]. Отметим также тот факт, что изначально упомянутое выражение имело вид *zittern wie ein Laub* «дрожать как лист», а уточнение *Espenlaub* «осиновый лист» появилось как семантическое усиление фразеологизма [16, s. 259]. Еще один пример немецкой паремии с компонентом *Espe — der Espe das Zittern lehren wollen* — «учить ученого, делать бесполезную работу» («учить осину дрожать») также реализует отрицательную коннотацию [20, s. 247].

В ракурсе ономастики нем. *Espe* предъявляет достаточно высокую квантитативность: антропонимы *Espenlaub Gottlob* (фамилия известного авиа- и машиноконструктора); *Espenhahn Fritz* (фамилия известного виолончелиста);

топонимы *Espenau* (название муниципалитета, Северный Гессен, ФРГ), *Espenhain* (название городского района, Саксония, ФРГ).

Как уже говорилось ранее, факт индоевропейского заимствования в тюркское языковое поле не подвергается сомнению в современной лингвистике. Более того, он является определенным маркером широкой распространенности основы **apsā* в индоевропейском языковом поле, с последующим переносом квантитативности и на тюркский языковой субстрат, а также важным показателем первичности звуковой последовательности *-ps-* в сравнении с *-sp-*. В чувашском языке индоевропейское заимствование представлено лексемой *ӑвӑс* — сущ., «осина», восходящей к тюрк. **ab(u)s(-ak)* [19, s. 3] с характерным чувашским рефлексом [3, с. 41—42]. Отметим, что в тюркском языковом субстрате, помимо значения «осина», встречаем значение «тополь» (алт. *apsaq*), что, с одной стороны, затрудняет этимологизацию семантики индоевропейской лексемы, а с другой — свидетельствует о, возможно, общей основе двух слов (*тополь — осина*) [11, с. 81; 13, с. 93; 2, ч. 2, с. 626]. Отсылку к значению «тополь» находим и в русском языке: *осина* — диал. «древесина тополя душистого» [9, с. 7].

В ракурсе ономастики чув. *ӑвӑс* реализует скорее негативную коннотацию: *Ӑвӑс çулçи пек чӗтре* «дрожать как осиновый лист»; *Ӑвӑс хитре те, хуппи йӳçӗ* «осина красива, но кора ее горька» [7, с. 165]. Здесь необходимо отметить схожесть семантического значения паремического поля русской и чувашской лексем. Полагаем, что, как и в русском языке, на чувашскую лексему оказали влияние христианские тексты (Иуда повесился на осине), давшие импульс негласному запрету на бытовое применение изделий из древесины осины (в настоящее время отношение к древесине осины определяется, конечно, ее физическими характеристиками, соответствием предназначаемому применению) [4, с. 94—95].

В качестве компонента топонимической единицы чув. *ӑвӑс* также демонстрирует довольно широкую реализацию: фитоним *ӑвӑс кӑрӑçӗ* «подосиновик», годоним *Ӑвӑскасси* (название улицы в чувашском селе), гидроним *Ӑвӑс шывӗ*.

Таким образом, лексические параллели *осина*, сущ., ж. р. — *ӑвӑс*, сущ. — *Espe*, *die*, сущ., ж. р. «осина» реконструируются до общего индоевропейского архетипа, предъявляют общий коннотационный фон и примерно одинаковую квантитативность в области фразеологии и паремии. Определенное влияние на семантическую нагрузку исследуемых коррелятов оказало исповедование христианства народами-носителями языков. Также нами была установлена существенная роль чувашской лексемы (как части тюркского языкового фона) в деле уточнения этимологизации славянских и германских слов. Все вышеперечисленное представляется еще одним доказательством имевшей место миграции индоевропейских народов в Европу через Поволжье, отразившейся в лексико-семантических связях германских, славянских и тюркских языков.

Литература

1. *Веселовский С.Б.* Ономастикон: Древнерусские имена, прозвища, фамилии. АН СССР. Отд-ние истории. Архив АН СССР. М.: Наука, 1974. 382 с.

2. *Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: в 2 ч. / предисл. Р.О. Якобсон. Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1984. Ч. 2. 1328 с.

3. *Дмитриева Ю.* Чувашские народные названия дикорастущих растений (сравнительно-исторический и ареальный аспекты). Debrecen: Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadoja, 2001. 211 с.

4. *Исаев Ю.Н.* «Ӑвӑ» дендроним тата унпа çыхӑннӑ мифсем // Особенности концепций творчества в культуре Урало-Поволжья: материалы Межрегион. научно-практич. конф. / сост. и науч. ред. Е.Р. Якимова. Чебоксары: Новое время, 2013. С. 92—98.

5. *Мокиенко В.М., Никитина Т.Г.* Большой словарь русских поговорок / под ред. В.М. Мокиенко. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007. 784 с.

6. *Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка: в 3 т. М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Совко, 1910. Т. I. 716 с.

7. *Романов Н.Р.* Ваттисен сӑмахӗсем, каларӑшсем, сутмалли юмахсем = Чувашские пословицы, поговорки и загадки. Шупашкар: Чӑваш кӗн. изд-ви, 2012. 351 с.

8. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Рос. акад. наук. Ин-т славяноведения и балканистики; под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2004. Т. 3. 697 с.

9. Словарь русских народных говоров. Вып. 1—52 / под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова, С.А. Мызникова / АН СССР, Ин-т рус. яз.; словарный отдел. Л.: Наука, 1989. Вып. 24. 368 с.

10. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. (с доп.) О.Н. Трубачева. М.: Прогресс, 1987. Т. 3. 830 с.

11. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. 1. 470 с.

12. *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь русского языка: в 2 т. М.: Русский язык, 1993. Т. 1.

13. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд: в 41 вып. / под ред. О.Н. Трубачева, А.Ф. Журавлева. М.: Наука, 2005. Вып. 32. 261 с.

14. *Derksen R.* Etymological dictionary of the Slavic inherited lexicon. Leiden; Boston: Brill, 2008. 726 p.

15. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen: in 3 Bd. Berlin: Akademie-Verlag, 1989. Bd. 1.

16. *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 25. Aufl., bearb. von E. Seebold. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2011. 1021 s.

17. *Orel V.* A handbook of Germanic Etymology. Leiden, Boston: Brill, 2003. 683 p.

18. *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch: in 2 Bd. Bern; München: A. Francke Verlag, 1959. Bd. 1. 348 s.

19. *Räsänen M.* Versuch eines Etimologischen Wörterbuchs der Türksprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1969. 533 s.

20. *Ro¨hrich L.* Lexikon der sprichwo¨rtlichen Redensarten: in 2 Bd. Freiburg: Herder, 1973. Bd. 1.

T.F. Sheshkina

SLAVIC-TURKIC-GERMANIC LEXICAL PARALLELS *OSINA — ĂVĂS — DIE ESPEIN*: COMPARATIVE-HISTORICAL ASPECT

Abstract: The linguistic and non-linguistic contacts having taken place during the period of Indo-European tribes' migration to the territory of modern Europe through the Volga region are found in lexical correlates. Their study plays a significant role in the process of clarifying the etymology of lexemes, discovering signs of mutual influence of the languages and cultures that came into contact with each other.

Keywords: Indo-European root, Proto-Slavic base, Turkic linguistic background, semantic connotation.

УДК 811.163.1'27:003

Т.С. Денисенко

ОТОНИМНЫЕ ПРАГМАТОНИМЫ С НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫМ КОМПОНЕНТОМ (НА МАТЕРИАЛЕ БЕЛОРУССКИХ ХЛЕБОБУЛОЧНЫХ И КОНДИТЕРСКИХ ИЗДЕЛИЙ)

Аннотация. В данной статье рассматривается специфика прагматонимического пространства Беларуси, анализируются отонимные прагматонимы с точки зрения репрезентации национально-культурных кодов в условиях белорусско-русского двуязычия. Актуальность исследования определяется важностью описания специфики прагматонимикона Беларуси как особого элемента языковой картины мира, необходимостью определения мотивации для номинации белорусских пищевых продуктов.

Ключевые слова: отонимные прагматонимы, культурный код, номинация хлебобулочных и кондитерских изделий, трансонимизация, онимизация апеллятивов.

В современной лингвистике, а также в междисциплинарных исследованиях одним из основополагающих в настоящее время является понятие языковой картины мира. «В данной работе под языковой картиной мира мы понимаем совокупность языковых средств, репрезентирующих национально-специфические представления о мире и способы категоризации окружающей действительности, принятые в конкретной лингвокультуре» [4, с. 305]. По мнению В.А. Масловой, «именно в языке получают свое выражение как временные, сиюминутные ценности и идеалы, так и базовые духовные ценности народа, обеспечивающие непрерывность и преемственность его культурных традиций» [3, с. 39]. Имена собственные в большей степени, чем нарицательные, являются носителями информации об особенностях национального мировосприятия. «В имени всегда, независимо от воли называющих, отражаются культура и социальная жизнь общества» [5, с. 21]. «Актуальность ономастических исследований лингвокультурологической направленности обусловливается необходимостью описания специфики ономастикона как особого фрагмента языковой картины мира, изучение которой является важнейшей задачей современных лингвокультурологических исследований; важностью сохранения культурного наследия народа» [1, с. 38].

Специфика языковой ситуации в Республике Беларусь определяется функционированием двух государственных языков. Белорусско-русское двуязычие проявляется во всех областях жизнедеятельности человека, в том числе находит отражение в ономастическом пространстве. В силу объективно влияющих на все области знаний, в том числе и на ономастику, экстралингвистических факторов, в нашем исследовании мы будем рассматривать ономастический материал не какого-то отдельного языка (белорусского или русского), а лишь область ономастического пространства человека определенной культуры. Материалом для нашего исследования служат словесные товарные знаки — наименования хлебобулочных и кондитерских изделий, которые в настоящий момент используются в различных регионах Беларуси. Однако определение статуса товарного знака в ономастической системе и лексической системе в целом до сих пор является дискутируемым. Мы используем термин «прагматоним», которым вслед за А.В. Суперанской и Н.В. Подольской определяем

как разряд онимов. Под данным термином условно объединены «различные категории имен собственных, имеющие денотаты в прагматической сфере деятельности человека, связанные с практикой, с предметной областью» [2, с. 110].

На официальных сайтах 16 белорусских хлебозаводов и 3 кондитерских фабрик в каталогах продукции мы отобрали методом сплошной выборки отонимные наименования, которые, по нашим наблюдениям, составляют большую группу от общего числа названий хлебобулочных и кондитерских изделий. Исследование данной группы онимов позволило нам выявить некоторые точки соприкосновения различных культурных кодов с пищевым кодом в прагматонимическом пространстве Беларуси.

Самым продуктивным способом образования прагматонимов данной группы является трансонимизация, подразумевающая переход онима из одного ономастического класса в другой. Многочисленную группу наименований хлебобулочных и кондитерских изделий, репрезентирующих пространственный (в других классификациях — топоморфный, географический, природно-ландшафтный) код культуры, составляют названия, образованные от топонимов. Наряду с оттопонимными наименованиями очень распространены онимизированные апеллятивы, представляющие собой прилагательные, образованные от названий материков, названий частей света, островов, стран (реально существующих и вымышленных), городов (современных и исторических), областей, районов, внутригородских объектов, деревень, сел, водных объектов и т. п.

В группе оттопонимных названий мы выделили 5 основных подгрупп: 1) прагматонимы, образованные от названий частей света, островов, государств, административно-территориальных единиц, историко-культурных или природно-географических областей, районов: хлеб «Полесье», чиабатта «Лацио», бисквит «Борнео», хлеб «Белая Русь», торт «Шварцвальд»; булка «Европейская», хлеб «Польский», «Финский», «Литовский», «Прибалтийский» особый, «Каравай Придвинья», батон «Алтайский», печенье «Крымское», сладость мучная «Баварская», пряники «Уральские»; конфеты «Лунария», «Тоффилэнд», печенье «Эльдорадо»; 2) городов: торты «Прага», «Верона», «Палермо», «Версаль» (город и одноименный дворцово-парковый ансамбль), «Вечерняя Венеция», «Пальмира», пирожное «Римини», коврижка «Вавилон», сладости мучные «Альмерия» (город и одноименная провинция в Испании), хлеб *«Пажаданы Віцебск»*, *«Старая Вільня»*, *«Старажытны Полацк»*, *«Гародня»*; хлеб «Рижский», «Таллинский» заварной, «Колыванский» (Колывань — старинное русское название Ревеля, впоследствии Таллина), «Иерусалимский», «Дебрянский» (от Брянск), «Минский», «Туровский», «Волковысский», «Борисовский», *«Маладзечанскі сітны»*, «Слуцкий», *«Магілёўскі пачастунак»*, сладости мучные «Жодинские», батон «Гомельский», «Гродненский», «Заславский», *«Берасцейскі»*, «Брестский», слойка «Светлогорская» фигурная, торт «Речицкий», «Киевский», «Ленинградский», пряники «Воронежские»; 3) городских территориальных единиц, районов, внутригородских объектов: хлеб «Немига» (улица в г. Минск), *«Камароўскі кірмаш»* (рынок в г. Минск), *«Траецкі»* (Троицкое предместье в г. Минск); пирожное *«Старажоўскі ласунак»* (от исторического названия Сторожёвского предместья и улицы в г. Минск), хлеб «Курасовщинский» (от названия микрорайона Курасовщина

в г. Минск); 4) деревень, сел: хлеб «Хожевский», «Раковский», «Экиманьский», «Любужский», «Кадинский», плетенка «Подсвильская», сайки «Белицкие», изделия слоеные «Любенские», сухари «Оховские»; 5) рек, озер, морей: батон «Исса», «Оршица», «Лучёса», «Ипуть», хлеб «Кронон» (историческое название р. Нёман), булочка для хот-дога «Лидея», конфеты «Свитязь», торт *«Лакнея»*; рулет «Днепровский», пряники «Березинские», «Нёманские», хлеб «Двинский ароматный», «Полотовский с семечками» (от названия р. Полота), «Морочанский» (от названия р. Морочь), «Сожский», «Балтийский», «Невский», «Нарочанский», вафли «Черноморские».

Следует отметить, что для номинации хлебобулочных изделий в большинстве случаев используются региональные (белорусскоязычные и русскоязычные) топонимы, как современные, так и исторические. В основе номинации кондитерских изделий зачастую лежат русскоязычные топонимы ближнего и дальнего зарубежья или вымышленные названия. Это связано, на наш взгляд, с тем, что исторически в соответствии с национальными пищевыми традициями белорусов хлеб является основным продуктом питания, тогда как кондитерские изделия и сладости мы приобретаем для удовлетворения гедонистических потребностей. В связи с этим наименования кондитерских изделий должны иметь ярко выраженный адресный характер, привлекать покупателей, обращать на себя внимание своей непривычностью или нетипичностью.

Опосредованно топоморфный код отражается в широко представленных отапеллятивных антропоморфных прагматонимах, образованных от названий людей по месту жительства или национальной принадлежности: торт «Белорусочка», «Борисовчанка», «Киевляночка», «Лидчанка», «Минчанка», булка «Могилевчанка», хлеб «Славянка», пирожное «Марокканка».

Вторая по численности группа прагматонимов — это наименования хлебобулочных и кондитерских изделий, отражающих антропоморфный и мифологический код культуры. К этой группе мы относим названия, полученные в результате трансонимизации имен традиционного именника, прецедентных имен или фамилий реальных исторических деятелей, мифических, сказочных и мультипликационных персонажей или названия, от них образованные: 1) отантропонимные названия: пирог «Изабелла», печенье «Виктория», «Мариэрта», «Марго», *«Паўлінка»*, пирожное «Эстель», «Клео», торт «София», «Есения», «Эмилия», «от Ксюши», «Анжелика», «Валерия», «Маргарита», «Мишель», «Бланш», «Кьяри», «Франсуа», хлеб «Несцерка», «Сёмушка», «Марусин», «Ульянка», *«Радамір»*, «Рустик»; 2) антропопрагмонимы — имена и фамилии известных людей, артистов, певцов, исторических персонажей, героев художественных и музыкальных произведений: хлеб «Цезарь», *«Радзівілаўскі»*, «Боярин Орша», «Альгерд», пирог меренговый «Павлова», торт «Эстерхази», «Поль Робсон», «Наполеон», «Марица», пирожное «Бонапарт», «Жозефина»; 3) отмифонимные прагматонимы: а) образованные от имен персонажей античных мифов: хлеб «Геркулес», пирожное «Амур», коврижка «Юпитер» (возможно, от названия планеты); б) былинных героев, персонажей славянской мифологии: круассан «Садко», хлеб «Добрыня», пирожное «Старичок-Боровичок»; в) персонажей сказок русских и зарубежных писателей: сушки «Белоснежка», гриссини «Щелкунчик», печенье «Аладдин», пирожное «Дюймовочка», изделия воздушные «Домовенок Кузя», конфеты «Красная Шапочка».

Как показало проведенное исследование, отантропонимные прагматонимы образованы в большинстве случаев от женских имен, причем для наименования кондитерских изделий используются, как правило, иностранные имена, тогда как названия хлебобулочных изделий в большей степени отражают национальную специфику наименования как на русском, так и на белорусском языках. В качестве источника прецедентности для наименования хлебобулочных и кондитерских изделий в исследуемой группе прагматонимов чаще встречаются имена известных людей и мифологических персонажей из области мировой художественной культуры, в меньшей степени — белорусские и региональные.

Таким образом, исследуемый материал показал, что топоморфный и антропоморфный коды широко представлены в отонимных прагматонимах — названиях хлебобулочных и кондитерских изделий. Для наименования кондитерских изделий чаще используются русскоязычные оттопонимные и отантропонимные названия. В основе номинации данной группы прагматонимов лежат иностранные имена и названия. В наименовании хлебобулочных изделий наблюдаем противоположную тенденцию: большинство названий (как русско-, так и белорусскоязычных) отражает национальную и региональную специфику.

Литература

1. *Мезенко А.М., Генкин В.М., Деревяго А.Н.* Теория имени собственного: учеб. пособие. Витебск: ВГУ им. П.М. Машерова, 2022. 202 с.

2. *Подольская Н.В.* Словарь русской ономастической терминологии. 2-е изд. М.: Наука, 1988. 187 с.

3. Славянские ценности в коммуникативном пространстве регионов: коллективная монография / В.А. Маслова и др.; под ред. В.А. Масловой, М.В. Пименовой. Минск: Энциклопедикс, 2017. 267 с.

4. *Стрижак У.П.* Японская языковая картина мира: грамматические средства репрезентации национального мировидения // Лингвокультурологические исследования. Язык лингвокультурологии: теория vs. эмпирия. М.: ЛЕНАД, 2016. С. 305—308.

5. *Суперанская А.В.* Общая теория имени собственного. М.: Наука, 1973. 366 с.

T.S. Denisenko

OTONYMIC PRAGMATONYMS WITH NATIONAL-CULTURAL COMPONENT (ON THE MATERIAL OF BELARUSIAN BAKERY AND CONFECTIONERY PRODUCTS)

Abstract. This article deals with the specifics of the pragmatonymic space of Belarus, it analyzes the otonymic pragmatonyms from the point of view of representation of national-cultural codes in the terms of the Belarusian-Russian bilingualism. The relevance of the study is determined by the importance of describing the specificity of the pragmatonymy of Belarus as a special element of the linguistic picture of the world, the necessity to determine the motivation for Belarusian food products' nomination.

Keywords: Otonymous pragmatonyms, cultural code, bakery and confectionery products' nomination, transonymization, appellatives' onymization.

УДК 81'373.232.1:271-86(476)

И.Я. Кураш

ОСОБЕННОСТИ ФАМИЛЬНОГО АНТРОПОНИМИКОНА СТАРООБРЯДЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРО-ЗАПАДА БЕЛАРУСИ

Аннотация. Статья посвящена изучению особенностей именника островного русского говора на территории Республики Беларусь. На материале фамильного антропонимикона старообрядцев происходит выявление как общих черт с общерусской именной системой, так и региональной специфики и влияния окружения.

Ключевые слова: старообрядцы, региональная ономастика, антропонимика, фамилия, личное имя, прозвище.

Северо-западная часть Республики Беларусь представляет собой регион, имеющий сложную историческую судьбу и в связи с этим отличающийся разнородным в национальном, языковом, культурном, конфессиональном отношении населением. На указанной территории проживают представители православного и католического вероисповедания, евреи и татары. Северо-запад Беларуси и прилегающие литовские и латвийские земли являются территорией устойчивого расселения старообрядцев беспоповского согласия.

Изучение диалектных особенностей языка и этнографических черт позволило исследователям сделать вывод о том, что переселенцы-беспоповцы были выходцами с псковских земель [2].

Старообрядцы в условиях иноязычного и инокультурного окружения жили обособленно, сводили к минимуму контакты как с властями, так и с местным населением. Благодаря стремлению сохранить религиозные, культурные и языковые черты в исконном виде, неприятию всего нового, что нарушало традиционный уклад, старообрядческие общины в течение практически трех столетий являлись языковыми и культурными «островами», в пределах которых законсервировались язык, обычаи, традиции, элементы материальной и нематериальной культуры.

Особый интерес лингвистов к изучению старообрядцев возник в XX в. Объектами изучения стали старообрядческие общины не только на территории России, но и за ее пределами. Проводились комплексные исследования языка, религии и культуры старообрядцев, проживающих на территории Польши [6], Литвы [10], Латвии [7], Эстонии [1], Украины [4], современной Беларуси [8; 9], старообрядцев-«липован» в Болгарии [12], старообрядцев Южной Америки [11].

В поле зрения ученых в первую очередь попадали диалектные черты, присущие говорам старообрядцев, фонетические, грамматические, лексические особенности. Особую группу составляют работы, посвященные интерференции, влиянию языкового окружения [5; 6].

Личные имена старообрядцев сравнительно недавно стали объектом научного интереса, хотя о своеобразии старообрядческих антропонимных систем и необходимости их изучения говорили еще в конце XX в. [6, с. 320].

Тема статьи — особенности фамильного антропонимикона старообрядческого населения северо-западной части Беларуси.

Фамилии как семейное именование начали формироваться в XVI в. Процесс становления фамильных именований был длительным. Исследователи выдвигают различные версии, но в числе наиболее частых причин возникновения фамилий называют социальную дифференциацию общества и возник-

шую в связи с этим потребность более точной идентификации человека, вступавшего в разнообразные деловые, торговые, юридические отношения.

Классические работы по изучению славянских фамильных именников опираются на два основных аспекта исследований: лексико-семантическая и структурная (словообразовательная) характеристика онимов (В.И. Никонов, И.А. Королева, Д.Б. Луговой). Для исследований первого аспекта основной задачей является выявление основного фонда лексических единиц, послуживших базой для возникновения фамилий, второго — определение значений, особенностей и распространенности формантов.

В русле новых лингвистических тенденций последнего времени проводится не только структурно-семантическое изучение ономастиконов, но и выявление заложенных в них этнокультурных данных. Этнолингвистический подход, предусматривающий обращение к формам репрезентации национально-культурной специфики в языке, разрабатывается в трудах Н.И. Толстого, Е.Л. Березович, М.Э. Рут, В.Н. Топорова. Увеличивается количество работ, посвященных описанию когнитивной и языковой специфики репрезентации ономастических знаний в языке (А.С. Щербак, Н.Н. Болдырев, В.Г. Куликов, С.М. Пак). При всем различии подходов к описанию материала неоспоримым остается факт, что антропонимы — это уникальный класс ономастических единиц, сохранивший диалектные слова, а через них — культуру и традиции русского народа. Внимание к региональным ономастическим системам обусловлено еще и пониманием необходимости «зафиксировать, изучить и сохранить для новых поколений весь запас онимов разных регионов, поскольку в них наиболее ярко отражены национально-языковые, культурно-исторические, общественно-бытовые и духовные черты народности» [14, с. 43].

С точки зрения некоторых исследователей, именно религиозные традиции и обособленность способствовали сохранению культурной и этнической самобытности старообрядчества [6, с. 9]. Специфические черты и связь с религией и традициями явственно прослеживаются в именной системе, в том числе и в фамильном антропонимиконе. С другой стороны, проживание в инокультурной и иноязычной среде неизбежно привело к появлению интерференции на различных уровнях языковой системы. Безусловно, это коснулось и личных имен как явления языка и культуры.

Существует множество классификаций, на основании которых производится изучение фамильных именований (Б.О. Унбегаун, В.А. Никонов, Д.Б. Луговой, Л.Н. Алешина и др.). К сожалению, ни одну из них нельзя назвать универсальной, так как обширный и разнообразный материал не укладывается в рамки предложенных систематизаций. Исследование региональных антропонимических систем требует использования классификаций, вытекающих из содержания именного материала.

Большую группу в фамильной системе говора составляют отантропонимические фамильные онимы. Эта группа онимов хорошо известна всей славянской антропонимической системе. Основой для образования служат как канонические имена — Сисоев (Сисой), Кириллин (Кирилл), — так и разговорные, народные варианты — Лизаров (Лизар — Елиазар), Финагеев (Финагей — Анфиноген), — отражающие закономерности и тенденции живой разговорной речи, и сокращенные формы — Федьков (Федька — Федя — Феодор), Яшкин (Яшка — Яков — Ияков).

При рассмотрении группы отантропонимических фамильных онимов необходимо обратить внимание на две особенности.

Во-первых, большинство фамилий образовано от полных форм канонических имен или от их народных вариантов. Единичны фамилии, базой для образования которых послужили сокращенные и уменьшительные формы имен. Возможно, причиной этому является особое отношение старообрядцев к именам как к части религиозной жизни, так как в общинах долгое время придерживались строгих правил, касающихся выбора имени (наречение по церковному календарю, при крещении ребенок получал только каноническое имя).

Во-вторых, несмотря на замкнутость общин, именная система все же оказалась в определенной степени проницаемой и подверглась влиянию языкового и конфессионального окружения. Свидетельством тому служит функционирование фамилий, образованных от имен, не канонизированных старообрядческой церковью: Богданов (имя Богдан фиксируется в католических и православных календарях, но отсутствует в старообрядческом), Бартошкин (Бартош — Бартломей (Bartłomiej), латинизированный вариант имени Варфоломей); Лукашонок (возможно, от католического Лукаш (Łukasz)), Насыров (татарское имя Насыр), Станиславов (Станислав (Stanisław) — имя, популярное у католиков), Тумашевич (Тумаш — на основе польского Tomasz, соответствует старообрядческому Фома), Шыманов (старообрядческое церковное Симон, католическое Шимон (Szymon)).

Фамилии, в основе которых лежат прозвища, представляют самую многочисленную группу, что соответствует тенденциям развития славянского фамильного антропонимикона. Многообразие подходов к описанию и классификации материала показывает, насколько богат набор признаков, лежащих в основе появления прозвищных именований, впоследствии ставших базой для образования фамилий. Остановимся на некоторых, наиболее интересных и показательных примерах, представляющих собой уникальный локальный материал.

Прозвища, называющие человека по внешним данным, иллюстрируют разнообразие биологических параметров, по которым возможно охарактеризовать человека: Башев (*баш* — тат. «башка, голова»), Клишков (лит. «кривоногий»), Корнышов (*корный* — пск. «низкий»).

Поведенческая характеристика человека нашла отражение в таких онимах, как Балабка (Балабкин) («пустомеля, болтун»), Митушев (ср. *митушить ногами* — «топать»), Райцев (зап. *райца* — «советник»).

Род деятельности человека зафиксирован в фамилиях Артаев (бел. *аратай*, зап. *оратай*), Бульваненко (*балван* — тюрк. «боец, борец»), Лазукин (*лазука* — «шпион»), должностной статус (церковный или военный) — Попов, Воеводов, Жавмерчик, Каштальянов.

Прозвища, которые выделяют человека по родственным характеристикам, дали начало фамилиям Бабин (Бабинов) (баба), Бабич, Позняков (Поздняков); по общественным — Безродный, Беспрозванный, по этническим — Ляхов, Прусаков, Русаков.

Отдельно выделяются прозвища, обозначающие объекты внешнего мира, входящие в непосредственное поле деятельности человека и тесно связанные с ним. Это названия инструментов труда, предметов бытового использования и их частей: Копылов (долото; колодка), Кострилёв (*костра* — «жесткая кора

льна»), Лутков (*лут* — «лыко с молодой липы»), Шматков (Шмятков, Шметков) (шмат, шматок); названия одежды, обуви, головных уборов и их частей, материала: Брыль (Брылёв) (часть шапки; шляпа), Волочков (*волоки* — зап. «оборы, завязки у лаптей»); названия продуктов питания, блюд, напитков и их составных частей: Бабахин (*бабахи* — рус. «пышки, оладьи»), Крупенин.

Определенная группа прозвищных именований, послуживших базой для фамилий, связана с представлениями о природных явлениях и реальных объектах: Пучинский (бел. *пучына* — «болото, трясина»); о животном мире: Лашков (*лоша* — «лошадь, жеребенок»), Шершнёв, Желнин (*желна* — «дятел»), Шпаков (*шпак* — бел. «скворец»); о растительном мире: Красняков (*красник* — зап. «гриб подосиновик»), Цыбулев (Цыболёнок) (*цыбуля* — бел. «лук»).

Словообразовательная структура фамилий старообрядцев соотносится с общерусской антропонимической нормой. Однако изучение местных фамилий обнаруживает своеобразие их формы, проявляющееся в преобладании определенных словообразовательных формантов.

Среди фамильных антропонимов, бытующих в общине, выделяются простые, или непроизводные, не имеющие фамильных аффиксов, и производные, в которых есть основа и антропонимический суффикс.

Непроизводные фамилии представлены небольшим количеством онимов. Кроме общеизвестных лексем, среди фамильных основ встречаются диалектные или архаичные слова: Балабко (Балабка), Брыль, Горшант, Зуй, Каштальян, Каят, Чалка. Указанные антропонимы содержат дополнительную информацию о составе языка, о материальной и духовной культуре переселенцев, так как являются хранителями и трансляторами «специфического культурно-исторического и локально-этнического знания» [13, с. 18].

Самым продуктивным суффиксом в процессе образования производных фамилий оказался суффикс *-ов/-ев/-ёв* (более 70 %), так как он наряду с суффиксом *-ин* был основным показателем категории принадлежности: Мамзелев, Мальцев; Ахромкин, Хатулин.

Немногочисленны фамильные образования с суффиксами:

-енко (Азаренко, Дударенко), суффикс характерен для украинской антропонимики;

-ович/-евич (Тумашевич, Козич), суффикс продуктивен в белорусско-украинско-польской зоне;

-ук, *-чук* (Климук, Девенчук), фамилии на *-ук*, *-чук* считаются основным западноукраинским типом;

-чик (Жавмерчик), фамильный тип восходит к деминутивным формам, встречается на большей части Витебской области.

Особенностью именника является суффикс *-ёнок/-онок*, имеющий патронимическое значение и считающийся белорусским (Глушонок, Скорожонок). Ареал его распространения в Беларуси совпадает с местоположением общины. По наблюдениям исследователей, суффикс *-ёнок/-онок* встречается на тех территориях, на которых с помощью этого суффикса образуют названия молодых животных (жеребенок, поросенок, ср. бел. *жарабя*, *парася*). Русской фамильной системе тип на *-ёнок/-онок* практически неизвестен, встречается только на сопредельных с Беларусью территориях [3].

Количественный анализ структурных типов фамилий позволяет сделать вывод: значительное преобладание в материале суффиксов *-ов/-ев/-ёв* и *-ин/-ын*

указывает на факт развития фамильной системы старообрядцев в соответствии с общерусской антропонимической традицией, что коренным образом отличает его от фамильного именника белорусского населения. Однако численный перевес суффиксов *-енко*, *-ёнок/-онок*, *-ук*, *-чук*, характерных для белорусского антропонимикона, свидетельствует о влиянии языкового окружения.

Таким образом, состав производящих основ для фамилий старообрядческого населения и мотивационные принципы их создания сочетают закономерности восточнославянской антропонимической системы со спецификой регионального именника островного русского говора, развивающегося и функционирующего в условиях иноязычного и поликультурного окружения.

Литература и источники

1. Acta Slavica Estonica I. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика XV. Очерки по истории и культуре староверов Эстонии. III / отв. ред. И.П. Кюльмоя. Тарту: Изд-во Тартус. ун-та, 2012. 337 с.

2. *Sosnowski Jan.* Samogłoski przedakcentowe po społgłoskach miękkich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców wsi Bór i Gabowe Grady (woj. suwalskie) // Slavia Orientalis, XXXVI. 1997. № 1. S. 81—86.

3. *Бірыла М.В.* Тыпалогія і геаґ́афія славянскіх прозвішчаў. Мінск: Навука і тэхніка, 1988. 68 с.

4. *Брицын М.А.* Русские говоры Виньковецкого района Хмельницкой области: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Киев, 1954. 15 с.

5. *Гринавецкене Е.Й.* Некоторые явления контактирования литовских и славянских говоров (На материале языковых контактов в юго-восточной Литве) // Балто-славянский сборник. М.: Наука, 1972. С. 394—408.

6. *Грек-Пабисова И., Grek-Pabiowa I.* Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów / Inst. Slawistyki PAN. Warszawa: Slawistyczny Osrodek Wydawniczy, 1999. 346 s.

7. *Королёва Е.Е.* Диалектный словарь староверов Латгалии. Т. 1 (А—В). Рига: Ин-т староверия Латвии, 2017. 560 с.

8. *Манаенкова А.Ф.* Язык Ветки. Минск: БГУ, 1974. 41 с.

9. *Минина Н.Е.* Островные русские говоры Витебщины. Витебск: ВГУ им. П.М. Машерова, 2003. 159 с.

10. *Морозова Н., Чекмонас В.Н.* Говоры старообрядцев Литвы: особенности и проблемы происхождения // Фольклор старообрядцев Литвы. Вильнюс: Изд-во Вильнюсск. пед. ун-та, 2007. Т. 1. С. 51—70.

11. *Ровнова О.Г.* Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка. М.: Издат. дом ЯСК, 2022. 608 с.

12. *Узенова Е.С.* Старообрядческие говоры в Болгарии: современное состояние // Simpozij Obdobja 26: Slovenska narecja med sistemom in rabo. Ljubljana, 2009. С. 141—147.

13. *Щербак А.С.* Диалектная ономастика в традиционном и когнитивном аспектах // Вопросы когнитивной лингвистики. 2014. № 4. С. 18—22.

14. *Щербак А.С., Жалнина Е.В.* Региональная антропонимика — составная часть ономастики // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2012. Вып. 10 (114). С. 42—47.

I.Y. Kurash

PECULIARITIES OF THE SURNAME ANTHROPONYMY OF THE OLD BELIEVER POPULATION OF THE NORTH-WEST OF BELARUS

Abstract. The article is devoted to the study of the peculiarities of the surname anthroponymy of the island Russian colloquialism on the territory of Belarus. The material of the Old Believers' surname anthroponymy is used to reveal both common features with the all-Russian nominal system and regional specificity and influence of the environment.

Keywords: Old Believers, regional onomastics, anthroponymy, surname, personal name, nickname.

УДК 811.163.41

К.Н. Коршунова

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ СЕРБСКОГО ЯЗЫКА И ВАЖНОСТЬ ВЛИЯНИЯ НА НЕГО РУССКОГО ЯЗЫКА

Аннотация. В статье рассматривается история формирования сербского языка и его взаимосвязь с русским языком. Сербский язык является частью славянской языковой группы, однако в его формировании сыграл важную роль русский язык. Сербский язык возник в результате языковой мутации древнерусского языка, который был распространен на территории современной Сербии в Средневековье. В XIX в. сербский язык испытал сильное влияние русского языка, что было обусловлено политическими и культурными связями между двумя странами. В результате чего в сербском языке появилось много русизмов, что стало одним из факторов формирования его лексики. В целом статья показывает, насколько важно русское влияние в формировании сербского языка, и как оно продолжает сказываться и сегодня.

Ключевые слова: сербский язык, русский язык, языковой контакт, межязыковое взаимодействие, асимметрия языка, омонимы, феминитивы.

Славянские языки представляют собой обширную семью родственных языков, являющуюся частью индоевропейской языковой семьи. Они делятся на три группы в зависимости от их территориальной принадлежности: восточнославянскую, южнославянскую и западнославянскую. Восточнославянская группа включает в себя русский, украинский и белорусский языки. Южнославянская группа включает болгарский, македонский, сербский, черногорский, хорватский и словенский языки. Западную славянскую группу составляют польский, чешский, словацкий, лужицкий и кашубский языки.

Все славянские языки произошли от общего праязыка, который ученые условно называют общеславянским. Этот праязык, как предполагается, существовал в период с VI по IX в. и имел ряд основных черт, которые сохранились в современных славянских языках.

Славянские языки характеризуются рядом особенностей, таких как наличие падежных окончаний, система спряжения глаголов, общая лексика и эквивалентная грамматическая структура. Однако между разными языками существуют и различия, особенно в области лексики. Деление славянских языков на три группы не ограничивается чисто языковыми признаками, но также учитывается и географический фактор.

В VI в. славяне переселились на Балканы, где впоследствии сербские племена объединились и постепенно создали первое на то время государственное образование. В этот ранний период истории сербского языка он был диалектом старославянского языка, который использовался в церковных службах и документах.

В IX в. сербы приняли христианство, что привело к переходу церковнославянского языка в разряд официального письменного языка. Под влиянием местного наречия старославянский язык постепенно эволюционировал в сербско-славянский язык, который стал наиболее близок к современному сербскому языку.

В XV в. под знаком гуманизма и Ренессанса начался процесс стандартизации сербского языка, этот период продлился достаточно долго и закончился лишь в период Вуковых реформ, проведенных в начале XIX в. Данные реформы установили современный сербский литературный стандарт, основанный

на народном диалекте. Также Вук Стефанович Караджич провел реформу сербского кириллического алфавита, который до сих пор носит его имя — «вуковица».

Но лишь во второй половине XIX в. система письменности и грамматики, разработанная Вуком Караджичем, получила распространение на всей территории Балканского полуострова. Вук Караджич поддерживал очень тесные отношения с русскими филологами, которые оказывали ему поддержку как моральную, так и материальную. Во время своего визита в Россию в 1819 г. он встретился с Н.М. Карамзиным, В.А. Жуковским и с другими известными литераторами и филологами. После этой поездки правительство Российской империи назначило реформатору сербского языка пенсию и наградило его различными орденами и медалями.

Вук Стефанович Караджич был неутомимым путешественником, реформатор неустанно странствовал по южнославянским землям, кропотливо собирая материал, который лег в основу его выдающихся трудов. Его усилия не ограничивались лингвистическими реформами — Вук Караджич также собрал обширную коллекцию сербских народных песен, охватывающую несколько томов. Кроме того, его сборники сказок, пословиц и поговорок проливают свет на богатую устную традицию сербского народа.

Помимо своих выдающихся достижений в области сбора и сохранения сербского фольклора, Вук Караджич также внес значительный вклад в качестве историка, написав фундаментальный труд по истории Сербии. Труд Караджича представляет собой подробное исследование событий, свидетелем которых он был. Его внимательный взгляд и точность в описании событий помогают пониманию сербской истории конца XVIII и начала XIX в. Записанные им рассказы участников восстания предоставляют бесценную информацию о мотивах, стратегиях и последствиях этого основополагающего события в истории страны.

Помимо издания светских трудов, Вук Караджич показал себя искусным переводчиком, подарив читателям сербский перевод «Нового Завета». Его лингвистический гений и неустанная преданность делу сбережения и популяризации сербской культуры оставили неизгладимый след в истории сербской литературы и культуры.

В XX в. сербский язык стал официальным языком Королевства Югославия и Социалистической Федеративной Республики Югославия. После распада страны в 1990-х гг. сербский язык стал официальным языком в ряде стран бывшей Югославии. На протяжении своей истории сербский язык испытывал сильное влияние других языков, включая турецкий и русский. Это оказало заметное влияние на его лексику, грамматику и фонологию.

Сербский язык обладает уникальной традицией использования двух алфавитов: кириллицы («вуковица») и латиницы («гаевица»). Каждый алфавит состоит из 30 букв. Латиница вошла в сербский язык благодаря усилиям Людевиты Гая. Алфавит «гаевица» является латинизированным видом кириллической «вуковицы» [4, с. 32—45].

Кириллица широко используется в Сербии, в то время как латиница применяется в основном для официального общения в нынешний период глобализации и для транслитерации иностранных слов. Двуалфавитность сербского языка является наследием исторических и культурных факторов [1, с. 85—92]. Важно отметить, что при использовании структурно-семантического моделирования выявляется ряд близких соответствий в фонетической, морфологической и син-

таксической системах сербского и русского языков. Например, похожи падежи и времена, а также аналогичные синтаксические конструкции [2, с. 67—73].

Русский язык оказал значительное влияние на формирование сербского языка, особенно в период с конца XVIII до начала XIX в. После освобождения Сербии от османского владычества в 1804 г. в стране начался активный процесс модернизации, в котором русский язык сыграл важную роль. Сербские просветители стремились заимствовать достижения русской культуры и науки, включая язык. Русские слова и выражения проникли в сербский язык через книги, газеты, журналы и личные контакты между представителями двух народов.

Особую роль в русском и сербском языках играют омонимы — это слова, которые звучат одинаково, но имеют разное значение. Например, слово «право» в сербском языке в переводе на русский означает «прямо», еще одним примером можно назвать слово «крушка», в переводе это слово означает «груша». Достаточно много примеров омонимов можно привести при сравнении не только сербского и русского, но и других славянских языков [3, с. 274—279].

Связь между русским и сербским языками проявляется не только в письменности и в омонимах (в особенности при использовании кириллицы), но и в лексике. В сербском языке существует ряд профессий, которые имеют как мужские, так и женские варианты. Это связано с тем, что сербский язык является флективным, то есть слова изменяются по родам, числам и падежам. В случае с профессиями это означает, что существуют ограничения для обозначения форм мужского и женского рода. Но нужно отметить, что в сербском языке огромное значение имеют так называемые феминитивы, они играют достаточно важную роль в языке. Ярким примером можно назвать слово «профессор» в русском и сербском языках, оно пишется практически одинаково, но имеет существенные отличия в семантике. В России термин «профессор» применяется только в отношении педагогов высшего звена в университетах и научных институтах, и данное слово никак не зависит от пола человека, в то же время в сербском языке и культуре — это название должности в университете, относящееся исключительно к лицам мужского пола. В то же время сербский язык предоставляет целых два слова для обозначения женщины в должности преподавателя в университете — это «професорка» или «професорица». Если проводить параллели, то в русском языке имеется аналогичное слово «профессорша», которое ассоциируется с негативным или бытовым контекстом. Не только преподаватель университета получил яркий феминитив на сербском языке. Существует ряд других профессий с некоторыми особенностями. Например, «уредница» означает женщину-редактора, «глумица» — актрису, «певачица» — певицу, «лекарка» — женщину-врача, «правница» — женщину-юриста, «апотекарка» — женщину-аптекаря, «новинарка» — женщину-журналиста и т. д.

Помимо профессий с ярко выраженным феминитивным характером, существуют и другие, в которых данный аспект менее очевиден, например к таким профессиям относятся:

- грађевинар — «строитель»;
- туристички водич — «гид, экскурсовод».

До недавнего времени название профессии *туристички водич* не имело гендерной принадлежности. В русском языке название профессии «экскурсовод» универсально и применяется как к мужчинам, так и к женщинам, которые проводят экскурсии.

Анализ гендерных аспектов в обозначениях указанных профессий позволяет выявить различия и сходства между языками и культурами. В сербском языке наблюдается богатая система феминитивов в названиях профессий, которая отличается от русского языка. Образование феминитивов в области профессий на сербском языке имеет свои особенности. Исследование лингвистических особенностей этих названий имеет важное значение для понимания социокультурных нюансов. В частности, часть терминов на сербском языке показывает нам, что в русском языке отражаются существующие в обществе стереотипы и социальные особенности.

История формирования сербского языка представляет собой увлекательное путешествие, охватывающее несколько столетий и различные культурные влияния. Но стоит отметить, что история сербского языка неразрывно связана с русским языком. Сегодня сербский язык является одним из языков, признанных в качестве государственного в Сербии, Черногории, Боснии и Герцеговине — на нем говорят миллионы людей в регионе и во всем мире. Он имеет богатую историю и культурное наследие, что делает его важным и динамично развивающимся языком на Балканах. Русский язык, принадлежащий к славянской группе, оказал существенное влияние на сербскую лексику и грамматику, особенно в период тесных культурных связей между Сербией и Россией в XIX в.

Взаимодействие с русским языком сыграло важную роль в формировании и развитии сербского языка. Русское влияние привело к его модернизации и стандартизации. Сегодня сербский язык является богатым и выразительным языком, отражающим сложную историю и многокультурное наследие Сербии.

Литература

1. *Белокапич-Шкунца В.* Изучение русского языка в сербской культурной среде и межкультурная коммуникация // Этнодиалоги: научно-информационный альманах. 2012. № 1 (38). С. 85—92.

2. *Малых Л.М., Медведева Д.И.* Структурно-семантическое моделирование близкородственных языков (На материале сербского и русского языков) // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: Филология. Искусствоведение. 2011. № 37 (252). Вып. 61. С. 67—73.

3. *Спасич В., Охалина А.А.* Межъязыковая омонимия и проблемы коммуникации (на материале русского и сербского языков) // Гуманитаризация инженерного образования: методологические основы и практика: материалы Междунар. научно-методич. конф. / отв. ред. Л.Л. Мехришвили. Тюмень: ТИУ, 2018. С. 274—279.

4. *Чарота И.А.* Основы сербистики: учебно-методич. пособие. Минск: БГУ, 2022. 199 с.

K.N. Korshunova

THE HISTORY OF SERBIAN LANGUAGE FORMATION AND IMPORTANCE OF RUSSIAN LANGUAGE INFLUENCE ON IT

Abstract. The article deals with the history of Serbian language formation and its interrelation with Russian language. The Serbian language is a part of Slavic language group but the Russian language played an important role in its formation. The Serbian language emerged as a result of linguistic mutation of the Old Russian language which was widespread in the territory of modern Serbia in the Middle Ages. In the XIX century the Serbian language was strongly influenced by the Russian language due to the political and cultural ties between two countries. As a result, many Russisms appeared in the Serbian language which was one of the factors of vocabulary accumalation. Overall, the article shows how important the Russian influence was in the formation of the Serbian language and how it continues to affect it today.

Keywords: the Serbian language, the Russian language, language contact, interlingual interaction, language asymmetry, homonyms, feminitives.

УДК 811.512.151

А.Н. Майзина

ОРФОГРАФИЯ СОВРЕМЕННОГО АЛТАЙСКОГО ЯЗЫКА: ПРОБЛЕМЫ И ПУТИ РЕШЕНИЯ

Аннотация. В статье ведется речь о проблемах орфографии современного алтайского языка. Освещаются вопросы орфографирования слов с огубленными гласными, заимствованных слов, написания сложных слов, терминов и др. в алтайском языке. Представлен опыт решения спорных вопросов и усовершенствования алтайской орфографии.

Ключевые слова: алтайский язык, орфография, орфографический словарь, письменность, алфавит, свод правил.

Орфография алтайского языка складывалась в процессе длительного исторического развития и за весь период своего существования не раз претерпевала изменения. Не вдаваясь в подробности становления и развития алтайской орфографической системы, отметим, что до недавнего времени действующими правилами орфографии алтайского языка считались правила, официально утвержденные решением Исполнительного комитета Совета депутатов Горно-Алтайской автономной области № 206 от 15 июня 1981 г. Эти правила были приведены в работе «Орфография и пунктуация алтайского языка» [6], где раздел «Орфография» принадлежит В.Н. Тадыкину, а раздел «Пунктуация» — А.Т. Тыбыковой. Позднее на основе указанного свода правил был составлен нормативный «Орфографический словарь алтайского языка», авторами которого являются В.Н. Тадыкин и Е.Г. Мултуева [2]. Однако с течением достаточно длительного промежутка времени действующие правила орфографии 1981 г. устарели и не в полной мере стали отражать современное состояние алтайского языка. За этот период накопилось большое количество спорных вопросов, требующих безотлагательного решения. На фоне сложившихся обстоятельств вопрос о пересмотре орфографических норм с целью их усовершенствования возникал неоднократно, по крайней мере, на протяжении последних 20 лет. Одной из попыток пересмотра действующих правил стало издание в 2013 г. коллективной монографии «Алтай тилдиҥ орфографиязы» («Орфография алтайского языка») под редакцией Н.Д. Алмадаковой [3]. В отличие от предыдущего свода правил в данной работе правила правописания слов были представлены по частям речи. Теоретический материал был изложен на двух языках — алтайском и русском. Однако правила, представленные в данной работе, подверглись критике и не были утверждены. Вследствие этого дискуссионные вопросы орфографии алтайского языка остались неразрешенными.

Вопрос о необходимости издания нового свода правил и нового орфографического словаря снова был поднят в 2017 г. на Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные вопросы алтайского языкознания: проблемы развития литературного языка, совершенствование современной орфографии», посвященной 115-летию Т.М. Тощаковой [1]. На основании рекомендаций данной конференции в план работы НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова был включен научно-исследовательский проект «Правила орфографии современного алтайского языка», по итогам которого в 2019 г. вышла в свет одноименная монография [5]. Правила, представленные в этой работе, были

утверждены Постановлением Правительства Республики Алтай от 1 июля 2021 г. № 182 «О Порядке утверждения норм современного алтайского литературного языка при его использовании в качестве государственного языка, правил алтайской орфографии и пунктуации».

Существенного реформирования орфографии алтайского языка не было. Вносимые изменения и дополнения коснулись прежде всего тех слов, правописание которых вызывало споры и затруднения. Так, на протяжении всей истории развития орфографии алтайского языка спорным был вопрос о губной гармонии гласных. Как известно, закон губной гармонии гласных заключается в том, что огубленный гласный первого слога в слове влияет на гласные последующих слогов, то есть последующие слоги в слове также должны быть огубленными. Но на практике постоянно фиксировались случаи двоякого написания слов, например, *јор**ы**к* — *јор**у**к* 'поездка, путешествие', *ток**ы**на-* — *ток**у**на-* 'успокаиваться', *тол**ы**к* — *тол**у**к* 'угол'. Авторы орфографии 1981 г. попытались решить данную проблему в пользу нарушения губной гармонии. Так, в § 17 п. 2 говорится: «Нарушение последовательности огубления во втором и третьем слоге наблюдается в некоторых двусложных и многосложных именных основах, имеющих в первом или предыдущем слоге губной ***о***. В подобных случаях, вызывающих сомнение при письме, во избежание разнобоя, следует писать ***ы***» [6, с. 21]. К примеру, *јор**ы**к* 'путешествие, поездка', *кор**ы**м* 'каменная россыпь', *тол**ы**к* 'угол', *ком**ы**ргай* 'дудка' и т. д. Но вопреки существующему правилу, носители алтайского языка в указанных словах продолжали соблюдать губную гармонию гласных и во втором и последующем слогах вместо ***ы*** писали букву ***у***, обозначающую огубленный звук **[у]**: *јор**у**к*, *кор**у**м*, *тол**у**к*, *ком**у**ргай*. В новой редакции орфографических правил 2019 г. во втором слоге именных основ предписывается писать букву ***у***, обозначающую огубленный звук **[у]**. Например: *јор**у**к*, *кор**у**м*, *тол**у**к*, *ком**у**ргай* и т. д. Но губная гармония гласных будет нарушаться в следующих случаях: 1) в словах, в первом слоге которых имеется согласный **[й]**, например: *о**й**ын* 'игра', *мо**й**ын* 'шея', *ко**й**ын* 'пазуха' и т. д.; 2) в словах, имеющих в первом слоге удвоенные гласные буквы, обозначающие долгие гласные звуки: *б**уу**рыл* 'седой', *ч**оо**кыр* 'пестрый', *н**оо**кы* 'козий пух' и т. д.; 3) в словах, в которых имеется стечение согласных: *ко**лт**ык* 'подмышки', *ко**рт**ы* 'налим', *со**рб**ы* 'шрам, рубец', *то**пч**ы* 'пуговица' и т. д. [5, с. 59—60].

В последние годы вызывало особые трудности орфографирование сложных слов, представляющих собой различные ботанические, зоологические и иные термины. К примеру, один и тот же ботанический термин писался слитно, раздельно и через дефис: *карагат* — *кара-кат* — *кара кат* (*кара* 'черный' + *кат* 'ягода') 'голубика'. Относительно правописания данной категории слов в старой орфографии 1981 г. не было прописано четких правил. Не объяснялось, почему, например, название *јоонмойын* (*јоон* 'большой' + *мойын* 'шея') 'хорек' пишется слитно, а название *ак-кийик* (*ак* 'белый' + *кийик* 'зверь') пишется через дефис. С целью унификации таких колеблющихся правописаний все ботанические и зоологические термины в новой орфографии 2019 г. регламентируется писать через дефис: *айу-саңыс* (*айу* 'медведь' + *саңыс* 'сера') 'копеечник', *күн-кузук* (*күн* 'солнце' + *кузук* 'орехи; семечки') 'подсолнух', *кызыл-төш* (*кызыл* 'красный' + *төш* 'грудь') 'снегирь', *боро-кушкаш* (*боро* 'серый' + *кушкаш* 'птичка') 'воробей', *ак-кийик* (*ак* 'белый' +

кийик 'зверь') 'северный олень', *кижи-кийик* (*кижи* 'человек' + *кийик* 'зверь') 'обезьяна', *балбакбаш* (*балбак* 'широкий' + *баш* 'голова') 'широколобка' [5, с. 87—90]. Такое решение было принято в первую очередь для облегчения запоминания правил правописания данных слов учащимися школ. Однако это правило не исключает параллельного существования слитного написания некоторых терминов, которые в процессе словообразования были подвергнуты фонетическим изменениям. Например: *карагат* (*кара* 'черный' + *кат* 'ягода') 'голубика', *кызылгат* (*кызыл* 'красный' + *кат* 'ягода') 'кислица', *боронгот* (*боро* 'серый' + *кат* 'ягода') 'смородина', *агас* (*ак* 'белый' + *ас* 'зверь') 'горностай', *алабуга* (*ала* 'пегий, пестрый' + *бука* 'бык') 'окунь' [5, с. 83].

Кроме того, в новой орфографии 2019 г. изменению подверглись некоторые правила, касающиеся правописания заимствованных слов. На современном этапе развития алтайского языка к числу заимствований относятся русизмы, а также прочие иноязычные слова, вошедшие в язык через посредство русского языка. Правописание самих иноязычных слов в алтайском языке не вызывает каких-либо затруднений, поскольку они пишутся в соответствии с орфографическими нормами языка-донора, то есть русского языка. Споры и затруднения вызывают случаи, когда к русизмам присоединяются те или иные алтайские аффиксы. Например, при присоединении к заимствованным словам посессивного аффикса 3-го л. ед. ч. ***-ы/-и*** довольно часто наблюдалась вариативность: *апельсин**и*** — *апельсин**ы*** 'его апельсин', *магазин**и*** — *магазин**ы*** 'его магазин'. Хотя, согласно правилам, выбор написания нужного варианта аффикса должен осуществляться в соответствии с законом гармонии гласных: *апельсин**и*** 'его апельсин', *магазин**и*** 'его магазин'. Безусловно, такая ситуация связана, прежде всего, с особенностями адаптации иноязычных слов в алтайском языке. Причем такая картина характерна не только для алтайского, но и для любого другого языка. Наличие орфографических вариантов — это естественный фактор языкового развития.

Долгое время к трудным случаям орфографирования относилось написание русизмов с конечными буквами ***ст*** и ***сть***. Так, в орфографии 1981 г., в § 100 п. 4 отмечалось, что слова, имеющие на конце стечение согласных ***ст*** и ***сть***, при изменении по лицам теряют ***т*** и ***ть***, а глухой согласный ***с*** переходит в звонкий ***з***. Например: *область — облазы*, *промышленность — промышленнозы*, *специальность — специальнозы*, *специалист — специализи*, *повесть — повези*, *артист — артизи*, *машинист — машинизи*, *тракторист — тракторизи*, *специалист — специализи*, *манифест — манифези* [6, с. 88]. Данная ситуация порождала определенные трудности в понимании морфемного состава заимствованного слова, в особенности при разборе слова по составу в школьной практике.

В новой орфографии 2019 г. вышеупомянутое правило было подвергнуто пересмотру в пользу сохранения основы иноязычного слова. В новой редакции данное правило выглядит следующим образом: «В словах с конечным стечением согласных ***ст*** употребление аффикса принадлежности 3-го л. ед. ч. ***-ы*** или ***-и*** осуществляется в соответствии с гармонией гласных. Например: *трактори**ст**-и* 'его тракторист', *кре**ст**-и* 'его крест', *специали**ст**-и* 'его специалист', *машини**ст**-и* 'его машинист', *гимнази**ст**-и* 'его гимназист', *арти**ст**-и* 'его артист', *методи**ст**-и* 'его методист', *пенопла**ст**-ы* 'его пенопласт', *гимна**ст**-ы* 'его гимнаст', *по**ст**-ы* 'его пост'» [5, с. 103].

Орфографическая вариативность наблюдалась также в случае с неологизмами, представляющими собой заимствования из других тюркских языков. Например, неологизм *көлӱк* 'автомобиль' заимствованное, скорее всего, из казахского, писалось как *кölик*, *кӧölӱк*, пока его правописание окончательно не было закреплено в современных словарях алтайского языка.

Вариативность наблюдалась также в написании некоторых национальных праздников, проводимых в Республике Алтай. К примеру, отмечался разнобой в написании алтайского названия праздника Нового года: *Чага байрам*, *Чагаа Байрам*, *Чагаа-Байрам*. Правописание подобных названий нигде не было регламентировано, поскольку такие праздники в регионе стали проводиться только после 1991 г., с момента основания Республики Алтай. Таким образом, в новой орфографии 2019 г. во избежание подобных разногласий было принято решение в сложных названиях национальных официальных и неофициальных праздников оба компонента писать с прописной буквы и через дефис: *Эл-Ойын* 'Эл-Ойын', *Чагаа-Байрам* 'Чагаа-Байрам', *Јажыл-Бӱр* 'Дьажыл-Бюр', *Сары-Бӱр* 'Сары-Бюр', *Курбан-Байрам* 'Курбан-Байрам' [5, с. 197].

Помимо всего прочего, в новую орфографию 2019 г. были включены также правила по написанию современных названий документов, произведений искусства, организаций, учреждений, предприятий, фирм, названий орденов, медалей, наград, знаков отличия, премий, а также названий должностей и званий. Это стало важным нововведением в работе, поскольку до этого правописание подобных слов нигде не было прописано.

В 2020 г. на основе монографической работы «Правила орфографии современного алтайского языка» (2019) сотрудниками НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова был разработан и издан новый «Орфографический словарь алтайского языка» [4]. Кроме того, в 2021 г. был издан краткий свод правил на алтайском языке «Эмдиги алтай тилдиҥ орфографиязыныҥ кыскарта берилген ээжилери» [7]. Данный свод адресован широкому кругу читателей, прежде всего учителям, учащимся школ, студентам, работникам СМИ, культуры и т. д.

Безусловно, изменения и дополнения, вносимые в правила орфографии современного алтайского языка, обсуждались, в первую очередь, среди учителей школ, преподавателей вузов и сузов, работников СМИ, специалистов Министерства образования и науки Республики Алтай, отдельно рассматривались на заседании Общественной Палаты Республики Алтай, на заседании Совета по алтайскому языку при Главе Республики Алтай, Председателе Правительства Республики Алтай. Кроме того, основные положения правил широко освещались в СМИ: на радио и телевидении, на страницах местных газет.

Правила орфографии алтайского языка в новой редакции внедряются в практику постепенно, в течение пяти лет с момента их утверждения на уровне Правительства Республики Алтай. По их внедрению сотрудниками НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова в офлайн- и онлайн-форматах проводятся лекции, семинары, круглые столы и т. п.

Конечно, издание новых правил орфографии и нового нормативного орфографического словаря современного алтайского языка было призвано решить многие насущные проблемы в написании тех или иных слов. Однако в любой работе могут быть недочеты, и в одной работе практически все

охватить невозможно, какие-то вопросы могут остаться без внимания. Эти вопросы, несомненно, еще будут будоражить умы как языковедов, так и рядовых носителей языка. В этой связи было бы уместным создание в Республике Алтай органа, который, по аналогии с Орфографической комиссией РАН, мог на постоянной основе дополнять и уточнять официально действующие правила с учетом современной практики письма.

Литература

1. Актуальные вопросы алтайского языкознания: проблемы развития литературного языка, совершенствование современной орфографии: материалы Всерос. научно-практич. конф., посвящ. 115-летию Т.М. Тощаковой / НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова; ред. коллегия: М.С. Дедина, Н.В. Екеев, А.Н. Майзина, А.Э. Чумакаев (отв. ред.). Горно-Алтайск: Горно-Алт. тип., 2017. 336 с.

2. Алтай тилдиҥ орфографический сӧзлиги / сост. В.Н. Тадыкин, Е.Г. Мултуева. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во: Горно-Алт. отд., 1983. 143 с.

3. Алтай тилдиҥ орфографиязы = Орфография алтайского языка / С.С. Суразаковтыҥ адыла адалган алтаистиканыҥ билим-шиҥжӱлик институты; Н.Д. Алмадакова (каруулу ред.), Р.С. Минакова, Т.К. Шутина. Горно-Алтайск: Горно-Алт. тип., 2013. 272 с.

4. Алтай тилдиҥ орфографиялык сӧзлиги = Орфографический словарь алтайского языка / С.С. Суразаковтыҥ адыла адалган алтаистиканыҥ билим-шиҥжӱлӱк институты; редакционный кӱрее: А.Н. Майзина (каруулу ред.), Б.Б. Саналова, Н.Н. Тыдыкова, А.Э. Чумакаев. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2020. 384 с.

5. Правила орфографии современного алтайского языка = Эмдиги алтай тилдиҥ орфографиязыныҥ ээжилери / НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова; редколлегия: А.Н. Майзина (отв. ред.), Б.Б. Саналова, Ф.И. Тагирова, А.Э. Чумакаев. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2019. 384 с.

6. *Тадыкин В.Н., Тыбыкова А.Т.* Орфография и пунктуация алтайского языка. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд. Алтайского кн. изд-ва, 1981. 165 с.

7. Эмдиги алтай тилдинг орфографиязынынг ээжилери / Тургуз.: филол. билим. канд. Б.Б. Саналова, Н.Н. Тыдыкова, филол. билим. канд. А.Э. Чумакаев. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2021. 64 с.

A.N. Maizina

ORTHOGRAPHY OF MODERN ALTAI LANGUAGE: PROBLEMS AND WAYS OF SOLUTION

Abstract. The article deals with the problems of orthography of the modern Altai language. The issues of spelling of words with thickened vowels, borrowed words, spelling of complex words, terms, etc. in the Altai language are covered. The experience of solving controversial issues and improving the Altai orthography is presented.

Keywords: the Altai language, orthography, orthographic dictionary, writing, alphabet, set of rules.

УДК 81.362

М.Э. Дубровина

ОБЩЕЕ И РАЗЛИЧНОЕ В ЯЗЫКОВЫХ СТРАТЕГИЯХ СЛАВЯНСКИХ И ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ (НА ПРИМЕРЕ РУССКОГО И ТУРЕЦКОГО ЯЗЫКОВ)

Аннотация. Тюркские и славянские языки относятся к разным типам, поэтому развились противоположные стратегии кодировки мыслительного содержания в речевые знаки. В русском языке, как и во всех славянских, все морфемы сливаются в единое целое и пребывают в памяти в неразделенном виде, являясь членом грамматической парадигмы, в тюркских же языках самостоятельная лексема и служебные морфемы соединяются в словоформу лишь на момент высказывания, после чего вновь распадаются на отдельные языковые единицы. В русском языке, таким образом, происходит обособление каждой словоформы, отдельные формы слова теряют связь с исходной основой, в тюркских же языках корень слова в большинстве случаев легко отделяется от аффиксов, аффиксы же обладают большей автономностью.

Ключевые слова: тюркские языки, грамматика тюркских языков, грамматика русского языка, типология языков, Г.П. Мельников, системная грамматика, языковые отличия.

В условиях современной политической и экономической жизни все больше возрастает число контактов между людьми разной языковой принадлежности. В России как многоязычной стране частотность подобных контактов сама по себе чрезвычайно высока. На начало XXI в. в Российской Федерации проживало около 12 млн чел. тюркского происхождения, среди которых самыми крупными этническими коллективами являются татары, башкиры, чуваши, казахи, азербайджанцы, якуты. В пестрой многонациональной картине нашего государства тюркское население исторически занимает важное место.

Русский язык же является ярким представителем языков славянской группы. Однако, кроме внутренних тюркских языков, существует несколько тюркских языков, на которых говорят жители территорий, не входящих в число стран бывшего Советского Союза. Самая крупная из них — Турция. Необходимость общения между носителями русского и турецкого языков в силу различных условий также велика, а значит, велика и потребность изучать турецкий язык. Тем не менее многолетняя педагогическая практика обучения русскоговорящих учащихся указывает на существование определенного количества затруднений в понимании и усвоении ими целого ряда грамматических аспектов любого тюркского языка, в том числе и турецкого. И проблемы коренятся не только в сфере межкультурной коммуникации. Автор убежден, что наблюдаемые трудности в освоении турецкого языка связаны, прежде всего, с типологическими различиями данных языков: турецкий, как и все тюркские языки, принадлежит к агглютинативному типу, русский, как и остальные славянские языки — к флективному [1]. И не стоит недооценивать данный факт. Разные морфологические типы этих языков проявляются не только в сфере присоединяемых морфем, они проявляются на всех языковых ярусах, начиная с семантического уровня и заканчивая синтаксическим.

По мнению автора, тип языка влияет даже на то, как формируется замысел высказывания, не говоря уже о том, в виде каких конкретных языковых единиц он реализуется. Приведем конкретный пример. Желая передать информацию о том, что во дворе дома играют дети, носитель турецкого языка осознает несколько моментов. Во-первых, он понимает, что перед ним

множество детей, во-вторых, что дети принадлежат ему или им (если он вступает в разговор со своей женой или мужем), в-третьих, что двор принадлежит дому, а дом вновь принадлежит ему или им, в-четвертых, что дети играют в настоящий актуальный для наблюдения момент. В результате всех семантических построений получается готовое высказывание:

Çocuklarım (çocuklarımız) evimin (evimizin) avlusunda oynuyorlar.

Çocuk-lar-ım (çocuk-lar-ımız) ev-im-in (ev-imiz-in) avlu-su-n-da oynu-yor-lar

РЕБЕНОК- PL — POSS 1SNG (РЕБЕНОК- PL — POSS 1PL) ДОМ- POSS 1 SNG — GEN (Дом- POSS 1 PL — GEN) ДВОР- POSS 3SNG -n- LOC ИГРАТЬ- PRS ACT- PL

«Мои дети (наши дети) играют во дворе моего дома (нашего дома)».

Носитель же русского языка в подобном высказывании посессивную информацию чаще всего не передает (как неважную или само собой разумеющуюся), кроме того он выбирает из парадигмы готовую словоформу «дети» и готовую словоформу «играют», не всегда осознавая, что на семантическом уровне эти словоформы несут значение множественности и настоящего времени. Об этом хорошо написал в своей монографии «Системная типология языков» профессор Г.П. Мельников (1928—2000). Благодаря многолетним исследованиям и наблюдениям ему удалось сформулировать свойство, которое, по его мнению, лежит в основе принципиального различия устройства флективных и агглютинативных языков [2, с. 339]. В ходе анализа способов построения высказывания в языках различных типов, исследователь делает вывод о существовании различия в операциях, производимых при порождении речи носителями славянских и тюркских языков. В славянских флективных языках, по мнению ученого, говорящие, порождая высказывание, выбирают нужную словоформу из некоего набора уже заготовленных заранее словоформ, то есть они не складывают словоформы из исходных морфем, а используют готовые формы из парадигмы, которая была заучена ранее. В агглютинативных же тюркских языках отсутствует такое заучивание, словоформа производится, составляется в момент формирования сообщения путем набора отдельных морфем, словоформа *собирается* из морфем прямо в момент разговора [3, с. 63—67].

Другими словами, любой преподаватель турецкого языка в русскоязычной аудитории должен осознавать ключевой момент: русскоязычные люди, составляя русские предложения, в большинстве своем не способны разделить используемые в них слова на составляющие грамматические формы и выделить, таким образом, заложенные в этих словах грамматические значения. Для подтверждения подобного тезиса достаточно вспомнить те многочисленные трудности, которые испытывают даже русскоязычные школьники в процессе морфологического разбора слова, как сложно уже хорошо владеющим русским языком людям выделить внутри слова составляющие его части (приставки, корни, суффиксы и окончания), не говоря уже о том, чтобы осознанно назвать передаваемые ими грамматические значения. В конкретике это проявляется в следующем. Русскоговорящий с детства заучивает категориальные парадигмы исходного слова, например, слова «друг».

Парадигма категории числа: *друг* ед. ч. — *друзья* мн. ч.

Парадигма склонения:

	ед. ч.	мн. ч.
им. п.	*друг*	*друзья*
род. п.	*друга*	*друзей*
вин. п.	*друга*	*друзей*

дат. п.	*другу*	*друзьям*
тв. п.	*другом*	*друзьями*
предл. п.	*о друге*	*о друзьях*

В дальнейшем он уже не составляет различные формы этого слова, а только берет нужную форму из парадигмы, не задумываясь над тем, что она означает. Необходимо сказать больше. Если речь идет о падежных формах русских существительных, то внутри парадигмы склонения каждая из этих форм заучивается носителями русского языка не сама по себе, а со вспомогательными словами. Так, форма родительного падежа в сочетании со словом *нет*, форма винительного — с глаголом типа *вижу*, форма дательного — с глаголом типа *даю* и т. д. Необходимо понимать, что эти подкрепляющие форму падежа слова важны для русскоговорящего, так как ему нужно запомнить форму не в опоре на ее морфологическое значение, которое зачастую непонятно для него, а для того чтобы легко ее *выбрать* из парадигмы для употребления в сочетании с другими подобными словами/глаголами в предложении.

Турецкие же падежные формы имеют четко определенное семантическое значение, которое и выходит на первый план всякий раз, когда носитель турецкого языка пытается построить фразу. Аффиксы падежей пребывают в памяти туркоговорящих не в собранном с корнем слова виде, а изолированно, они прибавляются к основам слов по единому правилу (т. е. без исключений) и всегда выглядят одинаково, если не считать фонетических изменений, связанных с сингармонизмом.

Из сформулированного выше основного различия следует важный вывод: в тюркских языках каждое грамматическое значение закреплено за одним аффиксом и используется в слове тогда, когда носителю необходимо выразить данное значение; в русском языке, как и в остальных славянских языках, трудно выделить отдельный аффикс и отдельное грамматическое значение, все морфемы сливаются в единый лексический комплекс, при этом носитель языка не в состоянии этот комплекс разделить на отдельные составляющие и тем более дать анализ тех грамматических значений, которые он использует, произнося данное слово. То есть в памяти русскоязычных людей в отличие от туркоязычных нет набора отдельных морфем (суффиксов), эти морфемы представляют собой научные абстракции, которые возможно выделить лишь благодаря изысканиям лингвистов.

Отсутствие необходимости собирать слова из исходных инвентарных единиц влечет за собой и то, что каждая форма в парадигме получает все большую самостоятельность внешнего облика и может не быть привязанной к основной форме. Ведь носитель русского языка все равно вынужден учить наизусть все формы парадигмы. В конечном итоге происходит отрыв исходной формы слова от ее словоизменительных вариантов. Данный тезис имеет многочисленные подтверждения в русском языке.

Во-первых, для того чтобы в русском языке словоформа приобрела более монолитный вид, морфемы начинают сливаться друг с другом, возникает явление фузии и сандхи (1), а также различные чередования звуков в корне (2).

1. Мужик — мужицкий (мужик+ский), ср.: узбек — узбекский; стригут — стричь.

2. Гладить, но глажу; видеть, но вижу; сидеть, но сижу; сердиться, но сержусь.

Во-вторых, формы слова в фонетическом отношении начинают отходить, отдаляться друг от друга. Это можно проследить в парадигмах различных глаголов, начиная от спряжения форм времени (1), заканчивая различными видовыми (2) формами.

1. а) Лить — лью, льешь, льет, льем, льете, льют.

б) Петь — пою, поешь, поет, поем, поете, поют.

В парадигме этих глаголов инфинитивная форма в плане выражения расходится с парадигмой спряжения настоящего времени. При этом зачастую без предварительной подготовки довольно сложно вывести инфинитивную форму глагола, лишь опираясь на временную форму: *я горюю*, *ты горюешь*, но *горевать*, а не *гореть*; *живу*, но *жить*, а не *живать*; *жую*, но *жевать* (хотя есть и выводимые формы: *слушать*, но *слушаю*, *слышу*, но *слышать*).

2. Различие видовых форм в плане выражения однократности или многократности: ехать — ездить, ходить — идти, замерзнуть — замерзать.

Различие видовых форм в плане выражения законченности или длительности действия: подбирать — подобрать, плавать — плыть, одевать — одеть (несов. вид — сов. вид).

В-третьих, в славянских языках обнаруживается явление, которое практически полностью отсутствует в агглютинативных языках — супплетивизм. Супплетивизм обычно определяют как образование формы одной и той же лексемы от различных основ и/или корней, разница между которыми больше, чем чередование букв/слогов.

Это ярко проявляется в русских местоимениях:

Я	*Ben*
Меня	*Benim*
Меня	*Beni*
Мне	*Bana*
У меня	*Bende*
От меня	*Benden*
Мной	*Benimle*
Мой	*Benim*

В турецком и других тюркских языках все формы слова построены по единому правилу, основа слова является словарной формой и во всех случаях постоянная в написании и звучании. Суффиксы присоединяются после основы слова и обладают большей самостоятельностью. Они не сливаются с корнем и друг с другом, всегда легко отделяются и вычленяются из словоформы. Это явление также имеет несколько следствий.

1. Говорящий способен изъять аффикс из цепочки аффиксов в словоформе без потери смысла. На самом деле, говорящий не изымает аффикс (это подход индоевропеиста), а попросту не употребляет тот показатель, который ожидается носителем русского языка.

Так, русская фраза «Я кормлю белок», в которой независимо от частных смыслов, говорящий по-русски не может изменить форму слова *белок*, на турецкий язык может быть переведена, по меньшей мере, тремя способами.

Sincap besliyorum.

Sincaplar besliyorum.

Sincapları besliyorum.

Хочется обратить особое внимание на то, что в зону факультативного использования входят значимые для семантики и для грамматики показатели — показатель множественности и показатель аккузатива.

2. В области глагола самостоятельностью обладают все морфемы, каждая из которых употребляется не как член парадигмы, а как носитель определенной семы, значения. В случае же, когда носитель языка не чувствует потребности для передачи конкретного значения, то он не употребляет аффиксы залога, вида, модальности и даже личные показатели.

Рус.: «Там написано». Orada yazıyor. (букв. «там пишет»). (Отсутствует показатель страдательного залога).

«Я всё купил». Her şeyi aldım. (Отсутствует показатель завершенного вида).

«Я сижу, слушаю музыку и пишу письмо». Oturuyor, dinliyor ve yazıyorum. (Личное окончание используется только у последнего глагола).

3. Говорящий на турецком языке способен очень сильно распространить глагольную словоформу, употребив большое количество аффиксов, каждый из которых будет выражать одно свое значение.

«Ты можешь и не суметь успеть на концерт».

Konsere yetişemeyebileceksin.

Yetis + e + me + yebil + ecek + sin.

Успевать + НЕВОЗМ. + ОТРИЦ. + ВОЗМ. + БУД. ВР. + 2 SING.

Таким образом, изучая различные языки, ученый вынужден обращать внимание на типологическое различие, поскольку, как показывает в том числе и прагматика языка, морфологический тип влияет также и на мыслительные операции коммуникантов, заставляя их прибегать к разным языково-речевым стратегиям.

Литература

1. *Дубровина М.Э.* Различие агглютинативных и флективных языковых систем как причина на пути успешного освоения русскоговорящими людьми турецкого языка // Сохранение и развитие родных языков в условиях межнационального государства: проблемы и перспективы: материалы X Междунар. научно-практич. конф. Казань: Отечество, 2019. С. 85—88.

2. *Мельников Г.П.* Системная типология языков. М.: Наука, 2003. 395 с.

3. *Мельников Г.П.* Языковая стратификация и классификация языков // Единицы разных уровней грамматического строя языка и их взаимодействие. М.: Наука, 1969. С. 45—73.

M.E. Dubrovina

COMMON AND SPECIAL IN LANGUAGE STRATEGIES OF THE SLAVIC AND TURKIC LANGUAGES (THE EXAMPLE OF THE RUSSIAN AND TURKISH LANGUAGES)

Abstract. the Turkic and Slavic languages belong to different types, so they have developed opposite strategies of encoding thought content into speech signs. In Russian, as well as in all Slavic languages, all morphemes merge into a single whole and remain in memory in an undivided form being a member of the grammatical paradigm. An independent lexeme and service morphemes merge into a word-form only at the moment of utterance, after which they again disintegrate into separate linguistic units in the Turkic languages. In the Russian language thus the isolation of each word-form occurs, separate forms of a word lose their connection with the initial base, in the Turkic languages, the root of a word in most cases is easily separated from affixes, affixes have more autonomy.

Key words: the Turkic languages, grammar of the Turkic languages, grammar of the Russian language, typology of languages, G.P. Melnikov, system grammar, language differences.

УДК 81.25

М.Д. Чертыкова

РУССКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В ТЕКСТЕ ХАКАССКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО СКАЗАНИЯ «АЙ МІЧІКНЕҢ КЎН МІЧІК»

Аннотация. Статья посвящена выявлению и функционально-семантическому описанию базовых и частотных русских заимствований на материале хакасского героического сказания «Ай Мічікнең Кўн Мічік» («Ай Мичик и Кюн Мичик»). Тексты героических сказаний, в силу традиционности жанра, являются относительно закрытыми для иноязычных новшеств. Гораздо больше русизмов встречается в произведениях малых фольклорных жанров, поскольку они передаются в произвольной повествовательной форме. Процесс проникновения заимствований в данную сферу зависит от их фонетической и лексико-грамматической адаптации в языке-реципиенте. Мы рассмотрели 5 наиболее распространенных заимствований, 4 из них видоизменены в соответствии с нормами хакасского языка.

Ключевые слова: хакасский язык, русский язык, заимствованное слово, текст героического сказания, лексема.

Заимствованная лексика в определенном языке дает возможность проследить весь исторический путь данного народа, поскольку язык — есть отражение всех изменений и глобальных событий в обществе. В последние столетия на развитие хакасского языка заметное влияние оказали заимствования из русского языка. В хакасском языкознании первой работой, посвященной данной тематике, стала «Die aus dem Russischen entlehnten Fremdwörter des Sagai-Dialectes» («Русские заимствования в сагайском наречии»), написанная в 1885 г. еще молодым Н.Ф. Катановым под руководством академика В.В. Радлова. Данная работа состоит из трех частей: вначале — краткие, но очень содержательные вступительные замечания, затем — сам словарь (заимствований из русского языка в сагайское наречие), завершается же работа описанием фонетической ассимиляции русских заимствований. Основу словаря составили слова русского языка, встречающиеся в сагайских текстах, введенных в научный оборот М.А. Кастреном и В.В. Радловым [9]. С тех пор данная тематика является актуальной и продолжает привлекать внимание исследователей не только в хакасском, но и других тюркских языках [1; 2; 7 и др.].

Цель нашей статьи — выявить и проанализировать русские заимствования на материале героического сказания «Ай Мічікнең Кўн Мічік» («Ай Мичик и Кюн Мичик») (далее АМКМ). Данное героическое сказание, записанное кандидатом филологических наук О.В. Субраковой от известного сказителя П.Т. Боргоякова, претерпело два издания: в 1993 и 2021 гг.

Известно, что язык фольклора, в том числе и язык героических сказаний, находясь на другом уровне знаковой системы, значительно отличается от других стилей и жанров языка. «Специфика языка фольклора определяется его традиционностью и архаизмом, его связью с диалектной речью, поскольку творцы фольклора — есть народ, говорящий на определенном диалекте. Тем самым язык фольклора — это сложная живая система, закодировавшая информацию о человеческом бытии, традиции и культуре этноса» [8, с. 7].

Героические сказания отличаются более строгим традиционным поэтическим стилем. По нашим наблюдениям, заимствуются, в основном, существительные — наименования предметов и явлений, за некоторым исключе-

нием. Как известно, развитие устно-поэтической формы языка героических сказаний уходит своими корнями в глубь веков, о чем свидетельствуют древние заимствования в его составе, наличие архаичных не только лексем, но и синтаксических и грамматических форм, например, заимствования из монгольских и иранских языков. В этом плане русские заимствования, фиксируемые в героических сказаниях, являются сравнительно новыми лексическими элементами.

В тексте героического сказания «Ай Мічікнең Күн Мічік» («Ай Мичик и Кюн Мичик»), как и во многих других, наиболее распространенными заимствованными с русского языка лексемами являются:

плат «платок»; *пас плады* «небольшой головной платок»; *хыл плат* «шерстяной платок»; *хулас плат* «большой шерстяной платок»; {...}; *ах арчол плат* фолькл. «большой платок»; / *хол плады* «носовой платок» [6, с. 371]. В текстах героических сказаний лексема *плат* используется при описании дорогого одеяния богатырши: *Алып Хулатай* / ***Хулас плат*** *хызына тарт тур* (АМКМ, 109) / Богатырь Хулатай / Надевает на [свою] дочь большой шерстяной платок. Также в описаниях внешнего вида богатырш платок может быть дорогим, шелковым (*аарлыг торғы плат*), большим шерстяным (*хулас плат*).

Также лексема *плат* может выражать средство для совершения каких-либо сверхъестественных действий богатырей: *Аны искенде, алып төреен Хара Молат,* / *Оң ізебінең ӱс пулуңныг* / ***Ах торғы пладын*** *сығарып,* / *Тигірзер чаза тутханда,* / *Ах пулут полып чайылған нимес* [АМКМ, 119] — «Услышав это, Богатырь Хара Молат (букв. “родившийся богатырем”), / С правого кармана вытащив / Трехугольный белый шелковый платок, / Протянул его не небо, / И он поплыл белым облаком».

Лексема *арчол* фолькл. «платок»; *ах арчол* «белый платок»; *алтын арчол* «золотом расшитый платок» [6, с. 80] является монгольским заимствованием и используется лишь в эпических текстах. В составе устойчивого сочетания *алтын арчол ах* ***плат*** букв. «золотой платок белый платок» данная лексема имеет аналогичное *плат* значение, но по отношению к нему чаще выступает характеризующим словом.

стол 1) «стол // настольный»; *азыранҷаң стол* «обеденный стол»; *тегілек стол* прям. и перен. «круглый стол»; *узаратчаң стол* «раздвижной стол»; *чир столы* «низкий стол» (*которым пользовались в юртах*); {...}; 2) (*учреждение пӧлігі*) «стол»; *адрес столы* «адресный стол»; *чахыг столы* «стол заказов»; ◊ *ибіріг столы* этн. «поминальный стол»; *стол кӧдірерге* этн. «приглашать в день поминок родственников умершего» (букв. «поднимать стол»); *столың тут* этн. «придержите стол» (*по народному обычаю гость, уходящий до того, как уберут со стола, говорит «столыңар тудыңар!», чтобы это добро не ушло вместе с ним, тем самым выражая свое уважение к столу и пожелание добра его хозяину*); *стол харахтыг* «ненасытный» (букв. «глазеющий на стол»); {...}; [6, с. 513]. Данная лексема заимствована многими сибирскими языками и освоена в соответствии с их фонетическими закономерностями, например, она «...бытует у эвенков в той же форме, что у якутов: как якутское оно зафиксировано еще в словаре Пекарского в формах *остуол*, *устуол*, *остол*, *стуол* [Пекарский, 1959, стлб. 1889]. Фонетическое освоение проявилось в том, что в начале слова перед стечением согласных *ст-* появилась гласная» [4, с. 35].

В текстах хакасских героических сказаний *стол* является обязательным атрибутом убранства ханской юрты, за которым богатыри принимают еду,

угощают яствами друг друга и ведут переговоры. Описания трапезы ханов, столов, накрытых всевозможными кушаньями и винами, являются традиционными: *Чир Ханы стол кистінде / Азыранып одырған полтыр* [АМКМ, 128] — «**За столом** Чир Ханы / Сидел и кушал, оказывается».

Однако чаще лексема *стол* используется с эпитетом *алтын* «золотой». «"Золотой стол" вовсе не означает, что стол изготовлен из золота. Это высшая степень поэтизации — следствие священного отношения к обильно накрытому ханскому столу, проявление мечты нередко голодавших людей о сытной, вкусной еде» [5, с. 42]. Примеры: *Алып төреен Хара Молат / **Алтын стол** кистіне одыр салған* [АМКМ, 106] — «Богатырь (букв. "родившийся богатырем") Хара Молат / Сел за золотой стол». *Апсах кізі **алтын столға** толдыра / Ас-тамахтың аймағын сал тур, / Арағаның хатиин тургыс тур* [АМКМ, 135] — «Старик ставит на золотой стол / Всевозможные яства / И самые крепкие вина».

сапок «сапоги // сапожный»; *пөзік тахалыг сапок* «сапоги на высоких каблуках»; *сапок тікчең ус* «сапожник»; *сапок кремі* «сапожный крем» [6, с. 445]. *Хызыл сафьян **сапогтыг** / {...} / Алыптаң артых алып оолах* [АМКМ, 136] — «С красными сафьяновыми **сапогами** / {...} / Богатырь мальчик, лучший из богатырей». В хакасском языке данный вид обуви чаще обозначается общим наименованием обуви: *ödік*, *маймах* в сочетании с характеризующими именами: «Сапоги с вышитым передним швом (*женские, меховые*) *хасха чіктіг маймах.* Сапоги (*национальная обувь округлой формы без каблуков*) *пеерет маймах.* Сапоги сафьяновые *сапыйан ödік*» [3, с. 168]. Исконное же хакасское наименование сапог — *оландай* (сапоги с галошами *молтырыхтыг оландай*), в свое время было вытеснено из употребления заимствованным словом *сапоги.*

моста саг. «мост»; см. *тахта* [6, с. 254]. *Örт талайны кизіре / **Алтын моста** пӱт парды нимес. / Апсах кізі алтын мостаӌа / Ырын-сарыннаң кис пари нимес* [АМКМ, 133] — «Через море, полыхающее огнем, / Был построен золотой мост. / Старик по золотому мосту / Идет, напевая песни». *Алып хара ат **алтын мостаа** кірбинче* {АМКМ, 133] — «Богатырский вороной конь не идет через золотой мост». Как видим, в этих примерах традиционный символический эпитет *алтын* «золотой», как и в случае с *алтын столба* «золотой столб», без ущерба для семантики используется по отношению к русизму *мост*. Сочетаемостный потенциал заимствованного слова указывает на степень его адаптации.

просай «прощай»: *Оолахтаң тіл ал полбин, / Алып кізі амчоғын пирчедір, / Амчох-просайын салынчадыр* [АМКМ, 94] — «Не сумев поговорить с мальчиком, / Богатырь говорит "до свидания", / Прощается (букв. "кладет [свое] до свидания-прощай")». Выражение *амчох-просайын сал-* букв. «класть [свое] прощай» представляет собой сложное слово, состоящее из хакасского разговорного варианта лексемы *анымӌох* «до свидания» и фонетического преобразования русского *прощай* в сочетании со вспомогательным глаголом *сал-* букв. «класть».

Таким образом, в ходе исследования использования русских заимствований на материале хакасского героического сказания «Ай Мічікнең Кӱн Мічік» мы пришли к выводу, что тексты героических сказаний, в отличие от малых фольклорных жанров, являются относительно закрытыми для иноязычных новшеств. Данному факту способствуют строгий поэтический стиль, основанный на выразительности и благозвучности, а также совершенное владение

родным языком сказителя — мастера слова и хранителя вековой мудрости нашего народа. Как правило, в них используются заимствованные слова, не имеющие аналогов в хакасском языке и зафиксированные в лексикографических источниках, например, лексемы *стол* «стол» и *плат* «платок» являются традиционными и базовыми элементами в описании героических событий и действий персонажей любого героического сказания.

Литература

1. *Арбачакова Л.Н., Рожнова С.П.* Русизмы в шорских фольклорных текстах // Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири. Новосибирск: Арта, 2008. С. 63—70.

2. *Готовцева Л.М.* Русские лексические заимствования в номинации одежды героев эпоса олонхо // Филология: научные исследования. 2019. № 2. С. 207—214.

3. *Каксин А.Д., Чертыкова М.Д.* Хакасско-русский и русско-хакасский тематический словарь (разделы «Человек», «Флора и фауна») = Хакас-орыс паза орыс-хакас тема хоостыра пӧлілген сӧстік («Кізі», «Ӧзімнер паза чир-чайаандағы тіріг нимелер» чардыхтар). Абакан: Изд-во «Хакас. гос. ун-т им. Н.Ф. Катанова», 2020. 224 с.

4. *Лиморенко Ю.В.* Заметки о русских заимствованиях в языке эвенкийского фольклора // Сибирский филологический журнал. 2014. № 1. С. 33—38.

5. Хакасский героический эпос: Ай Хуучин / запись и подготовка текста, перевод, вступ. статья, примеч. и коммент., прил. В.Е. Майнагашевой. Новосибирск: Наука: Сибир. издательско-полиграф. и книготорг. предприятие РАН, 1997. 479 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 16).

6. Хакасско-русский словарь = Хакас — орыс сӧстігі: ок. 22 тыс. слов / под общ. ред. О.В. Субраковой. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.

7. *Чертыкова М.Д.* Русские заимствования в текстах хакасских героических сказаний // Научное обозрение Саяно-Алтая. 2024. № 1 (41). С. 74—87.

8. *Чертыкова М.Д., Каксин А.Д.* Глагольная репрезентация речи богатырей (на материале хакасского героического сказания «Албынчы») // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. Серия: Эпосоведение. 2022. № 2 (26). С. 5—16.

9. Die aus dem Russischen entlehnten Fremdwörter des Sagai-Dialectes, von N. Katanoff // Mélanges Asiatiques, tires du Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. 1885. Tome IX. Livraison 3. P. 277—312.

M.D. Chertykova

RUSSIAN BORROWINGS IN THE TEXT KHAKASS HEROIC TALE «AI MICHIKNEҢ KŸAN MICHIK»

Abstract. The article is devoted to the identification and functional-semantic description of basic and frequent Russian borrowings on the material of Khakass heroic tale «Ai Michikne Kŷn Michik» («Ai Michik and Kyun Michik»). The texts of heroic tales due to the traditional nature of the genre are relatively closed to foreign language innovations. Much more Russisms are found in the works of small folklore genres as they are transmitted in an arbitrary narrative form. The process of penetration of borrowings into this sphere depends on their phonetic and lexico-grammatical adaptation in the recipient language.We have considered 5 most widespread borrowings, 4 of them are modified in accordance with the norms of the Khakass language.

Keywords: the Khakass language, the Russian langauge, borrowed word, the text of heroic tale, lexeme.

УДК 7.046.1

З.Г. Аминев

МЕСТО УРАЛА В КАРТИНЕ МИРА БАШКИР

Аннотация. В статье анализируются мифологические представления древних башкир о своей родине, о модели их мира/*донья*, а также показываются в сравнительном плане степные просторы соседних с башкирами ногаев, казахов и отношение башкир к этим землям. Отраженный в мифологическом сознании мир имел у них трехчастное деление в вертикальном срезе и пятичленную структуру в горизонтальной плоскости. Семиричная модель мира, присущая башкирам, является универсальным явлением и распространена среди разных народов планеты.

Ключевые слова: башкиры, модель мира, Урал, металлургия, ногаи, казахи, степные просторы.

Практически в любой культуре освоение и маркировка пространства и времени, определяющих картину мира народа, происходят сначала на основе собственного опыта. Опыт же этот накапливается под влиянием географических и обусловленных этой географией природно-климатических условий. С расширением представлений о мире, о соседних землях и населяющих эти земли народах, начинается привлечение и иного, «чужого» опыта.

Башкирский народ сформировался в очень давние, незапамятные времена на Южном Урале и сопредельном к нему пространстве, имеющем определенные природно-климатические особенности, которые нашли свое отражение в культуре этого народа. Известный советский, российский археолог, специалист по раннесредневековым скотоводам С.А. Плетнева писала, что башкирский народ и его высокоразвитая культура на Южном Урале и прилегающих землях сформировались еще в глубокой древности. По ее мнению, башкиры, несмотря на исторические катаклизмы и их политическое подчинение разным государствам, никогда не покидали эти земли, а продолжали обитать здесь же, и это обеспечило их устойчивое и поступательное развитие до современности. По убеждению С.А. Плетневой, именно укорененностью башкир на одном месте (на Урале. — *З.А.*) можно объяснить удивительную жизнестойкость и силу их многовековой культурной традиции [10, с. 238].

Опираясь на сведения, дошедшие до нас в восточных источниках, можно уверенно говорить, что башкиры среди тюркоязычных народов одними из первых восприняли ислам как монотеистическую религию. Переход башкир в мусульманство приобщил их к более высокой восточно-исламской цивилизации. Вместе с религией к башкирам стали проникать не только книги религиозного толка, но и восточная культура в целом, в частности литература. В ходе археографических экспедиций в различные регионы, где проживают башкиры, обнаружены многочисленные восточные рукописи, среди них очень много относящихся к раннему Средневековью, которые являются подтверждением факта расширения представлений о мире в целом. Несмотря на принадлежность к огромному исламскому миру и наличие некоторых представлений о христианстве (православном его варианте), после вхождения в состав Русского государства башкиры сохранили свою национальную картину мира, где определяющим стержнем являлось понятие «Урал и башкиры».

Еще в XVIII в. академик П.С. Паллас, изучая башкирские земли, обратил внимание на то, что у башкир каждая более или менее заметная местность (горы, леса, холмы, реки, ручейки и т. п. объекты природы) имеют объясняющие их легенды, предания. Исходя из этого, он сделал вывод о том, что башкиры сформировались на Урале в давние времена и являются автохтонами этого края. Они обозначили все это пространство своими топонимами и объясняющими их легендами. Мнение П.С. Палласа о том, что башкиры на своей земле являются коренным этносом, подтверждают и дошедшие до нас раннесредневековые источники. Так, уже самые первые сведения о башкирах располагают этот народ в тех самых землях, где он обитает сегодня, то есть на Южном Урале и прилегающих к нему территориях. Как и сегодня, их называли «башкорт». Как южно-уральский народ башкиры были известны арабским путешественникам Абу Али ибн-Даста, Ахмеду ибн Фадлану, Абу Зайд аль-Балхи, которые побывали на Южном Урале в IX—X вв. н. э. Первый из них ясно характеризует башкир как «народа самостоятельного, занимающего территорию по обеим сторонам Уральского хребта между Волгою, Камою и верхним течением Яика». Ибн Фадлан, аль-Балхи, проезжавшие через башкирские земли, зафиксировали башкир как народ, издавна живущий на Южном Урале [8, с. 66; 9, с. 31]. Такие восточные авторы, как Абу Исхак Истахри и Абу-л-Касим ибн Хаукаль, сообщая о стране башджирт, пишут, что часть из них «живет к югу от булгар в недоступных лесах» [2, с. 28]. Зная местонахождение булгарского государства, непредвзятые читатели в сообщениях вышеуказанных Истахри и ибн Хаукаля распознают Южный Урал с прилегающим пространством. Более того, сами башкиры также издревле считали себя коренным народом Южного Урала.

По поводу роли и места Урала в жизни башкирского народа известный российский историк, специалист по этногенезу башкир, член-корреспондент РАН Р.Г. Кузеев отметил: «Какие бы термины не использовались для обозначения башкир — коренных жителей республики и более обширного региона, — общественность осознает, что башкиры живут на своей исторической родине. Невозможно также не учитывать, что восприятие этого факта обыденным сознанием представителей башкирского этноса необычайно глубокое; оно нашло отражение во всех слоях богатой традиционной духовной культуры башкир. Развитие башкирской нации в указанном направлении будет постоянным» [7, с. 143]. Все авторы, так или иначе затронувшие в своих работах башкир, пишут о них четко и недвусмысленно «башкирд», «баджгурд», «баджгирд» и в близких фонетических вариантах; и никто из них не упоминает их родовую или племенную принадлежность. Наличие фиксированной этнической территории и самоназвания — показатель того, что уже в то время у башкир имелось единое самосознание как этнической общности. Как писал признанный во всем мире российский историк-медиевист А.Я. Гуревич, «момент осознания обществом своей природы всегда есть важный этап его развития и показатель зрелости сложившихся отношений» [1, с. 105].

Если обратимся к башкирскому народному творчеству как к древнейшему источнику по культуре башкир, то увидим, что описываемая в этих произведениях природа легко узнаваема — это Уральские горы и прилегающие лесостепные просторы, где персонажи народного творчества ведут хозяйство: пасут скот, охотятся, ловят рыбу, бортничают.

Не будет преувеличением, если скажем, что весь башкирский фольклор пронизан мотивом Урала, как обобщенного образа родины, отчей земли башкир. В древней песне «Урал», народном гимне башкир, Урал воспевается как исконно родная земля, где лежат кости предков, погибших за эту землю, которая настолько пропитана башкирской кровью, что даже при рубке местных деревьев течет кровь предков. Урал в сознании башкира всегда представляется как самая надежная опора и защита: и в повседневной жизни, и в борьбе с врагами. Примеры, где башкиры воспевают, восхваляют родной Урал, можно найти во всех жанрах башкирского фольклора.

Более того, башкиры как древний народ, сформировавшийся в пору господства религиозно-мифологического сознания, разработали и различные способы сакрализации своей родной земли. В частности, в башкирском архаическом эпосе «Урал батыр», имеющем космогоническое содержание, повествуется, как первопредок Урал, смешав своим волшебным мечом первичные мировые воды путем пахтания и уничтожив обитавших там зловредных существ, создал сушу из их сложенных тел и поселил там свое потомство. Так возникла башкирская земля. Четыре угла суши охраняли четыре его сына, которые стали хозяевами сторон света. Завершив мироустроительные дела, Урал скончался и был предан земле, которую он создал. На месте его упокоения возникли горы, названные в народе Уралом. Когда же тело Урала превратилось в прах, эта земля стала светиться. Горы для башкир стали священными, здесь они находили защиту и средства к существованию [11, с. 131].

Уральские горы у башкир имеют эпитет *ышык* — «укромное место». Слово *ышык* синонимично мусульманскому понятию *жаннат*, которое с арабского на русский язык также переводится как «укромное место» (там находится мусульманский рай). Таким образом, башкиры раем на земле считали Уральские горы.

Весной башкиры отмечали ритуальный праздник *Сабантуй*, в ходе которого производилась его сакрализация путем символического вспахивания земли вокруг места его проведения. На *Сабантуе* проводились различные игрища, на которых театрализованно изображалось все то, что делал их первопредок Урал, когда создавал им родину (*Урал-тау*).

Представления об Урале как родине башкир, где они живут издревле, нашли свое дальнейшее развитие и в других фольклорных произведениях. Например, в средневековом эпосе «Идукай и Мурадым»:

Борон, борон, борондӑн,
Мин тыумаҫтан электӑн,
Олатайға, әсәйгә,
Төйәк булған Урал тау
Аҡһаҡалы, бейҙәре,
Уға эйәреп ырыуы,
Һырҙай ҡанға туҙышып,
Күкрәгенән уҡ үтеп,
Яулап алған Урал тау
[4, с. 20].

С незапамятных времен
До рождения моего
Для праотцов, праматерей
Был гнездовьем *Урал-тау.*
Бии здешние, аксакалы
С родом своим пройдя немало,
Утопая в море крови,
О вражьи стрелы дырявя лбы,
Пики их сквозь грудь пропуская,
Отстояли-таки *Урал-тау*
[5, с. 47—48].

В этом эпосе для передачи идеи родства и близости Урал идентифицируется с самыми родными людьми — родителями, что подразумевает кровнородственную связь, любовь и преданность:

Гора, что станом для всех была,
Для всех матерью была,
Для всех отцом родимым была!
У младенца, рожденного здесь
И едва обретшего речь,
Слову «мама» сразу вослед
Приходит другое слово — «Урал»
[5, с. 64].

Известно, что первоначально слово «Урал» применялось именно к территории Южного Урала, где сформировались и до сих пор обитают башкиры, которые как раз и называли свои родные горы Уралом.

Исследователь XIX в. В. Шишонко справедливо отметил, что «название Урал заимствовано от башкирцев, которые придавали его водоразделу в нынешнем округе Златоустовских заводов и несколько южнее и несколько севернее; Русские вначале тоже только эту часть хребта называли Уралом. (Так в Книге Большому чертежу говорится, что р. Белая вытекла от Уральтовыя горы.) И доныне в простонародьи только эта часть хребта называется Уралом» [12, с. 57—58].

До XVIII в. русские называли Уральские горы «Камень», «Каменный пояс». Слово «Урал» применительно к горной гряде, протянувшейся от Северного ледовитого океана до Мугоджарских гор, впервые применил русский историк и государственный деятель В.Н. Татищев, с легкой руки которого нынешние Уральские горы и получили свое название. Исследователь заимствовал это название у башкир, коренных жителей южно-уральской части этой горной «страны». Башкиры же свои родные горы, как отмечалось выше, издревле называли «Урал», а свою родную «страну», где они обитали, — *«Урал иле»* («страна Урала»).

После присоединения Башкирии к Русскому государству русские исторические источники долгое время сообщали, что по обе стороны Южного Урала проживали башкиры. Постепенно, по мере осваивания этого горного края, здесь появлялись русские, татары, марийцы, мордва, удмурты, чуваши и представители многих других народов. Сейчас «Южный Урал» — большой многонациональный регион, куда входит Республика Башкортостан и часть земель сопредельных Челябинской, Оренбургской, Свердловской и Пермской областей. Каждый из народов, живущих на Южном Урале, имеет различный период обитания на этой территории, но ни у кого из них, кроме башкир, нет мифологии, многогранно и глубоко отражающей южно-уральские реалии. Все народы, кроме башкир, появились на территории Южного Урала уже в достаточно зрелом возрасте, пройдя свой этап мифотворчества в иных регионах. Именно поэтому у них нет древних фольклорных произведений, связанных с территорией Южного Урала и объясняющих мифологическими, фольклорными средствами возникновение Уральских гор и его природных богатств.

Если мы обратимся к народному творчеству народов, соседних с башкирами и имеющих с ними долгие контакты, то увидим разное понимание Урала. Это очень значимый момент при исследовании темы «Башкиры и Урал». Например, у ближайших родственников башкир казанских татар нет понятия «Урал», которое мы видим у башкир. Также и у ногайцев, которые в свое

время несколько веков господствовали на Южном Урале. Горная страна Урал в ногайском фольклоре отмечается как башкирская земля. Только степной простор в нижнем течении рек Яйык (Урал) и Идель (Волга) в ногайских эпосах упоминается как место жительства ногайцев, где они себя представляли как полновластных хозяев. В период существования Ногайской Орды башкиры и ногаи занимали различное положение в политической и социальной структуре этого государства. Башкиры были данниками Ногайской Орды. Мы можем предположить, что они, как хозяева Южного Урала, изобилующего различными рудными месторождениями, были поставщиками металлических изделий и оружия для ногайцев. На это, как нам кажется, указывают строки эпоса «Идукай и Мурадым», где говорится, что в той степной стране не добывается железо (*илендә тимер сыкмаған*) [4, с. 62]. Многочисленные остатки металлургического производства, относящиеся к периоду ногайского владычества, обнаруживаемые на территории Республики Башкортостан, также подтверждают наше предположение.

В казахском эпосе «Идеге», опубликованном Григорием Спасским в 1820 г. в «Сибирском вестнике», иштякские (башкирские) воины скрываются в каких-то горах Чанглым. Сын Идеге Ир-батыр просит у матери разрешения ехать туда на битву с башкирами. Мать Ир-батыра не хочет пускать сына, плача, предупреждает, что башкиры убьют его. Так и случилось — сбылось предсказание матери — Ир-батыр был убит башкирами [3]. Нужно отметить, что в этом варианте эпоса башкиры помещаются в горах, то есть в характерной для них природной нише. Можно думать, что под этими горами подразумевались какие-то отроги Уральских гор, так как ногайцы, казахи и каракалпаки (народы ногайского круга) прекрасно представляли географию своих степных просторов и знали, что именно Урал является родиной башкир. Для традиционной культуры и фольклора казахского народа характерны степные просторы, а не горы.

Для темы нашего разговора очень интересны будут представления об Урале в традиционном мировоззрении коми народа, принадлежащего финно-пермской ветви уральской языковой семьи. Оказалось, что Урал для коми — чужая, враждебная земля, откуда для них исходит опасность; это родина леших [6, с. 31, 37, 38, 40]. Такую же отрицательную характеристику дают Уралу в своей традиционной картине мира ближайшие соседи башкир — удмурты, которые, так же как и коми, принадлежат к финно-пермской ветви уральской языковой семьи.

Все вышеперечисленные примеры из фольклора башкир и иных народов показывают, что территория Южного Урала является исконной родиной башкир. Других народов, которые бы своей пуповиной приросли к территории Южного Урала, нет. Более того, если у башкир Урал — это священный центр мира, пуп земли (башк. *ер кендеге*), где башкир ищет и может найти свою защиту и еду, одежду и все необходимое для жизни, то у других народов отношение к Уралу несколько иное: или враждебное, или же эмоциональная оценка вовсе отсутствует.

Исходя из вышеизложенных примеров, можно уверенно сказать, что Урал в картине мира башкир является определяющим маркером как в самые древние времена, так и в поздний период, после присоединения этого народа к Российскому государству.

Литература

1. *Гуревич А.Я.* О генезисе феодального государства // Вестник древней истории. 1990. № 1. С. 101—106.
2. *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М.: Наука, 1967. Т. 2. Булгары, мадъяры, народы Севера, печенеги, русы, славяне. 212 с.
3. Идиге, киргизская сказка // Сибирский Вестник, издаваемый Григорием Спасским. Часть девятая. СПб.: Морская тип., 1820. С. 358—373.
4. Иҙеүкәй менән Мораҙым // Ағиҙел. 1989. № 1. С. 16—74.
5. Идукай и Мурадым // Башкирское народное творчество. Исторический эпос. Уфа: Китап, 1999. С. 45—187.
6. *Конаков Н.Д.* Традиционное мировоззрение народов коми. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 1996. 130 с.
7. *Кузеев Р.Г.* Национальные движения в прошлом и логика их современного развития // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. М., 1993. Ч. 1. С. 129—147.
8. Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939. 193 с.
9. *Руденко С.И.* Башкиры. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 392 с.
10. Степи Евразии в эпоху средневековья. М.: Наука, 1981. 302 с.
11. Урал батыр // Башкирское народное творчество. Эпос. Уфа, 1972. Кн. 1. С. 33—134.
12. *Шишонко В.* Пермская летопись с 1263—1881 г. Пятый период. Ч. 2: С 1695—1701 г. Пермь: Тип. Губерн. земской управы, 1887. 659 с.

Z.G. Aminev

URAL IN WORLD VIEW OF THE BASHKIRS

Abstract. The article analyzes the mythological ideas of ancient Bashkirs about their homeland, about their world picture / donya as well as the steppes of the neighboring Nogai and the Kazakhs and the Bashkirs' attitude to these lands in a comparative aspect. The world reflected in the mythological consciousness consisted of three divisible parts in the vertical plane and five parts are in the horizontal plane. The Bashkirs' sevenfold world model is a universal phenomenon and it is widespread among different peoples of the planet.

Keywords: the Bashkirs, worldview, Ural, metallurgy, the Nogai, the Kazakhs, steppes.

УДК 398.8(811.512.156):314.727.2"20"

Е.Л. Тирон

ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР ТУВИНЦЕВ ОВЮРСКОГО РАЙОНА: ИССЛЕДОВАНИЕ И ПУБЛИКАЦИЯ

Аннотация. Тувинцы — коренной тюркоязычный этнос Южной Сибири, выделяющийся высоким уровнем сохранности фольклора, в частности, народных песен. В статье представлены результаты проекта «Песенная традиция овюрских тувинцев XXI века в условиях сельско-городской миграции», реализованного при поддержке Российского научного фонда.

Ключевые слова: тувинцы, коренные народы Сибири, тюрки Южной Сибири, песенный фольклор, народные песни, локальные традиции.

Изучение локальных особенностей народной музыки — актуальное и устойчивое направление отечественного этномузыкознания и фольклористики. Вместе с тем в сибирском этномузыкознании до недавнего времени преобладало описание музыкальных культур того или иного этноса в целом, что демонстрируют и исследования тувинской народной музыки [1; 5; 6 и др.], хотя предпринимались и первые шаги к осмыслению локальной специфики народной музыки.

В последние годы планомерная работа по установлению локальной специфики тувинского музыкального фольклора ведется представителями Новосибирской этномузыкологической школы под эгидой Новосибирской консерватории, а также Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук (СО РАН). Проведены исследования, посвященные локальным песенным традициям тувинцев Тоджинского, Эрзинского, Сут-Хольского, Бай-Тайгинского районов Тувы [2—4; 8—11 и др.]. Изучение песенной традиции Овюрского района продолжает это направление.

Овюрский район расположен на юге Республики Тыва на границе с Монголией. Район образован в 1941 г. посредством объединения сумонов Саглы Барун-Хемчикского кожууна, Солчур Дзун-Хемчикского кожууна, Чалааты и Дус-Даг Улуг-Хемского кожууна. Исторически на этой территории сосуществовали разные родовые и территориальные общности тувинцев. В настоящее время в центральной части района (села Хандагайты и Солчур) преимущественно проживают представители рода монгуш, на западе (с. Саглы) — роды саая, ооржак, салчак, на востоке (села Дус-Даг, Чаа-Суур, Ак-Чыраа) — роды донгак, куулар, кыргыс, тумат и тюлюш.

Местное население говорит на овюрском говоре центрального диалекта тувинского языка, монгольский язык (несмотря на приграничное положение района) в быту уже не употребляется, хотя еще несколько поколений назад он активно использовался. В прошлом у местного населения были активные тувино-монгольские связи, обусловленные соседством территорий выпаса скота, торговыми, культурными, а также родственными контактами. Взрослое население Овюра является билингвами, дети сельско-городских мигрантов забывают родной язык, младшее поколение тувинцев первым осваивает русский, а тувинский изучают в школах на уроках родного языка.

В 2009 и 2022 гг. состоялись две музыкально-этнографические экспедиции, которые проходили во всех селах Овюрского района, а также на неко-

торых чабанских стоянках. В 2022 г. были опрошены также сельско-городские мигранты — уроженцы Овюра, переехавшие в Кызыл, столицу Республики Тыва. Исследования в 2022 и 2023 гг. проводились в рамках проекта «Песенная традиция овюрских тувинцев XXI века в условиях сельско-городской миграции» (рук. Е.Л. Тирон; № 22-28-01475), реализованного при поддержке Российского научного фонда.

Проект направлен на изучение локальной песенной традиции тувинцев Овюрского района Республики Тыва в условиях интенсивного миграционного оттока населения в г. Кызыл. С одной стороны, у населения Тувы можно констатировать живое и активное бытование традиционного песенного фольклора, что в наши дни является редким культурным явлением, с другой стороны, вследствие сельско-городской миграции возрастает риск унификации локальных особенностей традиционной музыкальной культуры, своеобразного переваривания множества локальных музыкальных традиций в единую общетувинскую культуру.

Анализ миграционных и демографических процессов в Овюрском районе, выполненный И.С. Тарбастаевой, показал, в частности, что последние тридцать лет преобладает стабильная миграционная убыль населения — доминирование выезда над въездом, с 2011 г. наблюдается снижение естественного прироста и падение уровня рождаемости [12]. Для приграничного района указанные тенденции являются тревожным фактором с точки зрения стратегических и национальных интересов государства. В условиях интенсивной миграции населения из села в город происходит и постепенная утрата значения традиционной для тувинцев хозяйственной деятельности — скотоводства, разведения мелкого рогатого скота, коров, яков и лошадей, а как известно, традиционная культура, быт и фольклорное творчество имеют прочные внутренние взаимосвязи и взаимовлияния.

В поэтических текстах народных песен тувинцев важнейшими темами являются воспевание малой родины и окружающих человека культурных и природных реалий. Утрата сельского образа жизни запустит механизм трансформации концепта малой родины, родной земли и в целом изменит картину мира тувинцев. Трагизм ситуации заключается в том, что для овюрских тувинцев очень важно сохранить (и не покидать) свои родовые земли — территории, где пасли скот их предки, которые являются для них сакральными центрами. В народе имеется мнение, что если тувинцы покинут овюрские земли, то монголы займут эти пастбища, что приведет к окончательной утрате родовых территорий.

При миграции в город снижается частота исполнения народных песен, но не происходит их утраты и забвения за счет близкой связи самих мигрантов с сельским сообществом. Бывшие сельские жители исполняют песни во время совершения родового обряда *дагылга* и праздников (например, во время регулярных встреч одноклассников). Есть основания полагать, что сельские мигранты передадут свое песенное наследие следующему поколению, поскольку локальность в значении территориальной идентичности представляет важную духовную составляющую этнического мировоззрения тувинцев. Трансляция городским детям «своих корней» в виде знакомства с родовыми местами, семейными чабанскими стоянками воспринимается бывшими сельскими жителями как часть родительского долга.

В результате выполнения проекта была подготовлена коллективная монография «Песенная традиция овюрских тувинцев в контексте сельско-городской миграции XXI века» в двух частях [12]. В первой части представлена история изучения и публикации песенного фольклора тувинцев Овюрского района Тувы, дана половозрастная характеристика исполнителей и оценен уровень знания каждой группой песенного фольклора, проведена жанрово-тематическая классификация песен овюрских тувинцев, выявлен мелодический фонд песенного фольклора, в том числе фонд типовых напевов (последний соотнесен с общетувинским фондом), описаны фонетические особенности песенной речи тувинцев. Отдельная глава посвящена характеристике сельско-городской миграции овюрских тувинцев, в частности, динамике миграционных и демографических процессов, причинам миграции и обратной миграции и др.

Во второй части книги опубликован корпус из 650 песенных текстов, исполненных сотней современных тувинцев Овюрского района. Корпус включает расшифровку национальных текстов, их перевод на русский язык и нотировку. Каждый песенный текст сопровождается мультимедийным представлением — ссылкой в виде QR-кода на видеозапись, размещенную в свободном доступе на Ютуб-канале Института филологии СО РАН*. Такая публикация связана с внедрением современных форм цифровизации, привычных для пользователей смартфонов XXI в. Формат коротких видеозаписей является сегодня наиболее популярным и востребованным, так как он максимально удерживает внимание людей. Такое представление обусловливает медийную привлекательность аутентичного фольклора.

Каждое видео сопровождается синхронными титрами: текстом на тувинском языке и переводом на русский язык, которые выполнены на высоком научном уровне. При подготовке текста и его перевода участники проекта руководствовались принципами, разработанными в рамках академической 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», которую выпускает Институт филологии СО РАН: достоверность национального фольклорного текста, публикуемого без литературного вмешательства, отражение в нем фонетических и лексико-грамматических особенностей, достижение оптимальной адекватности фольклористического перевода текста в другую языковую систему (русский язык), фольклористическая точность, доступность, строгая паспортизация текстов, представление сведений об исполнителях и др. [7].

Высокий уровень видеоконтента, подготовленного квалифицированными учеными в области этномузыковедения, фольклористики, лингвистики и социологии, вызвал интерес большой аудитории к видеозаписям народных песен овюрских тувинцев. Суммарно видеоролики набрали около 200 тыс. просмотров, что достаточно внушительно для подобного рода контента. Записи оказались востребованы не только в России, но и в Кыргызстане и Казахстане (их коренные жители говорят на тюркских языках, к которым относится и тувинский), а также в других странах мира.

* См. https://www.youtube.com/playlist?list=PLudNgvipb2tmvRC5a97eiDZUopd8RWc5v

Сама возможность увидеть себя, своих родственников, одноклассников, друзей в качестве участников научного проекта является востребованной в первую очередь среди местного населения Тувы. Вместе с этим интересом повышается статус местной традиционной культуры и родного языка. Некоторые молодые люди признавались нам, что до приезда ученых и не догадывались о том, что их старшие родственники знают такое количество народных песен.

Значимость проекта обусловлена деятельностью по сохранению, актуализации и популяризации нематериального этнокультурного достояния тувинцев — их музыкальной культуры и языка — среди этнокультурного и языкового многообразия народов Российской Федерации.

Литература и источники

1. *Аксенов А.Н.* Тувинская народная музыка. М.: Музыка, 1964. 254 с.

2. *Байыр-оол А.В., Тирон Е.Л.* Рукописные песенные тексты на тоджинском диалекте тувинского языка // Языки и фольклор народов Сибири и Дальнего Востока в рукописных текстах середины XX века — начала XXI века / отв. ред. Т.А. Голованева, Н.Н. Федина. Новосибирск: Академ. изд-во «Гео», 2020. С. 271—374.

3. *Кан-оол А.Х.* Песенная традиция населения Эрзина: интонационная культура, жанрово-культурологическая типология и вопросы исполнительства // Локальные особенности традиционной культуры жителей Эрзина. Красноярск: Знак, 2018. С. 159—187.

4. *Кондратьева Н.М.* Статистический анализ звукорядов западно-тувинских кожамык-тар // Отечественная этномузыкология: история науки, методы исследования, перспективы развития: материалы Междунар. науч. конф. СПб.: Универ. образоват. округ Санкт-Петербурга и Ленингр. обл., 2011. Т. 1. С. 349—364.

5. *Кыргыс З.К.* Песенная культура тувинского народа. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1992. 142 с.

6. *Кыргыс З.К.* Тувинские народные песни и обрядовая поэзия. Новосибирск: Сибирская горница, 2015. 432 с.

7. Принципы и порядок подготовки томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» / отв. ред. Н.А. Алексеев. Новосибирск: Арта, 2003. 20 с.

8. *Сыченко Г.Б., Тирон Е.Л., Кан-оол А.Х.* Результаты полевых и научных исследований Новосибирской консерватории в Республике Тыва (1997—2009 гг.) // От конгресса к конгрессу: материалы II Всерос. конгресса фольклористов. М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2011. Т. 3. С. 281—299.

9. *Тирон Е.Л.* Жанр «кожамык» в песенной традиции Бай-Тайгинского района Тувы // Сибирский филологический журнал. 2018. № 3. С. 36—45. DOI 10.17223/18137083/64/4.

10. *Тирон Е.Л.* Локальные особенности тувинских песен *кожамык* (по архивным материалам 1970-х годов) // Вопросы этномузыкознания. 2016. № 14. С. 37—47.

11. *Тирон Е.Л.* Песни тувинцев-тоджинцев: жанры *ыр* и *кожамык* в конце XX столетия. Новосибирск: Наука, 2018. 248 с.

12. *Тирон Е.Л., Байыр-оол А.В., Тарбастаева И.С.* Песенная традиция овюрских тувинцев в контексте сельско-городской миграции XXI века: в 2 ч. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2023. Ч. 1. Исследования. 290 с.; Ч. 2. Тексты. 568 с.

E.L. Tiron

SONG FOLKLORE OF TUVINIANS IN THE OVUR DISTRICT: RESEARCH AND PUBLICATION

Abstract. Tuvinians are an indigenous Turkic-speaking ethnos of South Siberi, distinguished by a high level of folklore preservation, in particular, folk songs. The article presents the results of the project «Song tradition of Ovyur Tuvins of the XXI century in the conditions of rural-urban migration» supported by the Russian National Foundation.

Keywords: the Tuvinians, indigenous peoples of Siberia, South Siberian Turks, song folklore, folk songs, local traditions.

УДК 82:821.512.145

Л.Р. Надыршина

НАЦИОНАЛЬНАЯ КАРТИНА МИРА В ДИЛОГИИ «ИДЕЛ КЫЗЫ» ГАРИФА АХУНОВА

Аннотация. В статье анализируется «Идел кызы» («Дочь Волги») Гарифа Ахунова с точки зрения воспроизведения национальной картины мира. В этом произведении писатель раскрывает роль татарских религиозных деятелей в истории народа, показывает красоту национального бытия и важность сохранения духовных ценностей, транслирует идею деструктивности тоталитарного режима, искореняющего национально-религиозные ценности и традиции народа.

Ключевые слова: Гариф Ахунов, татарская литература, национальная картина мира, национально-культурный код, образ, идея, проблема.

Ключевым фактором качественных изменений в татарской литературе 1960—1980-х гг. является преодоление идеологических рамок за счет актуализации национальной темы, возвращения к этническим традициям, поиска путей возрождения художественных традиций и т. д. [5, с. 123]. В прозе «масштаб эпоса позволяет создавать национальные характеры, представлять татарскую жизнь в мельчайших подробностях, обозначить угрожающие нации проблемы» [4, с. 118]. Авторы начинают вести диалог с читателем о важности сохранения языка и духовных традиций, значимости этнических ценностей в жизни татарского народа и красоте обычаев и устоев.

Одним из таких мастеров слова является и Гариф Ахунов (1925—2000), сумевший гармонично коррелировать канонические социалистические идеи с национальными традициями.

Первые свои произведения Гариф Ахунов пишет в 50-е годы прошлого века. Несмотря на очевидное тяготение к публицистичности и воплощению концепции идеального героя в рамках социалистической эстетики, уже в ранних своих творениях автор, будто бы невзначай и не углубляясь, указывает проблемы национального бытия. Например, в повести «Яшьлек яме» (1953—1955) в диалогах героев он касается вопроса сохранения родного языка и его преподавания в школах, призывает к бережному отношению к духовному наследию своего народа. Вкрапление в структуру произведения отрывков из фольклорных текстов — татарских народных песен, легенд и т. д. — пронизывает повествовательный текст тонким лиризмом и придает ему национальный колорит. В романе «Хәзинә» («Сокровище», 1958—1962) писатель на примере одного рода описывает изменения в татарских деревнях, обусловленные индустриализацией и урбанизацией. Объемный монолог самого старшего представителя рода — сторожила деревни Йэзлекей — направлен на разоблачение двойственности социалистических перемен, способствующих разрушению традиционного уклада и многовековых национальных традиций, а смерть героини в символическом ключе отсылает к мыслям об утерянных духовных ценностях, составляющих ядро национальной картины мира татарского народа: сакральность памяти рода, преемственность поколений, сохранение родственных уз и нравственных ориентиров и т. д. А Ардуан батыр в одноименной повести, написанной в 1972—1973 гг., перекликается с героями древнетюркского эпоса, вбирая в себя черты национального характера татарского народа.

Постепенно тенденция преодоления идеологических канонов в творчестве Г. Ахунова начинает превалировать. Ярким примером тому является его историческая дилогия «Идел кызы» («Дочь Волги») [1; 2; 3], где повествование о судьбе главных героев — деревенского муллы Габбаса и его дочери Нурии — тесно переплетается с раздумьями о судьбе татарского народа в целом.

Первая часть дилогии воспроизводит события 1901—1934 гг., что позволяет автору воссоздать в мельчайших подробностях дореволюционную татарскую жизнь и обозначить деструктивную роль новых советских идеологических устоев, ставших причиной разрушения многовековых этнических традиций. В первую очередь писатель раскрывает роль религии и исламской аксиологии в формировании фундамента национального бытия. Именно вера, по мнению автора, является одним из наиважнейших культурно-национальных кодов татарского народа, способных транслировать духовные ценности сквозь века.

Опровергнув устоявшиеся в советской литературе стереотипы в изображении представителей духовенства, Гариф Ахунов воссоздает образ деревенского муллы, вобравшего в себя ключевые составляющие нравственного идеала татарского народа: он образован, трудолюбив, вдумчив, свободен от тщеславия, привязан к родной земле и заинтересован в прогрессивном будущем своего народа. «Рассыпать во тьме искры знания, сеять в людскую толщу добрые, вечные семена просвещения!..» [1, с. 7] — это то, что считал смыслом жизни мулла Габбас. Немало его учеников было и среди тех, чьи старания обосновали национально-культурный скачок в начале XX в., ибо простой деревенский религиозный деятель мыслил глубоко и масштабно: «Так не пора ли нам, татарам, глянуть на мир открытыми глазами?» [1, с. 33]. Неравнодушный к судьбе своего народа Габбас, своим кропотливым трудом добившийся того, что редкий сельчанин не владел грамотой и основами ислама, осознает всю важность сохранения религиозно-духовных ценностей, но при этом понимает и актуальность приобщения к научным и культурным достижениям других народов, видит необходимость получения передовых, отвечающих требованиям времени знаний, именно поэтому и дочь Габбаса Нурия, помимо религиозного образования, учится и в новометодной школе вдали от родного дома, так как в Зартугае, откуда она родом, нет мугаллима, который мог бы обучить детей светской науке.

Справедливый, бескорыстный, вдумчивый и трудолюбивый Габбас, пользующийся уважением среди односельчан, оказывается за бортом нового общества, зародившегося после событий начала XX в. Несправедливое гонение со стороны новой системы и предательство (хотя и вынужденное) родной дочери становятся причиной душевных стенаний Габбаса, с которыми он так и не смог справиться: «...в любой день в Сибирь сослать могут... Да нет, не только в этом беда: крепок он еще телом, и в Сибири как-то живут, — душа, душа надломилась, не выдержала непомерной тяжести несправедливости и предательства; о Аллах, родные люди предали...» [1, с. 405]. Таким образом, жизненные перипетии деревенского муллы Габбаса служат разрушению идеологического мифа о социалистическом обществе и критикуют революцию, сломавшую не одну человеческую судьбу и ставшую причиной не одной личной трагедии.

Объективный взгляд на эпоху, на протяжении многих десятилетий подвергавшуюся субъективной критике как период исключительного социально-

го неравенства и господства привилегированных классов, позволяет по-новому взглянуть на противоречивую действительность тех лет. Так, например, образ купца Тураева вместе с категоричностью и жестокостью концентрирует в себе и все те качества, которыми славились известные татарские купцы — крупные меценаты и благотворители: образованность, предприимчивость, дальновидность и стремление к преобразованию национального сообщества (именно поэтому он строит в Зартугае двухэтажную школу из красного кирпича, где располагаются медресе и светская школа). «...тысячу лет назад в городе на Каме, Великом Булгаре, выделывали наилучший в свете сафьян; еще сто лет назад в Казани изготовляли первосортную замшу из козловой кожи и в громадных количествах вывозили в Европу; таких фактов предостаточно. А нынче, что же мы-то дремлем? Где былая слава, где былые богатства?» — сокрушается Таминдар-бай Тураев и основным способом восстановления былого величия татарского народа считает единство: «Господа, я предлагаю объединиться! Употребить, так сказать, общие усилия для решения благородной задачи — цивилизовать всех наших мусульманских братьев!» [1, с. 200]. Но, как становится ясно из дальнейших событий в романе, подобным стремлениям не было суждено воплотиться в жизнь — революция ввергла всех в пучину, искоренила национальные чаяния, а вековые духовные ценности были преданы забвению. «Да что же за время такое, когда дети от родителей отрекаются? Как жить-то теперь?» [1, с. 405] — эти слова из предсмертного монолога Габбаса предельно ясно демонстрируют разрушающую силу восхваляемых в советской литературе событий, разорвавших связь между поколениями, — одного из вершинных элементов в иерархии духовных ценностей татарского народа. Наджия Уразаева, с особым ехидством оскорбляющая своего дядю — Габбаса, Нурия, вынужденная отречься от родного отца, чтобы иметь возможность идти к своей мечте, Султан, не пощадивший в процессах раскулачивания и коллективизации ни своего отца, ни тестя, — все эти и другие образы демонстрируют всю противоречивость эпохи. Как итог, ненавязчиво закрадывается мысль и о том, что, возможно, жизненные испытания Нурии и Султана — это кара за отречение от родителей, ведь благословение родителей (*«хәер-фатиха»*) у татар считается главным условием счастливой судьбы (отметим, что мотив наказания за неуважительное отношение к родителям является одним из частотных в татарской литературе в целом).

В первой части дилогии особое место отводится описаниям интерьера, одежды, обычаев и представлений татарского народа, процесса обучения в татарских медресе, трудовых будней, наполненных взаимопомощью и добрым отношением к собратьям и т. д. Эти этнографические элементы в конечном счете нацелены на воспевание красоты национального быта и татарского менталитета.

Вторая часть дилогии включает в себя события 1934—1944-х гг., и в центре повествования в этом романе оказывается дочь Габбаса — Нурия. Читатель наблюдает за профессиональным (Нурия становится первым кандидатом медицинских наук среди представителей татарских женщин) и личностным ростом героини. Сам автор воспринимается не как объективный рассказчик, а как неравнодушный к воссозданным событиям и самой героине повествователь, транслирующий чувство гордости за достигшую высоких

успехов, но при этом сумевшую сохранить привитые с младенчества духовные ценности соплеменницу. Нурия сильна духом, самоотверженна, имеет крепкий внутренний стержень, но при этом обладает удивительной тонкостью души.

«Какие бы испытания и трагедии не подготовила жизнь, есть в ней и способная успокоить душу красота, будто свет, озарявший темноту» (перевод наш. — *Л.Н.*), — рассуждает Нурия, на чью долю выпало немало испытаний. Семейные ценности, преемственность, связь между поколениями, родственные узы, милосердие по отношению к другим — это то, из чего складывается красота национального бытия. Вторая часть дилогии ставит во главу угла именно важность тесных родственных связей и взаимоотношений между соплеменниками. Несмотря на любые жизненные перипетии и ошибки, каждый человек может полагаться на своих родных людей, способных понять его и вселить покой в душу — эта мысль пронизывает роман красной нитью. Семья — это нечто сакральное, осуществляющее передачу этнокультурных ценностей и традиций и дающее человеку чувство защищенности и единства. Стойкость и самоотверженность Шамсенисы — матери Нурии, находившей смысл жизни в заботе о дочери и ее семье, терпимость и бескорыстность Ханифы — мачехи Нурии, гостеприимство и щедрость Мухамматши и Фатхенисы — родственников Султана, забота и любовь Нурии по отношению к сводным братьям и сестре, теплые взаимоотношения с Ахнафом — племянником Султана и т. д. демонстрируют ценность института семьи у татар.

Родная земля, родной дом — еще одни из ключевых национальных кодов, которым во второй части дилогии отводится значительная роль. Мысли о сакральной связи с родной землей — местом силы, озаряющим теплом израненную душу человека, сопряжены в романе с мотивом вечного возвращения: Зартугай — родная деревня Нурии — дает приют ее душе в самые трудные периоды жизни. Живущие в беспрестанных трудах, являющиеся хранителем традиций жители татарской деревни обладают богатством души, ценят в людях бескорыстие и доброту. Мысль о том, что родная земля, родимый дом — это свет, надежда и тепло, перекликается с идеей многих татарских произведений этого периода в целом.

Таким образом, автор транслирует идею о том, что новые идеологические установки, направленные на разрушение старых устоев, бессильны перед духовно-нравственными ценностями, заложенными в человеке с молоком матери. Многовековые обычаи и нравы, вера, духовная стойкость, уважение к старшему поколению, сохранение родственных связей, душевная щедрость и т. д. всегда останутся составляющими фундамента национального бытия татарского народа. «А все же Бог есть. Бог — это совесть человека. Пока есть в людях совесть, жить в мире возможно» (перевод наш. — *Л.Н.*), — рассуждает Нурия. Покушение на веру, которая всегда была объединяющим звеном и помогала противостоять выпадавшим на долю народа тяготам, стало одним из факторов деструктивности советской идеологии, поработившей человека.

Таким образом, в дилогии «Идел кызы» Гарифа Ахунова разрушаются идеологические мифы о национальной картине мира в начале XX в. и идеальном социалистическом бытии. Автор раскрывает сущность изменений,

произошедших в обществе после революции 1917 г., и размышляет о важности сохранения духовных ценностей, составляющих основу национального бытия.

Литература

1. *Ахунов Г.* Дочь Волги: роман / пер. с тат. Рашида Ахунова. Казань: Татар. кн. изд-во, 1992. 413 с.

2. *Ахунов Г.* Идел кызы: роман. Беренче китап // *Ахунов Г.* Сайланма әсәрләр: 5 томда. Казан: Татар. кит. нәшр., 2005. 2 т. 300 б.

3. *Ахунов Г.* Идел кызы: роман. Икенче китап Сайланма әсәрләр: 5 томда. Казан: Татар. кит. нәшр., 2005. 3 т. 266 б.

4. *Загидуллина Д.Ф.* Татарская литература XX — нач. XXI в.: «мягкость» модернизма-авангарда-постмодернизма (к постановке проблемы). Казань: ИЯЛИ, 2020. 256 с.

5. *Надыршина Л.Р.* Гариф Ахунов // Татар әдәбияты тарихы: сигез томда. Т. 6: 1960—1980 еллар. Казан: Татар. кит. нәшр., 2018. Б. 123—139.

L.R. Nadyrshina

NATIONAL PICTURE OF THE WORLD IN THE «IDEL KYZY» DILOGY GARIFA AKHUNOV

Abstract. The article analyzes «Idel kyzy» («Daughter of the Volga») by Garif Akhunov. The analysis has been carried out to reproduce the world national picture. The writer reveals the role of the Tatar religious figures in the history of the people, shows the beauty of national existence and the importance of preserving spiritual values, translates the idea of destructiveness of the totalitarian regime that eradicates national-religious values and traditions of the people.

Keywords: Garif Akhunov, the Tatar literature, world national picture, national-cultural code, image, idea, problem.

УДК 821.512.161

А.В. Образцов, А.С. Сулейманова

СОВЕТСКАЯ «ДЕРЕВЕНСКАЯ ПРОЗА» И ТУРЕЦКИЙ «ДЕРЕВЕНСКИЙ РОМАН»: ОПЫТ СРАВНЕНИЯ

Аннотация. В статье сравниваются культурные течения деревенской литературы в СССР/России и Турции. Рассматриваются как сходные черты, так и различия. Особое внимание уделено такому явлению, как «деревенские институты», которые породили влиятельное движение как в культурной, так и в политической жизни Турции. Авторы приходят к выводу, что изложенный материал подтверждает их концепцию о стадиально-типологическом характере почвеннических движений в развитии различных обществ и, соответственно, в развитии их литературных традиций.

Ключевые слова: советская «деревенская проза», турецкий «деревенский роман», «деревенские институты», всеобщее образование.

Деревенское направление в различных литературных/культурных традициях стран и народов представляется авторам закономерным стадиально-типологическим явлением. Пройдя в своем развитии ряд этапов, всякое общество приходит к такому феномену, как деревенская составляющая. К обязательным этапам этого пути мы относим: модернизацию общества (с неизбежной демократизацией*), урбанизацию, тот или иной вид культурной революции, важнейшей чертой которой является реформа образования, предполагающая его всеобщность. Можно выделить и кодификацию языковой литературной нормы и т. п.

И в отечественной, и в турецкой науке термин «деревенская литература» имеет два значения. Прежде всего обобщающее, то есть обозначающее любое произведение, изображающее деревенскую жизнь. Так, в русской культуре «деревенская» тема обозначилась еще со времен Н. Карамзина и А. Радищева, продолжилась в творчестве А. Пушкина, И. Тургенева, Л. Толстого, И. Бунина, А. Чехова и у крестьянских писателей XIX—XX вв. до С. Есенина.

В турецкой литературе же «деревенская» тема появляется еще до республиканского периода, в XIX в. в период Танзимата (реформы по модернизации Османской империи). В 1872 г. в газете «Сад» (*«Hadika»*) появились статьи турецкого просветителя Н. Кемаля (1840—1888) с требованием уровнять в правах и обязанностях жителей Стамбула и сельских провинций [2, с. 156]. В литературе «крестьянская» тема впервые появилась в рассказе А. Митхата (1844—1912) «Шанс» (*«Bahtiyarlık»*, 1885) [9, с. 423—424], затем в романе «Карабибик» (*«Karabibik»*, 1890) Набизаде Назыма (1862—1893). Потом эта тема появляется в творчестве писателей уже республиканского периода: С. Эртема (1900—1943), С. Али (1907—1948), К. Тахира (1910—1973), Я. Кемаля (1923—2015) и др. Но, как говорят сами турки, турецкая литература первой половины XX в., продолжая традиции «высокой» османской литературы, «не выходила за границы Стамбула и его

* Один из турецких исследователей [6, с. 476] справедливо заметил, что новая турецкая интеллигенция вообще формировалась под влиянием Великой французской революции 1789 г., понимая под термином «революция» именно буржуазную революцию. И всячески дистанцировалась от Октябрьской революции 1917 г.

пригородов»*. Поэтому сами турки такие опыты несколько пренебрежительно называют «туристическим взглядом» [6, с. 473].

При этом и в России, и в Турции существует и более узкое толкование этого термина. «Деревенская проза» — это направление в советской/русской литературе 1950—1980 гг., осмысляющее драматическую судьбу крестьянства, русской деревни XX в. и объединяющее таких самобытных художников как Ф. Абрамов, В. Астафьев, В. Белов, В. Распутин, В. Шукшин, Б. Можаев. Термин закрепился, обозначая не только тему, но и проблематику, и художественно-стилевое явление [5].

В Турции под термином «деревенская проза», а точнее «деревенский роман» (*Köy Romanı*) понимается творчество выпускников «деревенских институтов» [8, с. 831].

Представляется важным остановиться на том, что собой представляли эти учебные заведения.

«Деревенские институты» — уникальный проект по обучению и подготовке школьных учителей для деревни из способных деревенских детей. В 1936 г. на собрании, возглавляемом самим Ататюрком, глава Отдела школьного образования Исмаил Хаккы Тонгуч (1893—1960) заявил, что крестьян нельзя назвать гражданами Турецкой республики, поскольку они лишены прав и благ этого государственного уклада. Так, из 40 тыс. деревень 31 тыс. не имели школ и учителей. Одним из решений этой проблемы и стал проект «деревенские институты». Проект просуществовал с 1940** по 1954 г., когда пришедшая к власти Демократическая партия потребовала закрытия этих учебных заведений под надуманным предлогом нарушений норм нравственности. В Турции был открыт 21 «деревенский институт», представлявший собой звено среднего образования. Согласно закону, в учебное заведение от каждой деревни поступал только один мальчик, прошедший вступительное испытание. Девочки же принимались без экзамена. «Деревенские институты» возникали буквально в «чистом поле». Дети вместе с учителями должны были сами строить школы, жилые корпуса, хозяйственные постройки, выращивать овощи и ухаживать за домашними животными, осваивать сельхозтехнику, оказывать первую медицинскую помощь и т. п. Таким образом, на практике осваивались знания, полученные на уроках. И в этом была основная идея всего проекта — «местные кадры нужно воспитывать на месте». Каждый выпускник обязан был вернуться в родную деревню учителем, при этом он должен быть готов справляться с крестьянской работой наравне с крестьянами, используя практические знания и технические новшества, чтобы с него началась и модернизация деревни. В учебной программе нашлось место (25 %) и творческим предметам. Ученики читали мировую и турецкую классику, осваивали игру на музыкальных инструментах. Разучивали национальные марши и народные песни — тюркю — жизнерадостного, энергичного характера. На уроках

---

* Правда, следует учитывать, что параллельно так называемой «высокой» существовала и низовая, народная литературная традиция озанов/ашиков/дастанджи/хикяйеджи и т. п.

** Обратим внимание, что в это же время в СССР (1934) был осуществлен переход к обязательному и всеобщему начальному образованию, а в 1933—1937 гг. — к обязательному семилетнему обучению.

физкультуры ученики исполняли танцы регионов Турции. Поощрялись театральные постановки ученических пьес.

«Деревенские институты» выпустили порядка 20 тыс. чел. Не все из них стали учителями в деревне, наиболее целеустремленные продолжили свое обучение уже в городах и проявили себя на разных поприщах — от науки до политики. «Деревенские институты» дали турецкому обществу новый тип гражданина — деревенского интеллигента, который мог выступить защитой бесправных крестьян. Была сокращена колоссальная пропасть между городом и деревней. Выпускники этих учебных заведений создали новое, важное для турецкой литературы, художественное направление — «деревенский роман» [7]. Из 20 тыс. чел. писателями стали 57. Наиболее известны Махмуд Макал (1930—2018), Факир Байкурт (1929—1999), Дурсун Акчам (1930—2013).

Таким образом, можно выделить первое сходство между русской и турецкой «деревенской прозой» — это влияние автобиографического фактора. Все писатели (и русские, и турецкие) — выходцы из деревни. Они писали о том, что знали, а это лишало их произведения «туристического взгляда».

Второе совпадение — это временной период, в который проявились оба направления. «Канонические» произведения и в советской России, и в Турции появляются в 1960—1970-е гг. Авторы же — это уже взрослые* люди с самостоятельным, зрелым взглядом на жизнь.

В России приход в литературу талантливых писателей совпал с драматическим периодом истории, получившим название «раскрестьянивание»: «Крестьянская Россия с характерной философией, эстетикой, формой труда и быта безвозвратно исчезала, за долгие годы “красной модернизации”, “раскулачивания”, репрессий, уничтожения и “укрупнения неперспективных деревень”, сами понятия “крестьянство” и “деревня” вытеснялись из национального самосознания» [5]. На новом этапе, как пишет российская исследовательница И.Н. Новожеева: «Деревенская проза взывает к “реабилитации крестьянства” (термин А. Солженицына), к возрождению крестьянско-земледельческого самосознания как первоосновы возрождения России. Тревога за дорогой сердцу мир русской деревни, трагическое осознание национального раскола и грядущей катастрофы соединяются в <...> 1960—1980-х гг. с прославлением незыблемых, вековечных основ народной жизни, <...> традиций крестьянского мира» [5].

Другая российская исследовательница А.Ю. Большакова отмечает следующее: «Возникший в этой исторической ситуации кризис национальной самоидентичности во многом и вызвал к жизни “деревенскую” прозу второй половины XX в. — ведь они (писатели. — *Авт.*) осуществляли своего рода компенсаторную функцию по отношению к десятилетиями отторгаемым, подавляемым пластам национального менталитета <...> Деревенская проза сформировалась (еще начиная с программной статьи Ф. Абрамова и “Матрениного двора” А. Солженицына) в полемике с соцреалистическим изображением колхозной жизни <...> Но было бы глубоко ошибочно усматривать в деревенской прозе лишь реакцию на нормативную эстетику и установку на догмы

* Русские писатели — часто и участники Великой Отечественной войны.

соцреализма. Крестьянство как класс перерождается и вырождается во всем мире. Оно уходит с исторической авансцены, а вместе с ним исчезает целый пласт народной культуры» [1].

Кризис самоидентичности, которую выделяют российские ученые, является острой проблемой и для Турции, бывшей до середины XX в. аграрной страной. О том, что турецкие крестьяне лишены этнического и гражданского самосознания, писал еще известный турецкий писатель Якуб Кадри Караосманоглу (1889—1974) в своем романе «Чужак» (*«Yaban»*, 1932). В романе между главным героем, офицером Ахмедом Джелялем и крестьянином Бекиром-чавушем происходит следующий диалог:

«— А мы не турки, мой бей.

— Кто же вы?

— Мы, слава Аллаху, мусульмане...» [3, с. 149]

Турецкие крестьяне всегда были самой бесправной и эксплуатируемой частью Османской империи. И хотя именно крестьяне стали основной силой в национально-освободительном движении в 1920-е гг., при новой республиканской власти они оказались вне интересов властей*. Начиная с 1950-х гг. в Турции начинается массовая внутренняя миграция. Речь идет об оттоке крестьян из деревень в города в поисках лучшей доли. Политика властей того периода была направлена на защиту прав только держателей крупного, часто иностранного, капитала (программа экономической помощи США Турции в обмен на базы НАТО), которые были заинтересованы в отъеме земель у крестьян и притоке дешевой рабочей силы в промышленность. Помимо этого, наблюдался рост населения, избыток которого поглощали города. Можно сказать, что и в Турции началось «умирание» деревни. Выпускники «деревенских институтов», несмотря на все усилия, не могли стать достаточной силой, чтобы возродить турецкую деревню. И, важный момент, именно они становились объектом репрессий со стороны властей. Многие из выпускников «деревенских институтов» получили реальный тюремный срок или были сосланы за распространение «социалистических» и «коммунистических» идей: М. Макал, Ф. Байкурт, Д. Акчам. В этом, пожалуй, отличие от русских писателей.

Вплоть до середины 1980-х гг. русские «деревенщики» занимали весьма привилегированное положение. Как отмечает А.М. Мартазанов: «В СССР они практически не подвергались гонениям и нападкам со стороны властей, печатались, продвигались и награждались, занимая влиятельное положение в советской литературе. Литературный официоз старался не замечать ту резкую и глубокую критику, которой подвергли пороки советского общества мастера “деревенской прозы”. Распутин, Белов, Астафьев, Можаев и другие представители этого направления не только пользовались огромным авторитетом, имея репутацию <...> “властителей дум”, но и регулярно получали государственные премии и иные награды» [4].

Также стоит отметить, что крестьяне как в Турции, так и в СССР, попав в город, быстро теряли свою идентичность в обмен на «городскую оболочку» с ее бытовыми удобствами.

---

* Хотя еще в 1922 г., выступая на открытии парламента, Ататюрк заявил, что в Турции «хозяином и господином» является крестьянин [6, с. 476].

Вопрос самоидентификации всегда был важен для турецкой литературы с момента ее возникновения. Поскольку в республиканской Турции сложилась своеобразная ситуация, когда при наличии двух культур — буржуазной и демократической — и при господстве в обществе буржуазной, именно в литературе возобладали демократические (точнее, левые, «народнические») тенденции. Мощное течение «социального реализма» (*Toplumsal Gerçekçilik*) объединило таких писателей, как О. Кемаль (1914—1970), К. Тахир (1910—1973), Я. Кемаль (1923—2015), А. Несин (1915—1995), С. Коджагёз (1916—1993), и выпускников «деревенских институтов» М. Макала, Ф. Байкурта, Д. Акчама. Всем им присуще стремление к осмыслению национальных культурных традиций как средства сопротивления разрушающей силе Запада.

Очевидно, что как в русской, так и в турецкой литературе деревня привлекала писателей, прежде всего, как воплощение нравственной и эстетической традиций народной жизни. Исходным моментом в русской «деревенской прозе» становится человеческая личность в ее взаимоотношениях с нравственной основой народной жизни и с тем новым, что несут с собой прогресс и урбанизация. Для турецкого «деревенского романа» складывается несколько иная ситуация: из 57 представителей этого направления, пожалуй, только Факир Байкурт смог достичь такой степени универсализации в своих романах. Так, его героиня старуха Ыразджи из романов «Змеи мстят» (*«Yılanların Öcü»*, 1959) и «Стояние Ыразджи» (*«Irazca'nın Dirliği»*, 1961) своим несгибаемым характером и оптимизмом близка героиням Абрамова — Василисе Милентьевне и Распутина — Катерине Петровне. Другие же представители турецкого «деревенского романа» сосредоточились на образе деревенского учителя и на натуралистическом изображении крестьянских бед (Д. Акчам), выступали, скорее, не как художники, а как идеологи.

После военного переворота 1980 г. в Турции, «деревенский роман» потерял свою актуальность, вызвав при этом резкую критику даже тех писателей, которые разделяли социалистические взгляды. Так, Атилла Ильхан (1925—2005) писал: «Двадцать пять лет прошло с тех пор, как он уехал из деревни! А все пишет о той деревне двадцатипятилетней давности..., да мы уже наизусть знаем, что тяготит крестьянина..., хватит...» [7]. В России начавшиеся в 1980—1990-х гг. кризис и распад СССР ослабили позиции приверженцев социалистической идеологии, что также привело к смене эстетических парадигм. Теперь уже «деревенщиков» упрекали в идеализации патриархальной старины, неприятии демократических ценностей, а также в национализме и даже ксенофобии.

Отметим, что «деревенщиков» остро критиковали и в СССР, и в Турции за активное внедрение в тексты диалектизмов, просторечных оборотов и т. п. художественные приемы.

Однако термины с составляющей «деревенский» закрепились, обозначая не только тему и проблематику, но и художественно-стилевое явление [5].

Как представляется, предложенные умозаключения подтверждают исходный тезис о стадиально-типологическом сходстве такого художественного течения, как деревенская проза в различных культурах, что, по крайней мере, дает основания для более глубоких исследований на материале различных культурно-исторических общностей.

Литература

1. *Большакова А.Ю.* Феномен деревенской прозы, вторая половина XX в.: дис. ... доктора филол. наук. М., 2002 [Электронный ресурс]. URL: https://www.dissercat.com/content/fenomen-derevenskoi-prozy-vtoraya-polovina-khkh-v (дата обращения: 22.06.2024).
2. *Желтяков А.Д.* Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1729—1908 гг.). М.: Наука, 1972. 320 с.
3. *Караосманоглу Я.К.* Чужак. Все та же песнь. Л.: Худож. лит., 1980. 325 с.
4. *Мартазанов А.М.* Идеология и художественный мир «деревенской прозы»: В. Распутин, В. Белов, В. Астафьев, Б. Можаев: дис. ... доктора филол. наук. СПб., 2007 [Электронный ресурс]. URL: //www.dissercat.com/content/ideologiya-i-khudozhestvennyi-mir-derevenskoi-prozy-v-rasputin-v-belov-v-astafev-b-mozhaev (дата обращения: 22.06.2024).
5. *Новожеева И.Н.* Концепция человека в деревенской прозе 1960—1980-х годов: по произведениям В. Астафьева, Ф. Абрамова, В. Белова, В. Распутина, В. Шукшина: дис. ... канд. филол. наук. Брянск, 2007 [Электронный ресурс]. URL: https://www.dissercat.com/content/kontseptsiya-cheloveka-v-derevenskoi-proze-1960-1980-kh-godov-po-proizvedeniyam-v-astafeva-f (дата обращения: 22.06.2024).
6. *Çankaya E.* Köy Edebiyatı ve Türk Edebiyatında Köye 'İçerden' Bakış Doğuşu, Etkileri // Turkish Studies. International Periodical for Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. Vol. 8/4. Ankara, 2013. S. 473—488.
7. *Kahraman R.T.* Köy Enstitülü Yazarlar Bibliyografyası [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/26388613/K%C3%B6y_Enstit%C3%BCl%C3%BC_Yazarlar_Bibliyografyas%C4%B1 (дата обращения: 22.06.2024).
8. *Özkırımlı A.* Türk Edebiyatı Tarihi. C. 2. İstanbul: İnkilap Yay, 2004. 1454 s.
9. Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi. Devirler, İsimler, Eserler, Terimler. C. 5. İstanbûl: Dergah Yay, 1982. S. 423—426.

A.V. Obraztsov, A.S. Suleymanova

THE SOVIET «VILLAGE PROSE» AND TURKISH «VILLAGE NOVEL»: A COMPARISON EXPERIENCE

Abstract. The article compares cultural trends of village literature in the USSR/Russia and Turkey. Both similarities and differences have been studied. Special attention is paid to such a phenomenon as «village institutions» which gave rise to an influential movement in both cultural and political life in Turkey. The authors conclude that the material presented confirms their concept of the stadial-typological character of the soil-typological movements in the development of different societies and accordingly in the development of their literary traditions.

Keywords: the Soviet «village prose», the Turkish «village novel», «village institutions», universal education.

УДК 82-2

Ф.Х. Миннуллина

ИДЕЙНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ИСКАНИЯ В ТАТАРСКОЙ ДРАМАТУРГИИ 1945—1950-Х ГОДОВ

Аннотация. Статья предполагает дать общие представления о развитии татарской драматургии 1945—1950-х гг., обозначить ее актуальные тенденции, проанализировать изменения эстетического образа эпохи. В работе рассматриваются некоторые пьесы этого времени, воссоздается историческая и художественная картина действительности.

Ключевые слова: драма, конфликт, герой, трагическое, история.

Великая Отечественная война оказала влияние на татарскую драматургию. Необходимость защиты родной земли от врагов активизировала звучание патриотических чувств. В центре пьес оказались мотивы призыва к борьбе с захватчиками, веры в победу.

В статье рассматриваются татарские пьесы, написанные в 1945—1950-е гг. Основной их целью в эти годы было обобщение событий войны, показ источников победы. Автор отмечает создание пьес, описывающих суровые военные будни без романтизма, изображающих труд советских людей. В годы Великой Отечественной войны темы, сюжеты, герои были подчинены основной задаче: призыву отстоять в борьбе с врагом идеи защиты мира и Родины. Образы героя-фронтовика, героя труда не были преувеличенными, а являлись отражением реальной жизни. Драматурги показывают процесс формирования нового героя, рассказывают об изменениях в сознании, психологии человека. В пьесах на первый план выдвигался героический характер народа, где главная цель жизни отождествляется с истиной, а истина связывается с несгибаемым духом защиты Родины от врагов и ее воплощением.

После Великой Отечественной войны драматурги продолжали разработку темы героизма людей на фронтах и в тылу [4, с. 58]. Этой теме посвящены пьесы «Священное поручение» (1946) и «Настоящая любовь» (1948) Т. Гиззата, «Песня жизни» (1946) и «Песня продолжается (1947) М. Амира, «Бессмертная песнь» (1955) Р. Ишмурата, «Муса» (1957) Н. Исанбета и др. Например, Т. Гиззат в драме «Священное поручение» изображает тяжелую борьбу одной семьи в тылу врага.

Если в пьесах о военных буднях, фронтовых героях и тружениках тыла определить положительного героя не составляло особого труда, то в обстановке послевоенного периода найти и изобразить его оказалось сложнее. Появились произведения, в которых жизнь показывалась гладкой. Один из таких недостатков был связан с «теорией бесконфликтности». Появился ряд пьес, авторы которых увлеклись легковесными конфликтами, предпочли показать противоречие между положительным и лучшим, между хорошим и очень хорошим человеком («Настоящая любовь» Т. Гиззата, «Песня продолжается» М. Амира, «Близкий друг» Р. Ишмурата, «На берегу Волги» Г. Насыйри и др.). В появлении таких недостатков определенную роль сыграло и влияние культа личности [2, с. 230].

Социокультурная ситуация второй половины XX в. оказала существенное влияние на татарскую драматургию и обусловила появление в ней новых типов героев и новых художественных средств. Мироощущение героя, став-

шего свидетелем крушения прежнего мира, распада привычных связей, ломки традиционных устоев, стало доминировать в пьесах рассматриваемого периода. Литературный процесс второй половины XX в. был определен политическими и общественными изменениями в жизни советского общества. В 1950—1960-х гг. жанровый диапазон расширился, и появились новые формы, такие как комедия, социально-психологическая и историко-документальная драмы. Отсюда появление новых типов конфликтов и героев. Например, творчество Н. Исанбета обогатилось за счет драм и трагедий, таких как «Муса Джалиль», «Райхан».

Появление историко-биографических произведений в татарской драматургии после Великой Отечественной войны связано с необходимостью сохранения и передачи исторической памяти о героическом прошлом народа. Эти произведения стали не только источником познания истории, но и средством воспитания патриотизма и гражданской ответственности. Историко-биографические произведения в татарской драматургии послевоенного периода имели большое значение для сохранения культурного наследия и формирования общественного сознания. Они помогали увековечить подвиги народа в борьбе за свободу и независимость, восхваляли духовные ценности.

Таким образом, эта ветвь драматургии играла не только эстетическую, но и социокультурную роль в развитии татарской литературы и искусства в целом. Драма «Бессмертная песнь» Р. Ишмурата является ярким примером такого подхода. Автор посвятил ее героической борьбе поэта-героя Мусы Джалиля в фашистском застенке, используя стихи самого поэта. Н. Исанбет также воссоздал образ М. Джалиля в трагедии «Муса Джалиль», где события и персонажи изображены в реалистическом стиле. Спектакль «Муса Джалиль» Н. Исанбета, поставленный в Татарском государственном академическом театре им. Г. Камала режиссером, дипломником Государственного института театрального искусства им. А.В. Луначарского П. Исанбетом в 1957 г., явился прямым следствием процесса обновления, начатого в национальном сценическом искусстве после XX съезда КПСС. Ибо без определяющих установок партийного съезда в обстановке тотального идеологического контроля, по мнению М.Г. Арсланова, спектакль о национальном герое татарского народа, поэте-гражданине, Герое Советского Союза Мусе Джалиле был бы невозможным [1, с. 85]. Как пишет Н. Ханзафаров: «Драматург хотя и определил ее замысел как “показ борьбы поэта и тирана”, пьеса приобретает еще более широкий масштаб. Она получилась как произведение о проблемах современности, о судьбах народов, о борьбе идей» [3, с. 413]. В трагедии изображается жизнь, последние дни М. Джалиля и его соратников в фашистском застенке. Он одновременно описывает трагическую судьбу и других образов. Например, характерен трогательный образ старушки Газизы, которая в чужой стране скучает по своим родным местам; жалкий образ внука Газизы Фердинанда, потерявшего человеческий облик. С татарскими друзьями плечом к плечу борются с фашизмом и партизан Энгельма, русский разведчик Макаров, чуваш Сарманбай и башкир Янгира.

В пьесе «Пугачев в Казани» («Пугачев Казанда», 1946) А. Файзи обратился к образу вожака крестьянского восстания Емельяна Пугачева, изобразил его как бесстрашного борца из угнетенных народов. К юбилею образования Татарской АССР М. Амир написал драму «Свобода» (1959), которая

поставила под сомнение взгляды революционного аскетизма [2, с. 224]. Пьеса историко-эпического жанра «Пугачев в Казани» выдвинула А. Файзи на одно из ведущих мест в татарской советской драматургии.

Не обошли вниманием драматурги и тематику Гражданской войны. Основанная на конкретно-историческом материале драма Ю. Аминева «Подснежники» отражает суровые годы Гражданской войны, кровавые события, происходившие в Агрызском районе Татарстана. В пьесе, наряду с морально-этической проблематикой, находят отражение и социальные мотивы.

В послевоенной драматургии особое внимание также уделяется вопросам коммунистической этики, семейных ценностей и воспитания нового поколения. Они были рассмотрены в контексте проблем труда и коллективного хозяйства. В пьесах «Райхан», «Гузель» и «Зифа» Н. Исанбета, «Наиля», «Моя жена» и «Профессор Саматов» М. Амира, «Годы и дороги» Ф. Хусни, «Рауфа» А. Файзи, «В новой слободе» Р. Ишмурата, «Неписаные законы» Ю. Аминова, «Драгоценные минуты» Г. Насрый, «Слово джигита» А. Ахмета и др. — дается углубленный анализ повседневной жизни героев и их душевных переживаний. При этом, разрабатывая «личную тему», драматурги пытались наполнить произведения гражданским пафосом.

Например, «Неписаные законы» Ю. Аминова — это драма, основанная на противоречивом отношении к понятиям «счастье», «любовь», «смысл жизни», «честный труд». Общечеловеческие ценности раскрываются через образы Фариды, Шайхинура, Назлыбики. Главный герой Шайхинур, предпочитая любовные интриги с легкомысленной девушкой Назлыбикой семейному благополучию, входит в конфликт с женой, матерью и друзьями. Свое мнение драматург показывает в драме через судьбы трех семей. Воспитанная в порядочной семье Фарида привыкла видеть в людях только хорошее. Для нее «родители» — сокровенное, даже тогда, когда рушится ее семейный очаг. Жизненные принципы Майлыбики и Назлыбики совсем другие. Для них смыслом жизни является роскошная одежда, хорошая еда, праздники. Смерть Хуббизамала раскрывает истинные отношения в третьей семье: одинокая мать, воспитывая единственного сына, возлагала на него все свои надежды. Но когда она постарела, любимый сын Шайхинур превратил ее в домработницу, не имеющую права даже высказать свое мнение. Оскорбленная таким отношением мать, умирая, говорит: «Жалею о том, что родила тебя на свет». Защитником традиции в драме выступает аксакал Фазыл. Через речь этого персонажа передается идейно-нравственная позиция автора. Заблудившемуся в жизненных лабиринтах Шайхинуру в трудные моменты приходят на помощь друзья — Хатип, Самат, Амина, Былбыл. Автор подчеркивает, что дружба — обязательное условие полного человеческого счастья. Сталкивая характеры, пытливо исследуя нравственный мир своих героев, движения их душ, драматург видит прежде всего богатство духовного мира обыкновенных людей [6, с. 220].

Таким образом, драматурги стали больше обращать внимание на проблемы нравственности и морали. В 1948 г. Т. Гиззат писал: «Новые драматические конфликты необходимо искать во взаимоотношении личных интересов с общественными интересами...» [3, с. 386]. В отдельных пьесах («Гузель» Н. Исанбета, «Моя жена» М. Амира, «Кушнарат» Г. Насыйри, «Тайны» А. Ахмета и др.) ситуации строились вокруг таких конфликтов. Например, в комедии

М. Амира «Моя жена» центральной темой является воспитание молодого поколения и роль в этом деле семьи и школы. Особую популярность завоевала комедия Н. Исанбета «Зифа» (1955), где он поднимает проблему места женщины в обществе. В комедии «Хужа Насретдин» встречаются интересные фольклорные образы татарских женщин. Так, создавая образ Сэлви, дочери мудреца, Наки Исанбет акцентирует внимание на ее преданности отцу и матери, решительности и бесстрашии, когда она борется за свою любовь. Драматург подробно описывает нравы в семье мудреца. Очевидно, что образ супруги Гульбану переживает в комедии эволюцию: из своенравной жены в финале она превращается в преданную супругу, доверяющую во всем мужу. Именно с этим преображением Наки Исанбет связывает благополучие в семье. В пьесе присутствует еще один тип коварной женщины — образ свахи Сахили, которая за деньги может продать душу [5, с. 38—48].

Таким образом, в драматургии послевоенных лет на передний план выходят и проблемы коммунистической морали, семейных отношений, воспитания молодого поколения. Они освещались в тесной связи с вопросами труда, коллективного хозяйства.

Литература

1. *Арсланов М.Г.* «Муса Джалиль» Н. Исанбета: реконструкция, сценическая история первой постановки // Вестник КазГУКИ. 2018. № 4. С. 85—90.

2. *Ахмадуллин А.Г.* Татарская драматургия: история и проблемы. Казань: Татар. кн. изд-во, 2012. 511 с.

3. *Гиззат Т.* Произведения. Казань: Татар. кн. изд-во, 1978. Т. 4. 420 с.

4. История татарской советской литературы. Очерки. Казань: Татар. кн. изд-во, 1960. 825 с.

5. *Хабутдинова М.М.* Роль и место женщины в творчестве Наки Исанбета // Историческая этнология. 2024. Т. 9. № 1. С. 38—48.

6. *Шарипова А.С.* Морально-этическая проблематика в драматургии Юнуса Аминова // Ученые записки Казанской государственной академии ветеринарной медицины им. Н.Э. Баумана. 2006. Т. 187. С. 512—518.

F.H. Minnullina

IDEOLOGICAL AND ARTISTIC IDEAS IN THE TATAR DRAMATURGY OF 1945—1950s

Abstract. The article is intended to give general ideas about the development of the Tatar dramaturgy in 1945—1950s, to outline its actual tendencies, to analyze the changes in the aesthetic image of the epoch. This work considers some plays of this time; the historical and artistic picture of reality is reconstructed.

Keywords: drama, conflict, hero, tragic, history.

УДК 821.512.145

Л.Ш. Галиева

ИСТОРИЯ ТАТАРСКОЙ СОВЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ТРУДАХ НУРА ГИЗЗАТУЛЛИНА

Аннотация. Статья посвящена обзору и анализу трудов татарского литературоведа и литературного критика Нура Гиззатуллина по истории татарской литературы. Полувековая научная деятельность ученого связана с Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Здесь он защитил кандидатскую диссертацию и написал свои основные труды. На протяжении долгих лет литературовед писал обзорные статьи и очерки по истории татарской литературы, литературному процессу, татарской прозе 1920-х, 1930-х гг., периода Великой Отечественной войны и послевоенных лет.

Ключевые слова: история татарской литературы, Нур Гиззатуллин, Великая Отечественная война, литературный процесс, проза.

Изучение истории литературы как отдельной области литературоведения является важной и актуальной задачей на каждом этапе существования литератур. Первые исследования по истории татарской литературы появились в первой трети XX столетия, авторами которых выступили Гали Рахим и Газиз Губайдуллин. Немало исследований в этом направлении было проведено в советский период. В данной статье рассматриваются труды по истории татарской советской литературы, автором которых выступил Нур Габдулхаевич Гиззатуллин (1928—2004).

Научная деятельность Н. Гиззатуллина неразрывно связана с Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова (ИЯЛИ) Академии наук Республики Татарстан (в советский период — Институт языка, литературы и истории Казанского филиала РАН). В это научное заведение он пришел в 1952 г., окончив отделение татарского языка и литературы Казанского государственного педагогического института и аспирантуру при ИЯЛИ. Свой трудовой стаж он начал с должности лаборанта сектора литературы. В 1953 г. им была защищена кандидатская диссертация на тему «Проза Кави Наджми». Спустя три года Н. Гиззатуллин выпустил в свет монографию о жизни и творческой деятельности писателя. А ближе к 60-м гг. прошлого века ученый начинает вести исследования по определенным периодам истории татарской литературы.

Как известно, в 1960 г. в Казани был издан солидный труд «Татар совет әдәбияты тарихы» («История татарской советской литературы»), который стал своего рода сводом по исследованию татарской литературы со времен утверждения социалистического реализма. Среди авторов издания имена таких литературоведов, как Гали Халит, Баян Гиззат, Хай Хисматуллин, Хасан Хайри, Нур Гиззатуллин, Хисам Мухаммедов, Мухаммет Гайнуллин, Хамит Ярми, Мадина Джалялиева. Н. Гиззатуллину в книге принадлежат главы «Татарская советская литература в годы Великой Отечественной войны (введение)», «Проза (годы Великой Отечественной войны)», «Татарская советская литература в послевоенные годы (введение)», «Проза (послевоенные годы)», «Кави Наджми». Как видим, основная часть работ литературоведа пришлась на обзорные статьи. И здесь ученый отдал предпочтение изучению татарской советской прозы.

В небольшом по объему очерке по истории татарской литературы периода войны Н. Гиззатуллин рассматривает татарскую литературу в общем контексте литератур Советского Союза этого периода. Автор статьи останавливается на некоторых произведениях татарских писателей, которые были написаны в годы войны; особое значение уделяет подвигу поэта-героя Мусы Джалиля; описывает общую литературную обстановку в Казани в военные годы; обращает свой взор на фронтовые газеты, в которых публиковались татарские поэты и писатели. Здесь же Н. Гиззатуллин пишет о постановлении Центрального комитета ВКП(б) «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации» от 9 августа 1944 г.: «В этом постановлении Центральный комитет партии показал, насколько важной является идеологическая работа в условиях войны, дал принципиально верную оценку ошибочно идеализированному на протяжении нескольких лет эпосу “Идегей”, раскрыв его истинную сущность» [3, с. 444]. Однако спустя почти три десятка лет литературовед представил совершенно иную позицию: «...в этом постановлении, наряду с правильно установленными политическими призывами в общем плане, была дана необоснованная оценка дастану “Идегей” о том, что он является эпосом ханов и феодалов» [2, с. 8]. Как видим, с наступлением периода оттепели и гласности взгляд Н. Гиззатуллина на постановление изменился. Это говорит не только об изменении общественно-политической обстановки в стране, но и начале этапа переосмысления советского прошлого его создателями.

Как отмечает литературовед: «В годы Великой Отечественной войны в татарской прозе было опубликовано много рассказов и очерков, публицистических статей, основанных на различных событиях из жизни фронта и тыла» [3, с. 446]. Среди татарских писателей в статье упоминаются имена К. Наджми, М. Амира, Г. Баширова, Г. Абсалямова, А. Шамова, Г. Галиева, Ф. Хусни, Х. Усманова, И. Гази, А. Кутуя и др. Отмечая общую тенденцию в татарской прозе военных лет, Н. Гиззатуллин пишет о великом чувстве патриотизма, которым были наполнены произведения писателей. Проза военных лет служила общей идеей победы над врагом как на фронте, так и в тылу. Героями же произведений становились обычные люди. Публицистика же наряду с патриотизмом, героизмом советского народа активно пропагандировала идею дружбы народов, их братства [3, с. 454].

В очерке о татарской литературе послевоенных лет Н. Гиззатуллин особый акцент делает на работе, которую ведет коммунистическая партия для развития многонациональной советской литературы. В 1954 г. был сделан двадцатилетний итог ее существованию. Именно в эти годы активно обсуждаются проблемы на этом поприще и намечаются планы на дальнейшее развитие. Очерк литературоведа являет собой краткое описание событий послевоенных лет. Как отмечает автор, для развития советской литературы очень важной была борьба с теорией бесконфликтности [3, с. 562]. Н. Гиззатуллин в этой статье большое внимание уделяет именно общей характеристике состояния советской литературы после Великой Отечественной войны, а развитие татарской литературы этого времени, как нам кажется, осталось несколько в тени. Еще более очевидный факт — обращенность ученого в основном лишь к произведениям прозы. Однако примечательно, что перечисленные им в очерке произведения татарских писателей вошли в фонд татарской классической

литературы. Об этих прозаиках он ведет речь уже в следующем очерке — «Проза», состоящем из трех разделов.

Проза послевоенных лет представлена в очерке литературоведа именами таких татарских писателей, как Г. Абсалямов, И. Гази, Г. Губай, А. Шамов, Ф. Хусни, Г. Баширов, А. Еники, Ш. Маннур, К. Наджми, А. Файзи. Одним из преимуществ прозы послевоенных лет Н. Гиззатуллин считает то, что она начала полнокровно отражать образ положительного героя [3, с. 611]. Наряду с этим отмечаются недостатки, которые прослеживаются при изображении положительного героя советского человека.

В 1965 г. в Москве увидела свет книга «История татарской советской литературы». Это один из первых трудов по истории татарской литературы, изданный в столице России (тогда СССР) и написанный на русском языке. В написании коллективной монографии принял участие и Н. Гиззатуллин. Статьи литературоведа перекликаются с очерками на татарском языке, которые были рассмотрены выше. Кроме того, ученый-литературовед является автором статей по истории татарской литературы в таком труде, как «История советской многонациональной литературы». Он написал очерки по татарской литературе и татарской советской прозе 1930-х и послевоенных лет для второго (1971) и четвертого (1972) томов 6-томного издания. Этот капитальный труд был выпущен Институтом мировой литературы им. М. Горького Академии наук СССР.

Н. Гиззатуллин является автором обзорных статей по истории татарской литературы и для отдельных томов «Истории татарской литературы» в 6 томах. Следует отметить, что эти статьи отличаются от предыдущих его обзоров как масштабностью, так и содержанием. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что автор вел беспрестанные поиски в этом направлении. Помимо этого, расширяется и область исследования. Так, в четвертом томе он выступает автором статей «Литературный процесс» и «Проза» 1920-х и 1930-х гг. Литературный процесс указанных лет довольно-таки противоречив и сложен. Этот период характеризуется разнообразием писательских организаций, поиском нового, прокатившейся волной репрессий. Видно, что литературовед стремился максимально полно, насколько это возможно, отразить картину состояния литературного процесса тех лет. Причем основной акцент сделан именно на татарскую литературу. В отличие от очерков 1960-х гг., эти статьи отражают как литературные, так и публицистические творения мастеров художественного слова. Здесь ярко представлена литературная жизнь писателей, их взаимодействие. В данном томе также его перу принадлежат творческие портреты о Г. Сагди и Г. Нигмати.

Особая ответственность лежала на Н. Гиззатуллине во время выпуска пятого тома «Истории татарской литературы», которая была издана в 1989 г. Ученый вошел в состав редколлегии издания, ему принадлежат Введение, Заключение тома, обзоры литературного процесса во время и после Великой Отечественной войны, прозы этих лет, обобщенные статьи по литературоведению и литературной критике периода. Как отмечает один из коллег ученого И. Нуруллин, основная заслуга Н. Гиззатуллина заключается в том, что он смог представить в виде единой системы полувековую историю татарской прозы, показать ее сложный и противоречивый путь развития [1, с. 189]. Здесь было бы справедливо обратить внимание на то, что исследователь про-

анализировал историю не только татарской прозы, но и литературного процесса в целом. Н. Гиззатуллин размышляет о том, что годы войны и послевоенные годы были очень сложным, тяжелым периодом в истории татарской литературы [2, с. 10].

При наличии единой общественно-политической установки, история советской литературы резко выделяется по периодам. Как литературовед, Н. Гиззатуллин желал донести до читателей картину становления и развития татарской советской литературы на основе событий общественно-политической и литературной жизни страны. Естественно, многие факты и обстоятельства в силу ряда исторических причин не могли быть опубликованы исследователем. Нельзя говорить о том, что он их не знал. Однако, как ученый своего времени, он стремился выполнять свою работу на совесть. Совершенствование стиля текстов, различные дополнения, емкие обобщения говорят об этом. По истечении времени и перемене событий некоторые его взгляды претерпевали изменения, свидетельствуя о том, что Н. Гиззатуллин старался шагать в ногу со временем. Несмотря на то, что сегодня история татарской литературы вновь переписана, нужно отдать должное ученым-литературоведам советского периода, которые по мере возможности и дозволенности собирали исторические факты, писали историю литературы, вносили свой вклад в литературный процесс.

Литература

1. *Нуруллин И.* Калэмдэшем турында // Казан утлары. 1988. № 6. Б. 189.
2. Татар әдәбияты тарихы: 6 томда. Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. 5 т. 544 б.
3. Татар совет әдәбияты тарихы. Очерклар. Казан: Татар. кит. нәшр., 1960. 822 б.

L.Sh. Galieva

THE HISTORY OF TATAR SOVIET LITERATURE IN THE WORKS OF NUR GIZZATULLIN

Abstract. The article is devoted to the review and analysis of the Tatar literary scholar and literary critic Nur Gizzatullin on the history of Tatar literature. The half-century scientific activity of the scientist is connected with the G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan as well as he defended his PhD thesis and wrote his main works in this institute. For many years the literary critic wrote review articles and essays on the history of Tatar literature, literary process, Tatar prose of the twenties, thirties, the period of the Great Patriotic War and postwar years.

Keywords: the history of Tatar literature, Nur Gizzatullin, Great Patriotic War, literary process, prose.

УДК 821.512.145

А.Ф. Ганиева, И.Ш. Ганиев

НРАВСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ТВОРЧЕСТВЕ А. ЕНИКИ

Аннотация. В статье исследуются нравственно-философские принципы и основные проблемы, поднятые в творчестве татарского писателя-прозаика Амирхана Еники. Выясняется, что писатель уделял большое внимание категории красоты. Авторы статьи рассматривают рассказ «Красота», повести «Болотный цветок», «Марево», «Невысказанное завещание».

Ключевые слова: татарская литература, А. Еники, проза, главный герой, проблема, рассказ, повесть.

Амирхан Еники (1909—2000) — татарский писатель-прозаик, публицист, участник Великой Отечественной войны. Его произведения стали наиболее популярными в послевоенной татарской прозе. Они раскрывают духовный мир героев, отличаются глубокой лиричностью. Не только современники, но и более молодые писатели признают, что считают себя последователями Амирхана Еники. Его творчество для многих стало примером. Это можно объяснить незаурядным талантом писателя, его стилем, удивительно тонким пониманием жизни и весьма ответственным отношением к языку как к искусству слова. Прежде всего, осмысление прекрасного ставит его в один ряд с великими классиками: А. Еники воспринимает красоту как гуманистический идеал, как художественную ценность, выражающую духовное богатство в гармонической форме.

«Стремление к прекрасному — это универсальная потребность, касающаяся всех сторон жизни человека. Именно в поисках постоянной гармонии формируются культурные явления», — отмечает В.Р. Аминова [1, с. 102].

Красота в художественном представлении А. Еники — во-первых, это духовное богатство (человечность, милосердие, совесть, честь, преданность и др.), во-вторых — национальное своеобразие, в-третьих — гармония с природой. Среди современников его творчество отличается именно тем, что он видит прекрасное не в борьбе, не в одержании победы, не в партийной работе, а в гуманистических идеалах.

А. Еники прошел долгий жизненный путь: его можно назвать ровесником XX в. Писатель был очевидцем и становления, и распада Советского государства, однако его позиция своеобразна. Он не противник партии, но в то же время и не воспевает ее идеалы. А. Еники работает в неком параллельном направлении, созидает и увлекает других за собой. «В рассказах и повестях А. Еники изображаются течение тревожных мыслей и напряженных чувств героя, также драматизм, лежащий в глубине человеческой души. Умением проникать в самые глубины души он продолжает в татарской прозе известные традиции мировых классиков. А. Еники умеет изображать художественную красоту и глубокий смысл простого, природного явления», — так оценивают большой талант писателя Р. Сверигин и Ф. Хатипов [7, с. 104].

В рассказах военного и послевоенного времени писатель противопоставляет красоту и злодейство. Таким произведениям, как «Девочка» (1941), «Мать и дочь» (1942), «Только на час» (1944), «Одинокий гусь» (1945), «Маковый цветок» (1945), «Глядя на горы» (1948), «Песня любви» (1956), свойственна напря-

женность сюжета. В них война изображается как разрушительное зло — уродливость, а добродушие человека, милосердие — как красота. В этих рассказах раскрывается характер татарского человека: герои ненавидят войну, несущую смерть и страдания, в то же время они умеют стойко переживать горе и потери.

В послевоенном творчестве писателя усиливается психологизм; счастье, характер и духовный мир человека разъясняются глубже посредством окружающей его природы. В рассказе «Красота» контраст красоты и уродства показывается на отношениях матери и ребенка. Внешняя неприглядность и нищета по сравнению с внутренней красотой становятся совершенно ничтожными — такая идея раскрывается автором при помощи удивительных изобразительных средств. Это произведение можно назвать прекрасным примером использования пейзажа для выражения авторской мысли, где он смог затронуть самые глубины человеческой души. Изрядно уставшие после девяти месяцев обучения в медресе шакирды едут домой, наслаждаясь долгожданной свободой, чистым привольем; над головой кружат жаворонки, где-то кукует кукушка. Вот как ярко и метафорично описывает писатель-эстет природную красоту: «Недавно, в середине мая, пролились теплые дожди. И теперь сразу все вокруг пробудилось, поднялось: растет рожь, потянулись к солнцу, проступая как юношеские усы, ярко-зеленые густые ростки пшеницы; молодая трава на невспаханной целине закрыла прошлогоднюю сухую траву, даже успела кое-где цветочки распустить... Вон, вдоль дороги видны первые розовые колокольчики полевых вьюнков... Что и говорить, это самое чистое, нежное и очаровательное время в природе!..» [4, с. 218].

Шакирды останавливаются у родителей Бадретдина попить чаю. Контрастом к живописно-красивым видам природы выступает крайняя нищета, убогость и внешняя уродливость. Это все некрасивое и неприятное исчезает, растворяется перед духовным величием, большой любовью сына к матери и матери к своему ребенку. В душе читателя остается только прекрасное чувство восхищения этими людьми. «Таким образом, даже в рамках рассказа, на фоне нищеты, внешней уродливости и прекрасных видов природы, блаженства и красоты внутреннего мира человека А. Еники, подобно великим поэтам, силой художества смог передать великое светлое гуманистическое чувство» [7, с. 105].

В послевоенные годы в творчестве писателя начинают преобладать общественно-философские темы. Повесть «Болотный цветок» была написана в 1954—1955 гг., она становится исходной точкой изменений в дальнейшем творчестве А. Еники [6, с. 88]. Шакир Мостафин, второй секретарь райкома, после трагической гибели жены и дочери в автокатастрофе женится на девушке по имени Назия. Под влиянием молодой жены Мостафин отходит от защиты народных интересов — становится «рабом материальных благ». (Пользуясь служебным положением, он присваивает товары, назначенные населению, устраивает личное хозяйство.)

В своем произведении писатель поднимает две важные проблемы. Одна из них, как уже многие отмечали, изображение с отрицательной стороны героя-руководителя, который ранее в литературе был представлен только как положительный персонаж, — тем самым Еники ставит под сомнение деятельность членов партии. Другая проблема связана с Назией — автор уделяет много внимания раскрытию этого образа. Сначала влюбленного Шакира привлекают молодость и красота девушки, однако со временем он понимает,

как ничтожны интересы и как беден внутренний мир его молодой жены: «Ему кажется, что со своей Назией, ласковой и прекрасной как цветок, он должен чувствовать себя уверенно среди других и обрести долгожданное счастье, однако в то же время с ветреной и пустоголовой женой может стать посмешищем и глубоко несчастным человеком...» [5, с. 145], «...он часто ломал голову, думая, чем бы ее увлечь, чем занимать. Читать у нее нет никакого желания, не интересуется проблемами в работе мужа, к рукоделию душа не лежит, одно ее интересует — вкусно поесть и мягкая постель» [5, с. 150].

Если задуматься, нынешний человек уже привыкает к такому образу жизни — ставить превыше всего физиологические потребности и материальные блага. Убавляется интерес к чтению, однако мастерство в кулинарии возрастает все больше. А Еники нас предупреждает: если у людей нет стремления к духовному росту и есть только тяга к материальным благам, то рано или поздно болото засосет человечество.

Произведения А. Еники всегда вызывали в критике горячие споры, противоречивые отзывы [2]. В повести «Марево» (1962) мы сталкиваемся с этой же проблемой. Здесь повествуется об истории любви героев с противоположными духовными потребностями: артистка Рашида, человек с чистой душой, счастливая от служения народу, и Зуфар Сабитов, скрытный коммерсант, которого интересует только материально устроенная жизнь.

Постановка на сцене повести «Марево» (Татарский государственный академический театр им. Г. Камала, режиссер Айдар Заббаров, 2022) позволила нам понять, насколько плачевно наше сегодняшнее состояние. Многие восприняли Зуфара как делового мужчину, «умеющего жить». В 1960-е гг., когда было написано произведение, отношение к образу Зуфара было резко отрицательное — еще не высохли слезы утрат после войны, и он, как «тыловая крыса», вызывал у читателя только ненависть, а теперь мы увидели, как изменилось отношение некоторых людей к такому герою.

Автор не показывает все тонкости дел Зуфара, как в «Болотном цветке», он всего лишь отмечает, что мужчина обогатился неправедным путем. Внимание писателя направлено на отношения между Зуфаром и Рашидой. Мы хотим, чтобы влюбленные воссоединились и, казалось бы, желаем, чтобы ревизии никак не коснулись Зуфара. Однако, если оправдываем его, значит, закрываем глаза на то, что он обогатился нечистым путем. Отсюда можно понять, куда мы идем: отдаляемся от понимания таких понятий, как честь, совесть, грех, нравственность.

Финал повести очень жизненный. Рашида не хочет связывать свою судьбу с Зуфаром, а он остается жить в новом доме с молодой невестой. Со стороны кому-то покажется, что Зуфар обрел свое счастье. Однако автор сравнивает его счастье с маревом. Такой человек, из-за своей душевной скудости потерявший настоящую любовь и находящийся в постоянном страхе лишиться богатства, не может стать счастливым, его счастье подобно призрачному миражу, пишет А. Еники.

Смена поколений является одной из главных проблем в нашей жизни. К слову, надо отметить, что в зарубежной литературе этот вопрос не стоит так остро. Да, проблема есть, однако непонимание одного поколения другим рассматривается как обычное явление. В русской литературе же отношение к проблеме отцов и детей более серьезное. Эта тема начинает прослеживаться

еще в творчестве А.С. Грибоедова, А.С. Пушкина и др. Мы с ней встречаемся и в классическом произведении И.С. Тургенева.

В 70-х гг. XX в. проблема отношений поколений обретает новое звучание: в творчестве В.Г. Распутина, В.П. Астафьева, Ф.А. Абрамова и др. она раскрывается вместе с проблемами морали, сохранения традиций, обычаев, защиты природы. В татарской литературе эта проблема была поднята еще в середине 1960-х гг., и по сравнению с русской литературой это происходило более болезненно: здесь отношения между поколениями рассматриваются через призму национальной идеи. Разрыв между поколениями показывается как причина, ведущая к исчезновению нации, и эта тема раскрывается в связи с проблемами языка, морали, родного края, отчего дома, смешанных браков.

А. Еники одним из первых поднимает эту тему. Героиня повести «Невысказанное завещание» (1965) Акъэби изображена как мать, видевшая свое жизненное предназначение в защите духовно-культурных ценностей нации [3, с. 625]. Однако, к сожалению, она не смогла передать в наследство эти ценности: ее не понимают потомки — дети и внуки, сформировавшиеся уже как люди нового времени. Прервавшаяся между поколениями связь воспринимается как боль автора за будущее нации.

Таким образом, А. Еники создал повести и рассказы, вызывающие споры и побуждающие читателя задуматься. Значимость этих произведений не уменьшается и в наши дни, а наоборот, актуальность поднятых им проблем растет с каждым годом. Вобравшие в себя лучшие качества национальной литературы и поднимающие общечеловеческие проблемы высокохудожественные произведения А. Еники выходят на мировую литературную арену.

Литература

1. *Аминова В.Р.* Матурлык // Терминнар һәм төшенчәләр сүзлеге. Казан: Мәгариф, 2007. Б. 100—102.

2. *Гайнуллина Г.Р.* Әмирхан Еникинең «Рәшә» повестеның поэтикасы // Региональный опыт изучения родных языков и литератур в поликультурном образовательном пространстве. Учалы: Изд-во ИРО РБ, 2023. С. 49—58.

3. *Ганиева А.Ф.* Архетип матери-хранительницы национальной идентичности в татарской прозе // Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология. 2022. Т. 32. № 3. С. 623—629.

4. *Еники Ә.* Матурлык // *Ә. Еники.* Әсәрләр: 5 томда. Казан: Татар. кит. нәшр., 2000. 1 т.: хикәяләр. Б. 216—225.

5. *Еники Ә.* Саз чәчәге // *Ә. Еники.* Әсәрләр: 5 томда. Казан: Татар. кит. нәшр., 2001. 2 т.: повестьлар. Б. 117—173.

6. *Зәһидуллина Д.Ф.* Әмихан Еники // Татар әдәбияты тарихы: 8 томда. Казан: Татар. кит. нәшр., 2018. 6 т.: 60—80 нчы еллар. Б. 80—107.

7. *Сверигин Р., Хатипов Ф.* Әмирхан Еники // Татар әдәбияты тарихы: 6 томда. Казан: Раннур, 2001. 6 т.: 60—90 нчы еллар әдәбияты. Б. 97—123.

A.F. Ganieva, I.Sh. Ganiev

MORAL AND PHILOSOPHICAL PROBLEMS IN THE WORKS OF A. YENIKI

Abstract. The article studies moral-philosophical principles and main problems enlighted in the works of the Tatar writer-novelist Amirkhan Yeniki. It is found out that the writer paid much attention to the category of beauty. The authors of the article consider the short story «Beauty», stories «Swamp Flower», «Marevo», «Unspoken Will».

Keywords: Tatar literature, A. Yeniki, prose, protagonist, problem, story, novella.

УДК 82.512.3

Р.М. Ханинова

ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО ВЫБОРА В РАССКАЗЕ О СИБИРСКОЙ ССЫЛКЕ НИКОЛАЯ БУРУЛОВА «ВОЛЧИЙ КАПКАН»*

Аннотация. В статье рассматривается тема депортации и сибирской ссылки калмыцкого народа в период сталинских репрессий (1943—1957) в современной калмыцкой прозе. Рассказ Николая Бурулова «Чонын хавх» (2006) переведен автором на русский язык под названием «Волчий капкан». Проблема нравственного выбора показана писателем через противостояние ссыльных калмыков, среди которых есть и осведомители. Образ старика Саксыка Кензеева являет достойного представителя народа, хранителя истинных нравственных ценностей в любых условиях.

Ключевые слова: калмыцкий рассказ, авторский перевод, сибирская ссылка, нравственный выбор.

Тема депортации и сибирской ссылки народа в период сталинских репрессий (1943—1957) представлена в калмыцкой литературе писателями четырех поколений: 1) пережившими ссылку взрослыми людьми; 2) детьми; 3) родившимися там; 4) не знавшими ее [5].

Ко второму поколению таких литераторов относится творчество Николая Яковлевича Бурулова (1931—2017), создавшего произведения на эту тему в малых и средних прозаических жанрах. Так, жизнь ссыльных калмыков показана им в рассказе «Чонын хавх» [3, с. 349—374] в авторском русском переводе под названием «Волчий капкан» [1, с. 7—24; 2, с. 223—232]. Его название передает два значения — прямое и переносное: капкан для хищных зверей и капкан для людей-хищников. По-калмыцки «волк» — *чон*, «капкан» — *хавх* [4, с. 563, 655].

Не ставя задачу сопоставления оригинального текста и авторского перевода, отметим, что на калмыцком языке произведение структурировано небольшими 10 частями (не выделенными в числовом формате), где десятую часть из нескольких предложений можно отнести к эпилогу.

Обратимся к авторскому русскому переводу рассказа. В журнальном варианте это уже 8 небольших частей с эпилогом, в книжном — две неравномерные части с незначительными сокращениями и стилистической правкой.

Будущий писатель пережил сибирскую ссылку, будучи двенадцатилетним подростком.

Название рассказа «Волчий капкан» проецирует сюжет с его конфликтом, в котором проверяются человеческие качества на стойкость нравственных ценностей, на понимание правды и справедливости, на сохранение собственного достоинства в жестких условиях жизни ссыльного народа.

Рассказ начинается с описания холодной зимы, низенького деревянного домика с окнами, обращенными на север, в котором нет ни одной отдель-

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Универсалии и специфика традиций монголоязычных народов сквозь призму кросс-культурных контактов и системы взаимоотношений России, Монголии и Китая» (№ госрегистрации: 123021300198-4).

ной комнаты. В журнальном варианте: «Здесь одно общее пространство. И кухня, и спальня, и зал — это одно помещение. Взору вошедшего предстает большая русская печь. За ней тянутся широкие деревянные нары и такие же справа от двери. Нары заменяют и кровать, и стол, и стулья. По-другому, лучше, жить нет никакой возможности. Да хозяева и не стремятся что-либо изменить в своем житье-бытье — они привыкли. Задняя часть дома — это глухая стена, без окон. С этой стороны в дом не проникает ни один лучик солнца. После полудня в нем становится темно. Впрочем, у обитателей этого жилища нет времени, да и мысли не возникает любоваться природой» [1, с. 7].

Такая экспозиция подчеркивает трудные условия проживания спецпереселенцев, правда, как потом выясняется, и у местного русского деда Лукина дома, кроме нар, ничего не было, даже табуреток.

Писатель далее знакомит с обитателями этого домика, где главным считается Саксык Кензеев, старик лет шестидесяти. В его характеристике показано основное, что сохранилось в нем, несмотря на невольные перемены существования. «Суровая Сибирь не испортила его, только стал он теперь расторопнее в движениях, собраннее, крепче. Жизнь на новом месте, да еще среди чужих людей, лишила его прежнего спокойствия и размеренности. Казалось, что из-за невозможности расслабиться отступили даже старые болячки» [1, с. 7].

Из разговора Саксыка с женой Баерхой, живущих второй год после депортации в ссылке, выясняется, что их сын Наран все еще воюет. «Наран пишет, что сражения идут уже на чужой территории, за пределами нашей страны. Когда Саксык узнал, что уже возвращаются с фронта дети его земляков, у него все похолодело внутри. Саксыку было обидно, что его сын находится в пекле войны в то время, как родители брошены на чужбине» [1, с. 8]. Ср. в книжном варианте важные по смыслу стилистические изменения: вместо «родители брошены на чужбине» — «родители изгнаны на чужбину» [2, с. 223].

Во второй части автор дополняет сведения о двадцати ссыльных калмыках, которых привезли в жестокие крещенские морозы в Новосибирскую область. Они прибыли в д. Осиновка поздним вечером на санях через два дня после того, как высадились из вагонов железнодорожной станции, попутно переночевав в дороге. Среди прибывших выделялись двое: Сангаджи Очиров и Гаря Дачаев. «Им обоим было около сорока лет, и выглядели они крепкими и подвижными. Двое наиболее трудоспособных из всех. Остальные — люди в возрасте, женщины и дети. В их числе старик — Саксык Кензеев. С ним вместе его бабка, сноха, две девочки. Старшего его сына Нарана призвали на войну в 1942 году еще из родных мест, поэтому он наверняка ничего не знает, что с ними случилось. Когда внезапно пришла огромная всенародная беда, когда власть ликвидировала Калмыцкую республику и раскидала народ по всей Сибири, как можно было сообщить об этом тем, кто воевал на фронте?!» [1, с. 9].

Вторая часть как бы продолжает экспозицию. Здесь происходит знакомство двух стариков — калмыка Саксыка Кензеева и русского Тараса Тихоновича Лукина, они со временем подружились. Лукин в колхозе был уважаемым человеком, к дельным советам которого прислушивались.

Приезжих поначалу разместили по домам местных жителей. Калмыки работали в колхозе «Красное знамя»: сено возили, дрова рубили, чистили загоны для скота, поили-кормили и доили коров, чинили инвентарь (сани, телеги). Кензеев сторожил овчарню, где находился молодняк — телята, овцы, а Лукин присматривал за коровником, где содержали бычков прошлого года рождения, рабочих волов, лошадей.

В четвертой части рассказа через диалоги Саксыка и Тараса Тихоновича писатель ввел иносказательные сведения о калмыках на войне (воюют на Дону, теперь нет давно от них вестей, трудятся на большой военной стройке). Речь идет о воевавшей на Дону 110-й Отдельной калмыцкой кавалерийской дивизии и о Молотовской ГЭС (Широклаг) в Молотовской (ныне Пермской) области, куда отправили снятых с фронта калмыков рядового состава в 1944 г.

Отношение местных русских жителей к ссыльным калмыкам отмечено теплым приемом, когда прибывших разместили в клубе, где они согрелись у печки, тут же их накормили, предложили вначале расселить по домам колхозников, потому что в клубе не было возможности готовить пищу, ночевать. Потом помогли с жильем, в том числе отремонтировав заброшенные дома.

Завязкой конфликта в пятой части рассказа становится событие, связанное с околевшим бычком. Об этом сообщил Тарас Тихонович, придя однажды в дом к Саксыку. Разговор между ними передает настороженное отношение калмыка к приходу Лукина, тем самым акцентируется зависимое, бесправное положение ссыльных людей.

В дальнейшем разговоре собеседники пытаются оценить ситуацию.

«— Саксык, надо взять мясо того бычка. У вас большая семья... Бычок был здоров. Утром, когда Карпов вел коров на водопой, бык по кличке Великан увидел бычков у полыньи, забодал вдруг насмерть одного из них.

Услышавшему это Саксыку стало совсем худо. Он беспомощно оглянулся на Баерху, потом посмотрел на бабку Зииглю, словно ожидая от них помощи, наконец, произнес напряженно:

— И что теперь делать? Я даже не знаю...

— Что делать? Заберите тушу. Это ведь еда. Семья у вас большая, детей много...» [1, с. 19].

Лукин, предлагая забрать тушу бычка, объяснил, что это необходимо сделать ради семьи. Действительно, за это время семья Саксыка увеличилась за счет переехавшей из другого села родни, благодаря настойчивости самого старика: теперь их было четырнадцать человек в одном доме — взрослые и дети.

Лукин предложил старику взять с собой двоих своих ребят, выйти на объездные дороги, к Зуевскому увалу, куда хотят отвезти тушу и бросить со стороны села. При этом он предупредил, что надо быть осторожным: «Есть одна опасность... На тушу хотят поставить капкан. Говорят, волков много развелось. На ферме колхоза “Красный партизан”, что в семи километрах отсюда, ночью волки задрали много овец. Потому и хотят поставить на волков ловушку. От нее надо беречься. Хотя при свете луны большой капкан не заметить невозможно — все будет видно...» [1, с. 19].

Саксык, слушая, по-прежнему молчал, опустив голову, лицо его ничего не выражало. Просидев довольно долго, он, чтобы не обидеть друга, поблагодарил его и подтвердил, что они сделают так, как предложил Лукин. Тот собирался дежурить вечером вместо старого калмыка. На прощание снова настаивал на том, что надо непременно идти, здесь недалеко, а детям нужна пища.

После ухода Лукина Саксык долго сидел не двигаясь, молча. Жена, не знающая русского языка, в отличие от мужа, ничего не поняла из услышанного разговора, лишь почувствовала его тревогу. Рассказав родне, что, на их счастье, чужой человек с доброй душой проявил о них заботу, Саксык вначале улыбался, предложил идти за едой не вдвоем, а уже впятером. Но, когда стемнело, старик отменил свое решение. Стараясь быть понятым, Саксык добавил, что они не умирают с голоду, есть картошка, осенью собрали хороший урожай с помощью русских, показавших, как сажать картошку, ухаживать за ней. «Не надо чернить свое имя, брать на себя грех. И так мы живем трудно, и так у нас хватает забот. Не надо их прибавлять, вредя общественному делу» [1, с. 20].

Семья поняла мудрость решения старика.

В пятой части — кульминация рассказа. На следующий день Кензеева с несколькими домочадцами вызвали в колхозную контору. По дороге Саксык думал: «Что произошло? Странно... Мы и так сосланы в чужие края. Разлучены с родными, отлучены от родины. У нас отняты дома и хозяйство. Что еще нужно от нас? Что хотят с нами сделать?» [1, с. 21].

Из разговора с председателем колхоза Синьковым выяснилось, что туша бычка пропала ночью вместе с капканом. Виновником объявили старика Кензеева. Синьков пригрозил ему тюрьмой, назвав вредителем, настоящим врагом, которого надо уничтожать под корень, семьями [1, с. 21].

Старый калмык растерялся, испугался: у него потемнело в глазах, казалось, отнялись руки и ноги. Он не понял, почему на него кричал Синьков, стуча кулаком по столу. За старика заступился Лукин, ссылаясь на то, что они вместе были на ночном дежурстве, заключив, что Кензеев абсолютно не виноват: «Такой пожилой и порядочный человек, как он, не сделает ничего подобного...» [1, с. 21].

Двусмысленность ситуации в том, что сам Лукин предложил Кензееву скрытно забрать мясо бычка, обеспечив старику алиби (ночное дежурство), теперь, видимо, поняв свою ошибку в отношении этого человека, поскольку вместе этой ночью караулили колхозный скот, стал защищать его. Но автор эту двусмысленность оставил в контексте.

В шестой части наступила развязка: выясняется, что Сангаджи Очиров вместе с Гарей Дачаевым забрали тушу бычка вместе с капканом, чтобы скрыть следы воровства. Они жили вместе со своими семьями в одном доме с января 1944 г., как прибыли в Осиновку.

Писатель не скрыл, что среди ссыльных калмыков были осведомители, доносившие на сородичей. Так, один из них, Сангаджи Очиров, указал на Кензеева, как на вора. Об этом он поведал соседу Гаре Дачаеву, рассказав ему о своем доносе председателю колхоза на старика: «Две бабки, две женщины, два подростка, две девочки, да еще малышня — все хотят кушать.

Они, говорю, дорвались до мяса и утащили его вместе с капканом. Так я объяснил. И Синьков поверил» [1, с. 23].

После собрания Гаря стал упрекать соседа, что не надо было все брать. «Что будем делать? Придут с обыском — найдут! Где прятать мясо? — паниковал Гаря. — Тогда нас арестуют... Отправят в тюрьму...» [1, с. 23].

Последние слова Гари обеспокоили зачинщика: «Сейчас пойду в Муравку, расскажу все коменданту. Может, приведу его сюда, не то нам несдобровать... По моему сигналу Синькин ничего не сделал! Ты посмотри, как этот русский дед защищал Саксыка! Утром я так все хорошо объяснил ему, Синькину... <...> И Синькин поверил. А теперь вон как оборачивается... Надо спешить: нас может спасти только комендант — вся надежда на него» [1, с. 23].

Он донес на Кензеева муравьевскому коменданту Шилкину, присматривающему и за калмыками из Осиновки. Сангаджи Очиров «был его осведомителем, сообщавшим обо всем, что творится у земляков. В какой-то мере он считался доверенным лицом Шилкина» [1, с. 23].

Поэтому вскоре после обыска у Кензеева, когда не нашли краденого добра, в соседнее село Муравьево забрали двух подростков из семьи Саксыка.

Семейство Кензеева затихло, словно вымерло. На работе старый калмык молчал, не откликнувшись на сочувственные слова Лукина: «Очень странно... Просто поразительно... Я диву даюсь: волк оказался хитрее человека... Он что, такой умный зверь — зверь, который уничтожает и мясо, и капкан? Ну, а где двое ваших ребят? Их тоже убрали... Очень, очень странно...» [1, с. 24].

Сочувствуя другу, Тарас Тихонович не был в состоянии подобрать аргументы в поддержку его семьи. В то же время он деликатно не намекал ни на калмыков-воров, ни на осведомителей, оклеветавших Саксыка.

На третий день двое подростков вернулись домой.

А на следующий день после потери капкана колхозный объездчик Ерохин заметил следы, ведущие от кургана к огороду Сангаджи Очирова, «калмыцкого старосты».

Рассказ писатель закончил кратким сообщением: «Через некоторое время Сангаджи Очиров погрузил на сани свой скарб и покинул с семьей Осиновку. Вскоре разнесся слух, что он устроился ночным сторожем на маслозавод в Муравьево» [1, с. 24].

Пояснением места переезда этого вора Н. Бурулов указал на то, что Очиров, будучи осведомителем коменданта Шилкина, избежал наказания за совершенное преступление — кражу, что он будет продолжать доносить на земляков: репрессивный аппарат нуждался в подобных помощниках.

Председатель колхоза Синьков и комендант Шилкин показаны в рассказе как представители власти, не считающиеся ни с презумпцией невиновности, ни с возрастом, ни с положением зависимых людей.

Название произведения «Волчий капкан», таким образом, имеет прямое и переносное значение. С одной стороны, это реальный капкан для хищных зверей — волков, наносящих ущерб народному хозяйству, с другой — капкан-ловушка для людей-хищников, причиняющих вред другим людям, представляющих опасность для окружающих. Если Сангаджи Очиров добровольно стал осведомителем-доносчиком, то Тарас Тихонович Лукин,

желая помочь семейству своего калмыцкого друга, сам чуть не отправил его в ловушку.

Рассказ калмыцкого писателя передал его отношение к трагическим страницам истории страны и родного края, показав проблему нравственного выбора в любых условиях, утверждая идеалы добра, милосердия и справедливости.

Литература

1. *Бурулов Н.* Волчий капкан // Теегин герл. 2011. № 4. С. 7—24.

2. *Бурулов Н.* Волчий капкан // Современная литература народов России: проза / Антология. М.: ОГИ, 2018. С. 223—232.

3. *Буурла Н.* Чонын хавх // *Буурла Н.* Зулын герл: түүк болн келврмүд. Элст: Джангар, 2006. Х. 349—374.

4. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б.Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.

5. *Ханинова Р.М.* Сибирская ссылка (1943—1957) в калмыцкой и русской литературе. Элиста: КалмНЦ РАН, 2024. 452 с.

R.M. Khaninova

THE PROBLEM OF MORAL CHOICE IN THE STORY RELATED TO NIKOLAY BURULOV'S SIBERIAN EXILE «WOLF TRAP»

Abstract. The article deals with the theme of deportation and Siberian exile of Kalmyk people during Stalin's repressions (1943—1957) in modern Kalmyk prose. Nikolai Burulov's story «Chonin khavkh» (2006) is translated by the author into Russian titled «Wolf Trap». The writer shows the problem of moral choice through the confrontation of the exiled Kalmyks, the informers are among them. The image of the old man Saksyk Kenzeyev is a worthy representative of the people, the keeper of true moral values in any conditions.

Keywords: Kalmyk story, author's translation, Siberian exile, moral choice.

УДК 008

Л.И. Нехвядович

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТРАДИЦИЯХ СЛАВЯНО-ТЮРКСКОГО МИРА*

Аннотация. К важнейшим задачам исторической культурологии относится изучение наследия славяно-тюркского мира и, прежде всего, поиска закономерностей общего и локального, параллельности и преемственности в художественных традициях.

Ключевые слова: историческая культурология, культурологический подход, художественные традиции, славяно-тюркский мир.

Обоснование этнокультурных параллелей в художественных традициях славяно-тюркского мира представляет собой одну из важнейших и масштабных исследовательских проблем. Чтобы выйти на новый уровень понимания сущности и культурного своеобразия этнической или национальной культуры, важно найти соответствующий путь, способ, научный критерий, обеспечивающий такую возможность. В культурологии такой путь был предложен М.С. Каганом: «Для наших целей нужен признак, в котором были бы синтезированы основные характеристики культуры и который наиболее полно преломлялся бы в художественном сознании. Такой общей культурной матрицей (точнее, “сверхматрицей”) способна выступать широко понятая модель мира (или картина мира), выработанная культурой данного типа и характеризующая ее разносторонне и целостно» [8, с. 29].

В процессах национального культурного самоопределения художественные традиции как исходное информационное поле духовно-эстетических кодов этноса играют особую роль. На их фундаментальное значение в поворотных точках развития национальных культур указывают Д.С. Лихачев, А.Н. Веселовский, В.М. Жирмунский, М.М. Бахтин, Е.М. Мелетинский, В.Я. Пропп, Б.Н. Путилов, Б.А. Рыбаков, В.И. Абаев, Л.М. Мосолова, А.Н. Букейханов, Ш.Х. Салакая, С.С. Суразаков, Т.М. Садалова, Ф.И. Урманче. Заданные исследователями методологические поиски ориентируют на изучение генезиса и эволюции художественного наследия с учетом историко-этнических, социально-политических, этнографических, ментальных аспектов. Осознание и формулирование этой проблемы предполагает расширение границ изучения художественных традиций славяно-тюркского мира до междисциплинарного уровня.

Первый тезис в свете междисциплинарной проблемы содержит вопрос о концепции историко-культурного единства славянских и тюркских народов. Исследований исторического типа такого этнокультурного взаимодействия на каждом этапе культурогенеза, социогенеза и политогенеза почти нет. Задача прозвучала в рамках III Международного алтаистического форума «Единство славянских и тюркских народов в истории и современности» (18—20 октября 2023 г.) [4]. Методологически концепция нацелена на междисциплинарное исследование на основе эмпирического сравнительного анализа исторических этапов и цивилизационных форматов сосуществования славянских и тюркских народов в общем географическом пространстве их обитания.

* Статья подготовлена в рамках государственного задания Алтайского государственного университета, проект № 850000Ф.99.1.БН66АА04000 «Тюрко-монгольский мир “Большого Алтая”: единство и многообразие в истории и современности».

На наш взгляд, центральное место в этом дискурсе должна занимать теория «месторазвития» с акцентом на идею системной целостности социально-исторической, географической среды и культурно-исторического типа обществ, распределенных во времени относительно территории Большого Алтая. Такой методологический подход позволяет изучать не только интегральную эволюцию трансграничного региона, но и его отдельные слои, и уровни культуры. Мы полагаем, что в рамках этого подхода можно будет рассмотреть особенности культурологического дискурса в изучении художественных традиций славянских и тюркских народов Большого Алтая.

Культурология как интегративная область знания опирается на методы, представляющие собой комплекс познавательных приемов, многие из которых формировались в рамках наук, составляющих фундамент культурологии (философии, истории, антропологии, языкознания, этнографии, социологии, искусствоведения и др.). Системный метод исследует культуру как единое целое, что позволяет в данном случае дать общее определение культуры Большого Алтая. В русле аксиологического подхода следует понимать ее как систему объединяющих общество ценностей славянской и тюркской традиций, транслируемых из поколения в поколение в рамках трансграничного природно-географического и культурно-исторического ареала.

Зададимся вопросом: какая методология обладает познавательными преимуществами при исследовании художественных традиций славяно-тюркского мира? На материалах эпического наследия можно выделить основные подходы к определению общего и локального, параллельности и преемственности данной художественной традиции.

Системный подход проясняется в процессе изучения исторической диалектики развития рассматриваемых явлений, что позволяет установить системообразующие связи, позволяющие определить сущностные характеристики эпоса народов Большого Алтая и его уникальные особенности. Среди собирателей и исследователей русских былин известны имена А.Н. Веселовского, А.А. Шахматова, В.Ф. Миллера, Н.С. Тихонравова, А.М. Листопадова, Ф.С. Панкратова и др. Тюркская эпическая традиция, ее запись, расшифровка оказались в центре внимания исследований З. Ахметова, Р. Бердибаева, А. Гаджиева, М. Тахмасиба, А. Кунанбаевой, Р. Нургалиева, У. Касыбекова, П. Мирза-Ахмедовой, К. Нурлановой.

Стремление ученых найти в эпических произведениях то, что могло бы соответствовать исторической действительности, привело к формированию исторической методологии в эпосоведении. Предлагая обратить внимание на содержание исторической интерпретации, которое состоит из дискуссии о локализации прототипов и толкований, связанных с ними семантических рядов, академик А.Н. Веселовский писал: «Всякий эпос зарождается, несомненно, после того, как в истории является известное историческое движение» [1, с. 292]. Анализируя этот тезис, исследователь Т.В. Говенько выделяет в методологической концепции ученого три видовых признака эпоса: «...событие, дискурс и общественная оценка» [3, с. 9]. Признаки историзма, лежащие в основе изучения эпоса, — события, исторические лица, географические названия, детали. Экспертиза эпических произведений в рамках школы А.Н. Веселовского осуществляется с учетом семантических и морфологических особенностей «каждой былинной группы порознь». В такой логике струк-

тура его метода, апробированная на материалах русского эпоса («Южно-русские былины», 1881—1884), включает следующие этапы: 1) описание структуры и композиции текста; 2) стилистический анализ; 3) комментарий к развитию сюжета с точки зрения дихотомии; 4) выявление общих мотивов в других жанрах; 5) фиксация наличия или отсутствия письменных источников; 6) изучение особенности эпох, раскрывающих историческое прошлое того или иного народа с точки зрения событий.

Но что и как можно сказать о принципах моделирования художественного пространства исторического эпоса? А.Н. Веселовский предлагает следующий пример описания: «1) Готовые эпические схемы, в которых 2) выражается идеальное содержание исторических событий, эпохи и т. п., вызывающие эпическое творчество; 3) позднейшие эпические и легендарные наслоения» [2, с. 512]. Размышляя над этим алгоритмом, исследователь Т.В. Говенько делает достаточно убедительное заявление о том, что «...развитие эпоса ученый увидел в наслоении, скорее всего потому, что мыслил в рамках законов диалектики. Движущей силой ему представлялся конфликт между стереотипом и новым впечатлением, этим элементом свободы, который для каждого случая свой, что и пытался доказать Веселовский в своих исследованиях» [3, с. 10]. По сути, разрабатывая методологию, которая позволила бы учитывать все стадиальные и художественно-типовые виды эпоса, А.Н. Веселовский выводит эпосоведение за пределы конкретно-эмпирического исследования и поднимает его на уровень междисциплинарного обобщения.

Следующая группа базовых элементов, входящих в состав методологической основы культурологического исследования эпического наследия Большого Алтая с гносеологических позиций, включает в себя типологический метод. Опыт типологического исследования эпоса в отечественной науке представлен трудами А.П. Скафтымова, В.Я. Проппа, П.А. Гринцера, Е.М. Мелетинского, С.Ю. Неклюдова. Очевидно, что фиксирование на закономерной повторяемости как раз и может быть отправной точкой для обнаружения типологической общности и типологических связей в жанрах, темах и сюжетах эпоса.

Какова же специфика этой закономерной повторяемости в славянском и тюркском эпосе? На основании исследования типологического подхода в теории эпоса можно выделить следующие его трактовки. Первая имеет отношение к работе о русских былинах А.П. Скафтымова «Поэтика и генезис былин» (1924), где осуществляется переход от исследования исторических аналогий к установлению сюжетообразующих эпических мотивов, исследованию «локальных» изменений сюжетов. Такой подход предполагает обязательный сравнительный аспект, поскольку без включения предмета исследования в соответствующий типологический ряд трудно понять его истинное значение в культурной традиции. Вторая трактовка типологического подхода раскрывается в работе В.Я. Проппа «Русский героический эпос» (1955). Она основывается на понимании эпоса, в котором основными чертами являются героический сюжет, обрисовка высоких идеалов эпохи, музыкально-песенное воплощение, определенное метрическое строение и художественное обобщение. Здесь, по-видимому, не лишним будет авторитетное замечание одного из аналитиков основных жанров эпического фольклора Е.М. Мелетинского, который считал, что именно героический эпос является «величайшей вершиной сло-

весного искусства долитературного периода, творческим продуктом коллективного народного творчества, народного и по мировоззрению, и по способу бытования. В эпосе в наивной, но яркой образно-поэтической форме выражена высокая ценность и человеческой личности, как личности героической, и коллективизма, воплощенного в этой личности» [7, с. 52]. Получается, что главное в данной методологии заключается в том, что эпос национальных культур на основе систематизации изучается как системное целое, в том числе с точки зрения его морфологии, исторической динамики, типологии общих и локальных форм, межкультурных взаимосвязей.

В принятой системе понятий сравнительно-типологического метода Б.Н. Путилова, раскрытой в его книге «Героический эпос и действительность» (1988), эпос проходит определенные этапы, общие для многих народов, независимо от наличия межкультурных контактов: от архаического эпоса к героическому, а затем к религиозно-дидактическому или историческому эпосу. Анализируя эту концепцию, фольклорист И.И. Земцовский приходит к выводу о том, что Б.Н. Путилов расширил и по-новому истолковал категорию функциональности фольклора, подчеркнув в ней значимость этнографических связей для структуры, сюжетики и семантики текстов эпических произведений [6, с. 57—61]. И хотя интерпретации типологического метода в изучении эпоса достаточно свободны, тем не менее большинство интерпретаторов, характеризуя его специфику, отмечают, что он предоставляет широкие познавательные возможности исследования общего и локального, параллельности и преемственности, вариативности и мифологического подтекста в национальных эпосах.

Привлечение понятий и категорий семантической теории является для настоящего исследования принципиальной методологической чертой. Анализ литературы позволяет отметить, что исследователи рассматривают эпос не только как культурно-исторический или литературный памятник, но и как духовный фундамент национальной культуры народов Большого Алтая. Так, на духовно-эстетический характер эпических текстов указывает исследователь В.М. Жирмунский: «Эпос — это живое прошлое народов в масштабах его героической идеализации. Отсюда его научная историческая ценность, и в то же время его большое общественное, культурно-воспитательное значение» [5, с. 195]. Анализируя сюжеты и мотивы, он устанавливает сходство русских былин и эпоса тюркских народов, но затрудняется в определении, является ли это несомненное сходство генетическим или типологическим. В собственной оценке он более склонен именно к типологическому варианту.

Можно заметить, что разгадка многих теоретических вопросов сюжетообразования эпических произведений кроется в системе значимых противопоставлений, внутренних связях и отношениях между знаками, архетипами и символами. Поэтому одной из задач культурологического исследования эпоса славянских и тюркских народов Большого Алтая стало описание универсальных архетипов в эпических текстах и мировоззренческих моделях. Исходя из результатов семантического анализа эпоса, к специфическим характеристикам данного подхода можно отнести фокус на зависимости сюжетообразующих мотивов произведения от их традиционного символического значения, закрепленного в этнической культуре. Следует отметить сложность и дискуссионность семантического ракурса рассмотрения данного материала в связи

со спецификой межкультурных взаимодействий в трансграничном регионе. При таком ракурсе каждый исследуемый факт — показатель тенденции исторического развития той или иной формы эпического жанра.

Резюмируя все вышесказанное, мы можем сделать вывод, что в совокупности три этих исследовательских приема (исторический, сравнительно-типологический, семантический) позволяют решать задачи комплексного анализа этнокультурных параллелей в художественных традициях славяно-тюркского мира. Их объединяет наличие операции локализации, которая необходима для решения задачи установления общего и локального, параллельности и преемственности, вариативности и мифологического подтекста в художественных произведениях. Этот подход является основополагающим для международного научного коллектива, который с 2022 г. под руководством доктора искусствоведения, почетного профессора Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена Л.М. Мосоловой осуществляет исследования по проблеме архетипического и современного в эпическом наследии славянских и тюркских народов Центральной Азии. Опираясь на эвристическую значимость культурологического подхода, авторы ставят задачу понять смыслы, контексты и пульсирующую динамику эпической традиции. Разработка данного круга проблем будет способствовать дальнейшему углублению и конкретизации темы исследования, в том числе с точки зрения ее теоретических оснований.

Литература

1. *Веселовский А.Н.* Из лекций по истории эпоса / публикация В.М. Гацака // Типология народного эпоса. М.: Наука, 1975. С. 287—319.

2. *Веселовский А.Н.* Эпос (Из авторского конспекта лекционных курсов 1881—1882 и 1884—1885 гг.) / сост., авт. послесл. и коммент. И.О. Шайтанов // *Веселовский А.Н.* Избранное: На пути к исторической поэтике. М.: Автокнига, 2010. С. 507—520.

3. *Говенько Т.В.* Работы академика А.Н. Веселовского об эпосе: концептуально-методологический аспект // Эпосоведение. 2022. № 1. С. 5—17.

4. Единство славянских и тюркских народов в истории и современности: материалы III Международного алтаистического форума (г. Барнаул, 18—20 октября 2023 г.) / под ред. С.В. Землюкова. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2024. 576 с.

5. *Жирмунский В.М.* П.М. Мелиоранский и изучение эпоса «Едигей» // Тюркологический сборник. 1972. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1973. С. 141—185.

6. *Земцовский И.И.* Героический эпос жизни и творчества Бориса Николаевича Путилова. СПб.: Европейский Дом, 2005. 106 с.

7. *Мелетинский Е.М.* Возникновение и ранние формы искусства // История всемирной литературы: в 9 т. М.: Наука, 1983. Т. 1. 583 с.

8. Художественная культура в докапиталистических формациях: структурно-типологическое исследование / науч. ред. проф. М.С. Каган. Л.: ЛГУ, 1984. 304 с.

L.I. Nekhviadovich

ETHNO-CULTURAL PARALLELS IN ARTISTIC TRADITIONS OF THE SLAVIC-TURKIC WORLD

Abstract. The most important tasks of historical culturology include the study of the Slavic-Turkic world heritage and, first of all, the search for patterns for common and local, parallelism and continuity in artistic traditions.

Keywords: historical culturology, culturological approach, artistic traditions, the Slavic-Turkic world.

УДК 7.04+75.046(470.5)

Г.Д. Булгаева

ОПТИКО-ФИЗИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ ИЗУЧЕНИЯ ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ ЖИВОПИСИ ПО СЛАВЯНО-ТЮРКСКИМ МОТИВАМ*

Аннотация. В статье представлен спектр применения оптико-физических методов исследования на примере изучения технико-технологических особенностей живописи художников Алтайского края. Произведения, созданные на Алтае, отражают в себе формы, присущие тюркским народам. Художники представляют славяно-тюркские мотивы в символических формах, а также сквозь призму топонимических и историко-географических факторов. Авторы полотен передают свое отношение к выбранным сюжетам в индивидуальной творческой манере.

Ключевые слова: оптико-физические методы, макросъемка, микрошлифы, Алтай, технико-технологические данные, творческий метод.

На современном этапе развития научной мысли прослеживается тенденция междисциплинарного подхода в применении методов изучения явлений и фактов. Гуманитарные науки активно прибегают к результатам исследований, полученным с помощью физико-химических, аналитических и математических методов. Современные ученые указывают на необходимость комплексного подхода и разработки определенной методики в изучении произведений искусства [5, с. 246].

Применение оптико-физических методов в исследовании живописных полотен обусловлено необходимостью выявления объективной информации об их технико-технологических данных. Такие сведения значительно расширяют возможности суждения о творческом методе художника, авторской технике и общих тенденциях и художественных приемах, к которым прибегали авторы живописи определенного периода и региона. Последовательное использование оптико-физических методов позволяет подробно изучить авторские подписи и определить своеобразие техники исполнения эталонных произведений мастера. Эти данные ложатся в основу атрибуции и экспертизы произведений искусства.

В искусствоведении обращение к результатам методов точных наук тесно связано с реставрационной деятельностью. Изучение физико-химических свойств живописных произведений прежде всего принадлежит реставраторам. Среди исследователей выделяются публикации И.Ф. Кадиковой, Д.С. Першина, Н.В. Малиновского и др. [4]. Результаты физико-химических методов исследования фиксируются в документации реставрационного процесса. В последнее время они озвучиваются на научных конференциях и публикуются в отечественных и зарубежных научных журналах высокого уровня. Каждый из методов дает определенные результаты исследования, а их совокупность и последовательность применения раскрывают возможность более глубокого и обоснованного комплексного анализа произведения искусства и творческих характеристик его автора.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта № 24-28-00692 «Технологические особенности произведений живописи XX века: комплексный анализ».

К оптико-физическим методам относят фотографию, макро- и микросъемку, изучение в инфракрасных, ультрафиолетовых и рентгеновских лучах, спектр рентгеноскопии, рентгенофлуоресцентный анализ, рентгеновская томография, применение цифрового сканирования, изучение микрошлифов в направленном, ультрафиолетовом, поляризационном свете и др. Каждый анализ дает определенный результат, направленный на выявление объективной информации о произведении. Обработка и сопоставление данных результатов позволяют формулировать выводы об авторстве, атрибуции, технике и технологии создания памятника, манере мастера и т. д.

Следует указать на определенную последовательность применения некоторых вышеперечисленных методов. Так, в отношении произведений живописи первоначально выполняют фотофиксацию художественного полотна в прямых и направленных лучах, затем — макросъемку, микросъемку и обработку микрошлифов. Фотография не только фиксирует произведение, но с ее помощью можно обратить пристальное внимание на детали, которые удалось выявить при визуальном исследовании. Макросъемку выполняют увеличением до 10 крат — это дает информацию о технических приемах художника, особенностях и последовательности нанесения красочного слоя, своеобразии авторской манеры. Микросъемка — это фиксирование фрагментов от 10 до 400 крат и более. Результаты этого анализа показывают структуру красочных смесей, какие пигменты (краски) и в каком количестве брал на вооружение художник для достижения поставленной задачи [2, с. 68]. Обработка микрошлифов дает информацию о технологической структуре произведения. Микросрез (микропроба) составляющих картины (иногда основы, грунта, живописи, покрывного слоя и записей, если такие существуют) визуально представляет специфику живописи в конкретном месте на картине, дает информацию о сохранности произведения и скрытых слоях живописи. Ультрафиолетовые лучи выявляют особенности покрывного слоя, его потертости, утраты, записи, выполненные поверх авторского лака. Особенно важен данный анализ при изучении авторских подписей. Инфракрасные лучи люминесцируют углесодержащие вещества. С его помощью выявляются авторский рисунок, подписи и надписи, выполненные карандашом или углесодержащим предметом [6]. Соответственно, рассмотренные анализы представляют результаты, которые являются глубоко информативными и дополняют друг друга. Комплексный подход позволяет свидетельствовать о технике и технологии создания произведения, манере и творческом методе художника, основываясь на объективной информации оптико-физических методов в совокупности с искусствоведческим анализом и историческим методом.

Исторически сложилось так, что Алтай стал местом соприкосновения и смешения многочисленных культур. Этому способствовали географические, климатические, социологические и другие факторы. Одним из ярких проявлений культурного диалога стало изобразительное творчество. В прошлом столетии интерес к данной территории был актуализирован деятельностью семьи Рерихов. Одним из последователей Николая и Юрия Рерихов на Алтае стал член Союза художников СССР Л.Р. Цесюлевич. Живописец, философ, публицист и общественный деятель Леопольд Романович много путешествовал по Алтаю и выполнял этюды с натуры [1, с. 53]. Выпускник Латвий-

ской академии художеств, он являлся соратником доктора искусствоведения Т.М. Степанской при создании галереи «Универсум» при Алтайском государственном университете. В собрании галереи хранится триптих художника «Народ-богатырь», который был написан в 1969 г.

В произведении угадывается тема противостояния русского богатыря и крестоносца в эпоху Средневековья. При этом в славянских образах присутствуют тюркские черты: широкие скулы, разрез глаз, коренастые пропорции тела, удлиненная одежда. Автор обобщает детали костюма изображенных героев, но даже в общих характеристиках читается шлем и щит крестоносца. Остальные герои представлены в складчатых одеяниях, больше напоминающих восточные наряды.

Исследования в ультрафиолетовых лучах показали, что авторский лак сохранился неравномерно. Сгрибливание лака в правой части, на пастозных мазках люминесцирует с боковой стороны. На гладких поверхностях авторский покрывной слой значительно потерт — его свечения в этих местах не выявлено. Подпись художника читается под авторским лаком, что подтверждает оригинальность произведения. Аналогичное свечение встречается в других местах и в боковых частях пастозных мазков. Поновлений и записей поверх авторского живописного слоя не выявлено. Соответственно, на произведении нет посторонних вмешательств, искажающих авторский замысел.

В макросъемке при 5-кратном увеличении можно увидеть живопись, которая нанесена пастозно, последовательно в несколько слоев. Автор использует прием процарапывания до уровня холста свежего красочного слоя. Художник не просто применяет сочетание изумрудного и фиолетово-бордового цветов, а оптически смешивает их на холсте, располагая их близко друг к другу. Несколько слоев разного цвета нанесены на холст и выступают друг из-под друга. Такие смелые приемы работы с цветом присущи художникам первой половины XX в. Многослойность различных цветов просматривается и на микрошлифах картины. Микрошлифы выполнены из микропроб, которые взяты из нижней части правого полотна триптиха «Дума» и средника «Бой». На одном срезе просматриваются красочные слои ультрамариновый, охристый, фиолетовый, вишневый и слой сиены. Каждый цвет лаконичный, без сложных примесей. Это может свидетельствовать о последовательности и продуманности методики автора в его живописном творчестве, с одной стороны, и экспериментальном начале — с другой. Такой подход соответствует биографическим данным художника [9, с. 122].

Другой взгляд на тему славяно-тюркского мира представлен в творчестве ряда художников Алтайского края. Чаще всего он просматривается в пейзаже. Художники выполняют натурные эскизы или станковые композиции, изображая знаковые места республики Алтай, связанные с культурой и мировоззрением местных этносов. Так, народный художник М.Я. Будкеев в 1982 г. создал произведение «Пазырыкские курганы» (холст на ДВП 95×125 см, масло, собрание галереи «Универсум»). Выбор сюжета для художника был не случайным. Курганы как место древних захоронений — особенная территория для тюркских народов. Широкий научный интерес к Пазыракскому культурному слою прослеживается в публика-

циях 1980-х, 2010-х гг. [8, с. 80]. Соответственно, художник мог обратиться к данной теме в рамках ее актуализации в научно-публицистической среде. Работа выполнена в реалистической манере. Детали подробно проработаны, в каждом мазке чувствуется завершенность. Это говорит о выполнении живописного произведения в мастерской, с опорой на возможные натурные зарисовки.

Другим примером проявления интереса к тюркским сюжетам можно рассматривать в этюдном варианте картину «Урсул у Онгудая». Река Урсул имеет тюркское название. На русский язык его можно перевести как «река в ущелье» или «текущая река» [7]. Эта местность издревле была заселена и активно развивалась, о чем свидетельствуют археологические находки: петроглифы, курганы, суваки (оросительные сооружения, выполненные руками человека) и др. [3, с. 40].

Произведение воспринимается как законченное, с длительной проработкой деталей, но более подробное исследование полотна говорит о вероятности написания данной работы с натуры. В пользу этого свидетельствуют не только биографические данные художника, но и результаты макросъемки. Фотофиксация фрагментов живописи с 6-кратным увеличением показала, что мазки нанесены пастозно, а краски автор мог смешивать частично на холсте. Присутствие не полностью перемешанных цветов (эффект грязной кисти) может говорить о скоротечности живописного сеанса, что характерно для этюдных работ. Кроме того, красочные мазки наносились по непросохшему предыдущему слою, что также могло привести к их смешению. Анализ макросъемки других работ автора показывает, что они более проработаны. Смешение красочного слоя на холсте встречается только в этюдах.

Таким образом, в живописных полотнах художников Алтайского края встречаются два направления славяно-тюркских сюжетов. Одно из них раскрывает символическое значение через форму. Оно построено на ассоциациях, противопоставлениях, условных деталях. Это просматривается в раннем творчестве Л.Р. Цесюлевича. Другой вариант — фиксирование в произведениях знаковых мест Алтая, связанных с тюркской культурой прошлого, представленный в творчестве М.Я. Будкеева. Технологически его работы выполнены и в этюдном варианте, и в мастерской художника в виде длительной многосеансной завершенной работы. В каждом случае авторы представляют собственный взгляд на данную тематику, что немаловажно при изучении славяно-тюркского диалога культур.

Литература

1. *Балакина Е.В.* Алтай сакральный в жизни и творчестве художника Леопольда Романовича Цесюлевича // Культурное наследие Сибири. Т. 3. № 35. С. 51—59.

2. *Бобров Ю.Г.* Структура живописи: от фотодосии к оптике // Научные труды. СПб.: Санкт-Петербург. гос. академич. ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е. Репина, 2015. Вып. 35. Вопросы теории культуры. С. 58—70.

3. *Деревянко А.П., Петрин В.Т., Рыбин Е.П.* Характер перехода от мустье к палеолиту на Алтае (по материалам стоянки Кара-Бом) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2000. № 2 (2). С. 33—52.

4. *Кривонденченков С.В.* Технологические, информационные и стилистические исследования русской живописи // Дизайн. Материалы. Технология. 2015. № 2 (37). С. 73—76.

5. *Лаврентьева Е.В.* Роль приборно-технологических исследований в атрибуции памятника живописи (на примере изучения иконы «Богоматерь Владимирская» из челябинского собрания) // Известия Уральского федерального университета. 2022. Серия 2: Гуманитарные науки. Т. 24. № 2. С. 244—259.

6. *Лельчук А.И.* Научные исследования и реставрация икон: сб. трудов конференции // Научные исследования: теория, методика и практика: материалы III Междунар. научно-практич. конф. (г. Чебоксары, 19 нояб. 2017 г.): в 2 т. / редкол.: О.Н. Широков [и др.]. Чебоксары: Центр науч. сотрудничества «Интерактив плюс», 2017. Т. 1. № 3. С. 49—51.

7. *Молчанова О.Т.* Топонимический словарь Горного Алтая / под ред. А.Т. Тыбыковой. Горно-Алтайск: Горно-Алтай. отд. Алтай. кн. изд-ва, 1979. 398 с.

8. *Степанова Н.Ф.* Куюмский тип памятников VIII—VI вв. до н. э. // Скифская эпоха Алтая: тезисы докладов к конференции. Барнаул: Алтай. гос. ун-т, 1986. С. 79—81.

9. *Степанская Т.М.* Очерки истории искусства Алтая. Барнаул: Графикс, 2009. 219 с.

G.D. Bulgaeva

OPTICAL-PHYSICAL RESEARCH METHODS AS A TOOL FOR STUDYING TECHNOLOGICAL FEATURES OF PAINTING ON SLAVIC-TURKIC MOTIFS

Abstract. The article presents the range of optical-physical methods' application research on the example of studying the technical and technological features of painting by artists of the Altai region. The works created in Altai reflect the forms inherent in Turkic peoples. The artists present Slavic-Turkic motifs in symbolic forms as well as through the prism of toponymic and historical-geographical factors. The authors of the paintings convey their attitude to the chosen subjects in an individual creative manner.

Keywords: optical-physical methods, macrophotography, microdots, Altai, technical-technological data, creative method.

УДК 2-9(470.345)(045)

А.В. Мартыненко

ТАТАРСКОЕ СЕЛО БЕЛОЗЕРЬЕ В РЕСПУБЛИКЕ МОРДОВИЯ КАК ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ИСЛАМА

Аннотация. В статье анализируется социокультурный феномен Белозерья, крупнейшего татарского села Республики Мордовия. Делается вывод о важной роли указанного села в конфессиональном ландшафте региона.

Ключевые слова: Белозерье, татары, ислам, традиционная конфессия, единство в многообразии, псевдорелигиозный экстремизм.

В настоящее время с. Белозерье (прежние названия — Белое Озеро, Озерки) является одним из крупнейших на территории Республики Мордовия центров компактного проживания татарского населения (около 3 тыс. чел.).

Белозерье было основано в XVII в. темниковскими и касимовскими служилыми татарами, которые охраняли Атемарскую засечную черту тогдашних юго-восточных рубежей государства Российского. В начале XX в. в селе было три крупные мечети, впоследствии уничтоженные советской властью. Жители Белозерья традиционно занимались торговлей и предпринимательством, и даже преследования за «спекуляцию» со стороны власти не смогли поколебать этот устоявшийся уклад.

Белозерье отличается национально-религиозной спецификой, являясь самобытным и весьма патриархальным селом со своим особым стилем жизни, в котором главную и определяющую роль играет ислам. Здесь действуют 8 мечетей. Жители соблюдают пост в священный месяц Рамадан, а также предписанные исламом пищевые ограничения (харамная пища). В селе налажено производство халяльной мясной продукции, пользующейся большим спросом как в Мордовии, так и за ее пределами. Празднуются исламские религиозные праздники Ураза-байрам и Курбан-байрам, в то время как «светский» Новый год фактически игнорируется. Внешний облик жителей этого села также свидетельствует о сильном влиянии здесь исламских традиций: женщины носят хиджабы, мужчины — бороды и тюбетейки.

Село получило известность своими достижениями в спорте. В частности, хоккейная команда Белозерья успешно выступает на региональном уровне.

С началом Специальной военной операции жители Белозерья, как и большинство российских граждан, оказывают посильную помощь нашей армии [4, с. 53].

Однако с рассматриваемым селом связаны ситуации, содержащие в себе конфликтный потенциал. Прежде всего, речь идет о попытках распространения в Белозерье радикального направления в исламе — салафийя, более известного под не совсем корректным названием «ваххабизм».

Как известно, ваххабизм зародился в Аравии в XVIII столетии. Основателем данного движения был проповедник Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб, который выступил с категорическим отрицанием всех новшеств в исламе как недозволенных нововведений (араб. «бида»). Причем к бида салафиты (ваххабиты) относили все, что стало частью исламской традиции после пророка

Мухаммада, например, культ святых (авлия) и поклонения их гробницам (зияратам), распространенные в мусульманском мистицизме (тасаввуф, или суфизме).

Очень быстро проповедь ваххабитов приобрела радикальный характер. Важную роль в ней приобрела идея вооруженного джихада, причем не только против «неверных», то есть немусульман, но и против единоверцев, не принявших проповедь аль-Ваххаба. Такие мусульмане воспринимаются ваххабитами как «мунафики», то есть «лицемеры», якобы лжемусульмане. Российский исламовед А.А. Игнатенко обращает внимание на эту нетерпимость ваххабитского учения: «Но главное, мусульманин, принявший ваххабизм, должен подтверждать свое единобожие ненавистью и враждой. Истинный единобожник, как его представляют ваххабиты, должен ненавидеть всех тех, кого ваххабиты считают неверными» [2, с. 120].

Ваххабизм стремительно распространился фактически по всей исламской ойкумене, везде приняв форму воинственных джихадистских объединений. В Новейшее время, особенно после Второй мировой войны, ваххабизм стал идеологической и доктринальной основой огромного количества террористических организаций, среди которых наиболее масштабными и опасными стали «аль-Каида» и пресловутое «Исламское государство» (их деятельность запрещена в Российской Федерации).

Российскому государству пришлось столкнуться с этой угрозой в 1990-е гг., когда на Северном Кавказе, особенно в Чечне и Дагестане, новоявленные приверженцы салафийя стали создавать военизированные общины-джамааты, впоследствии принявшие самое непосредственное участие в обеих «чеченских войнах».

Достаточно быстро ваххабизм распространился и в регионах Поволжья. Республика Мордовия в этом плане не стала исключением. В 1997 г. в Белозерье прибыл ваххабитский эмиссар из Астраханской области Олег Марушкин — этнический русский, неофит, называвший себя арабским именем Абузар [5, с. 160—163]. Своими проповедями он привлек небольшую группу сторонников. Некоторых из них Абузар-Марушкин даже попытался отправить на Северный Кавказ, в зону боевых действий тогдашней Первой чеченской войны. Правоохранительные службы республики достаточно быстро выдворили проповедника-экстремиста за пределы Мордовии. Но его приверженцы продолжали жить в Белозерье, держась обособленно от односельчан и в итоге покинули не только Мордовию, но и страну. По неофициальной информации, следы белозерских последователей Абузара теряются в пакистанской провинции Вазиристан, ставшей плацдармом различных террористических группировок, и судьба их неизвестна.

С началом гражданской войны в Сирии в 2011 г. около двадцати уроженцев Белозерья отправились в эту арабскую страну на «джихад», затерявшись в рядах вооруженных формирований пресловутого «Исламского государства» и подобных группировок [1, с. 129—130]. Безусловно, это является тревожным сигналом и для небольшой мусульманской уммы Мордовии, и для этноконфессионального ландшафта республики. С другой стороны, необходимо признать, что абсолютное большинство жителей рассматриваемого села оказались невосприимчивы к радикальным идеям салафийя.

По глубокому убеждению автора статьи, в региональных СМИ необходимо сформировать позитивный образ этого своеобразного села с целью профилактики исламофобских настроений, которые, к сожалению, бытуют в сегодняшнем российском социуме [3, с. 123—128]. Этноконфессиональный ландшафт Мордовии, неотъемлемой и органичной частью которого является Белозерье, представляет собой срез общей ситуации в России, к которой справедливо применяют концептуальный термин «единство в многообразии», о чем, в частности, пишет выдающийся российский этнолог, академик В.А. Тишков: «Несмотря на то, что этноконфессиональные различия часто выступают факторами конфликтности и причинами нетерпимости и насилия, мы хотели бы исходить из той посылки, что не только в прошлом, но и сегодня этническое и религиозное многообразие российского народа составляет его богатство, его силу, и, более того, есть условие стабильности и развития страны» [6, с. 153].

В целом, несмотря на обозначенные выше деструктивные явления, с. Белозерье является важным центром исламской культуры и исламского образа жизни в Мордовии, играя важную роль в социальном партнерстве ислама как традиционной конфессии с институтами региональной власти.

Литература и источники

1. *Воронцов В.С., Мартыненко А.В., Орлова О.В.* Марий Эл, Мордовия, Удмуртия: современная этноконфессиональная ситуация. Йошкар-Ола: ООО ИПФ «Стринг», 2021. 292 с.

2. *Игнатенко А.А.* Ислам и политика. М.: Ин-т религии и политики, 2004. 255 с.

3. *Кечина М.А., Мартыненко А.В.* Исламофобия как исторический феномен // Гуманитарные науки и образование. 2022. Т. 13. № 4. С. 123—128.

4. *Мартыненко А.В.* Влияние Специальной военной операции на этноконфессиональную ситуацию в Республике Мордовия // Этнопанорама. Этноконфессиональные отношения в региональном измерении: материалы Всерос. научно-практич. конф. / под ред. В.В. Амелина. Оренбург: Южный Урал, 2023. С. 50—54.

5. *Салимов М.Ш.* Радикальное салафитское движение в Мордовии: история возникновения, последствия деятельности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6—2 (44). С. 160—163.

6. *Тишков В.А.* Единство в многообразии: публикации из журнала «Этнопанорама». 1999—2008 гг. Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 2008. 184 с.

A.V. Martynenko

THE TATAR VILLAGE BELOZERYE IN THE REPUBLIC OF MORDOVIA AS A PHENOMENON OF MODERN RUSSIAN ISLAM

Abstract. The article analyzes the socio-cultural phenomenon of Belozerye, the largest Tatar village in the Republic of Mordovia. It is concluded that this village is of great importance in the confessional landscape of the region.

Keywords: Belozerye, the Tatars, Islam, traditional confession, unity in diversity, pseudo-religious extremism.

УДК 811.512.111'373.613

А.П. Долгова

ЧУВАШСКО-РУССКИЕ ЯЗЫКОВЫЕ КОНТАКТЫ: К ВОПРОСУ О ГРАММАТИЧЕСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЯХ В ЧУВАШСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. В статье рассмотрены изменения в грамматическом строе чувашского языка, происходящие под влиянием русского языка. Объектом исследования стали в основном факты заимствования моделей словообразования, синтаксической сочетаемости и синтаксических конструкций.

Ключевые слова: чувашский язык, русский язык, заимствование, словообразование, синтаксис.

Язык представляет собой постоянно изменяющуюся систему. Причины изменений разнообразны, но в целом они обусловлены двумя группами факторов — внутренних и внешних (внеязыковых). Среди внешних важное место занимают межэтнические контакты, являющиеся одним из значимых условий развития общества. При контактировании под иноязычным влиянием происходят изменения чаще всего в языке, обладающем меньшей функциональной нагрузкой.

Чуваши соседствуют с русскими более четырех с половиной столетий. Взаимоотношения между этими народами в XIX в. стали еще более интенсивными, на новый качественный уровень они перешли с последней его четверти — с началом распространения просвещения среди чувашей и появлением новой чувашской письменности. Но наиболее заметный скачок произошел на рубеже первого и второго десятилетий XX в., и в последующие годы динамика чувашско-русских контактов уже практически не сбавляет темпы.

Контакты между соседями предполагают общение, а оно связано со знанием языка друг друга. К настоящему времени практически все чувашское население владеет русским языком (и наоборот, доля людей, знающих и использующих родной язык, то есть язык народа, с которым они себя идентифицируют, с начала XXI в. с каждой переписью становится все меньше и меньше). А массовое двуязычие, как известно, приводит к увеличению влияния со стороны языка с бóльшим числом носителей и более широким кругом социальных функций.

Фактором, способствовавшим активизации влияния русского языка на чувашский, стало функциональное и, следовательно, стилистическое развитие чувашского языка, происходившее в обществе с доминирующим русским языком. Определенную роль в этом сыграли также появление письменности и формирование общенародного литературного языка. Все эти факторы вызвали длившиеся в течение почти всего XX в. процессы увеличения словарного состава чувашского языка, расширения его грамматического инвентаря и усложнения синтаксических конструкций.

Изменения, возникающие под влиянием другого языка, могут коснуться всех языковых уровней. Наиболее подверженной воздействию со стороны другого языка является лексика, в особенности это относится к категориям специальных слов и терминов, менее проницаемы фонетический и синтаксический уровни; морфология же в этом отношении представляет собой наиболее устойчивую сферу.

Лингвистический термин «заимствование», с одной стороны, обозначает процесс появления и закрепления в системе языка элемента из другого языка. С другой стороны, и сам иноязычный компонент, утвердившийся в языке, называют заимствованием. Последнее значение в чувашском языке выражается сочетанием *йышăннă сăмах* (букв. — «заимствованное слово»). И действительно, в чувашском языкознании внимание в основном уделялось лексическим заимствованиям, в первую очередь терминологического характера. Грамматическая сторона этого явления рассматривалась менее обстоятельно*. Так, Г.А. Дегтярёв при систематизации способов пополнения компьютерной терминологии приводит такие виды заимствований: терминозаимствование — прямое, транскрипционное или транслитерированное; терминозамена — заимствование скрытое (лексико-семантическое калькирование), повторное (заимствование нового значения), смешанное (сочетание заимствования с сохранением иноязычного элемента и калькирования); терминологизация — специализация значения, актуализация архаизма; терминообразование — способы морфологический (точнее, аффиксальный. — *А.Д.*), синтаксический (включая аналитическую деривацию, структурно-семантические кальки, трех- и четырехкомпонентные терминосинтагмы) [22, с. 34—39].

Цель настоящей небольшой публикации — определить основные аспекты проблемы грамматических заимствований в чувашском языке путем анализа некоторых особенностей словообразования, синтаксиса и морфологии чувашского языка, возникших под влиянием русского языка. Тема грамматических заимствований на сегодняшний день актуальна и для описания истории развития чувашского языка, и для дальнейшей разработки чувашско-русской сопоставительной грамматики; результаты ее исследования можно использовать в ходе дальнейшего регулирования норм литературного языка.

Грамматическое заимствование может представлять собой как освоение иноязычных моделей словообразования, словоизменения или синтаксических конструкций, так и восприятие непосредственно самих материально выраженных грамматических единиц (словообразовательных аффиксов, частиц, союзов и т. д.).

Русские заимствования в чувашском языке появились, прежде всего, из-за потребности в новых лексических единицах для наименования понятий, вошедших в жизнь чувашей вследствие изменений в общественно-политической и экономической сферах, становления и дальнейшего развития печати, культуры, формирования корпуса научно-популярной, учебной и художественной и др. литературы на чувашском языке. Основы для запуска данных процессов были заложены еще в Российской империи в конце XIX в., активная фаза наступила в годы провозглашения коренизации и языкового строительства уже в Советском Союзе [2, с. 48—50, 75—78]. Если в течение долгого времени звуковой облик заимствованных слов приводился в соответствие с привычной артикуляцией, то с 1920-х гг. часть слов заимствовалась без изменений, в том числе в орфоэпическом и орфографическом отношении. В связи с этим в современном чувашском языке наблюдается двухслойность лексического состава (во-первых, исконные слова и фонетически адаптированные заимствования; во-вторых, фонетически не-

* В круг грамматических явлений мы условно включаем и вопросы словообразования; такой подход целесообразен, на наш взгляд, и в связи с тем, что мнения исследователей расходятся в трактовке ряда конкретных чувашских аффиксов [9, с. 12—13].

адаптированная заимствованная из русского языка или через русский язык лексика) [3, с. 489] и двусистемная орфография [1, с. 113—128; 6, с. 149—153; 15, с. 233—235; 39, с. 29—32, 49—50]. Широко применяется и способ образования новых слов (в частности, терминологического и номенклатурного характера) на материале самого чувашского языка, потенциал чувашского языка предоставляет для этого большие возможности. Так, в период с 1870-х гг. шла заметная активизация словообразовательных моделей «имя существительное + *-лăх (-лĕх)*», «глагол + *-у (-ӳ)*», «имя существительное + *-çă (-çĕ, -ç)*» и др. [30; 37, с. 136—140]. Одна из причин этого — необходимость формирования большой группы отвлеченных имен существительных и расширения круга имен существительных со значением действующего лица.

Часть деривационных аффиксов начала использоваться и в моделях словообразования, нетипичных для чувашского языка с семантической точки зрения. В частности, Н.П. Петров указывает на такие новые модели с участием *-çă (-çĕ, -ç)*, как «место или сфера деятельности + *-çă (-çĕ, -ç)*» (*хаçатçă* «сотрудник газеты») [30, с. 32—35], «свойство, качество + *-çă (-çĕ, -ç)*» (*ĕçченçĕ* «труженик») [30, с. 35—36] и др. Он также выделяет категорию «новообразований, заимствованных из русского языка путем замены русских аффиксов чувашским аффиксом *-çă (-çĕ, -ç)*», назвав их полукальками (*музыкçă* «музыкант», *пулеметçă* «пулеметчик») [30, с. 37—39]. Эти примеры свидетельствуют о заимствованиях в чувашский язык моделей русского словообразования. Большинство из заимствованных таким образом лексем представляют собой кальки (поморфемный перевод иноязычного слова) или полукальки (в данном случае перевод словообразовательного форманта с сохранением основы производящего, например, *музыкçă* «музыкант»). В последние несколько десятилетий (начиная с конца 1980-х гг.) отмечена активность, кроме указанных выше словообразовательных аффиксов, еще формантов *-в, -таш (-теш)*: *асăрхав* «примечание», *курсташ* «однокурсник» [21, с. 6].

С конца второго десятилетия резкое развитие получает такой способ словообразования, как словосложение* на основе сочетаний слов, находящихся в подчинительных отношениях. При этом для чувашского языка характерно постепенное превращение таких словосочетаний в единое слово в ходе длительного процесса («явление скорее диахроническое» [10, с. 131]) в результате значительных фонетических изменений («когда в компонентах происходят более глубокие внешние изменения» [10, с. 132]). При переводе текстов с русского языка под влиянием русского словосложения создавались в основном термины, номенклатурные названия, общественно-политическая лексика (*çулпуç* «вождь» < *çул* «путь, дорога» + *пуç* «глава», *шывамăш* «водород» < *шыв* «вода» + *амăш* «родительница» и т. п.). К настоящему времени в чувашском языке накопилось большое число сложных слов (действительных и мнимых**), созданных путем калькирования или по принципу полукалек (*авиаçул* «авиалиния», *авточупу* «автопробег», *агрошкул* «агрошкола», *бензопăчкă* «бензопила», *метеосăнав* «метеонаблюдение», *медиаушкăн* «медиагруппа» и т. д.). Полу-

* В данной работе в качестве сложных слов рассматриваем только цельнооформленные лексемы (*çурутрав* «полуостров», *çарран* < *çара уран* «босиком»).

** Мы согласны с мнением, по которому действительно сложными словами являются в основном полукальки типа *аэроçуна* «аэросани», а сочетания, подобные *ал çыру* «рукопись», представляют собой не слово, а словосочетание, выражающее одно понятие [17, с. 73—79].

кальки в большинстве своем — это сложносокращенные слова, практика пополнения лексики чувашского языка таким способом характерна для 20—30-х гг. XX в.: *райĕҫтăвком* (<*районти ĕҫ тăвакан комитет*) «райисполком» (<районный исполнительный комитет), *облҫутпай* (<*облаҫри ҫут ĕҫ пайĕ*) «облпросветотдел» (<областной отдел просвещения) [19, с. 133—135; 28, с. 183—192].

Вопрос о сложных словах — полных кальках с русских слов в чувашском языке напрямую связан с расхождениями между грамматическими системами чувашского и русского языков. Хотя эти языки относятся к одному типу — к языкам номинативного строя, в них фиксируются значительные различия по линиям «агглютинативность ↔ флективность», «кодовая (парадигматическая) экономия ↔ текстовая (синтагматическая) экономия» [8], «преобладание аналитического способа номинации ↔ преобладание синтетического способа номинации» [10, с. 130], несовпадения в базовом порядке слов и в словосочетании, и в предложении. То, что «чувашский язык для новых номинаций чрезвычайно широко использует способ сочетания имеющихся знаков» (*куҫ харши* «бровь, брови», *кача пӳрне* «мизинец») [10, с. 130] в отличие от русского, в котором преобладают словосложение и суффиксальное словообразование, провоцирует неутихающие споры вокруг правил орфографии в части, касающейся раздельного, слитного и дефисного написания [10; 17].

До 1960—1970-х гг. при заимствовании или при переводе на чувашский язык терминов, в русском языке представляющих собой сложные слова (*плащ-палатка*, *генерал-лейтенант*) или сочетания существительных с однословными приложениями (*летчик-космонавт*, *телефон-автомат*, *школа-столовая*), порядок расположения их частей и дефисное оформление на письме сохранялись в том же виде, что и в русском языке. И.А. Андреев в статье, опубликованной в 1974 г., отметил следующее: если по отношению к первым это вполне оправданно (они представляют в русском языке цельную лексическую единицу и в чувашский язык «переходят как целостные наименования» [4, с. 11]), то в примерах из второй группы «приложение можно усмотреть только с точки зрения русского языка, поскольку в нем они изменяются в обеих своих частях» [4, с. 10], на чувашском языке они должны быть представлены в виде изафетных сочетаний первого типа: *космонавт летчик*, *автомат телефон*, *столовăй шкул*.

Значит, чтобы определить, в каком виде перевести или перенять русскую единицу, состоящую из двух имен существительных, и корректно оформить заимствование на письме (с дефисом или без него) необходимо выяснить статус этой двухкомпонентной единицы в русском языке: следует суметь отличить русское сложное слово от сочетания имени с однословным приложением. Но, оказывается, и в русском языкознании «расхождения в понимании границ между сложным существительным (словом) и сочетанием существительного с приложением значительны», причина этого в том, что «границы между этими объектами подчас очень неопределенны» [13, с. 58]. Исследователями также признается наличие затруднений в разграничении однословного приложения и определяемого слова, в качестве критериев дифференциации предлагается многокомпонентная система грамматических и семантических критериев, включая контекст и соотнесенность с реальной ситуацией [12; 25; 26]. У русских лингвистов одни и те же конкретные двухкомпонентные примеры получают разную трактовку. Н.С. Валгина такие единицы, как *диван-кровать*, *музей-квартира* считает сложными словами, пред-

ставляющими собой термины [14, с. 122]. В учебнике для вузов современного русского языка под редакцией П.А. Леканта *музей-квартира*, *диван-кровать* упомянуты среди единиц, образованных сложносоставным способом (словосложением) — «путем объединения производящих слов целиком, вместе с флексиями», занимающих «промежуточное положение между целостным дериватом и сочетанием слов»; компоненты многих из них «сохраняют значительную формальную и семантическую самостоятельность вплоть до способности к самостоятельному склонению» [36, с. 217]. В.В. Бабайцева подобные образования относит к словосочетаниям, включающим «определяемое слово (более общее по значению) и приложение (более конкретное по значению)», которые имеют разную степень слитности, среди примеров — *вагон-ресторан*, *музей-усадьба*, *диван-кровать* [12, с. 210]. Е.А. Земская и *диван-кровать*, и *вагон-ресторан* включает в число сложных слов, в ее трактовке в первом из этих примеров «начальный член словосложения» не склоняется, а во втором — склоняется [24, с. 177]. При этом как в словарях, так и в контексте у обоих слов фиксируется склонение обоих компонентов.

В чувашском языке подобные сочетания до сих пор встречаются в двух разных видах: в лексикографических изданиях сочетание *музей-квартира* переводится как *хваттер музей* [32, с. 92; 33, с. 141], на практике же чаще наблюдается употребление варианта *музей-хваттер*: *И.Я. Яковлев музей-хваттерĕ* («Шăмăршă хыпарĕ»), *Моисей Спиридоновăн музей-хваттерĕ* (Чувашский народный сайт). Такая парадоксальная ситуация складывается с большинством единиц данного круга. С учетом же тенденций заимствования через русский язык большого числа двухкомпонентных англицизмов (*роуд-шоу*, *веб-сайт*, *сити-менеджер* [21, с. 59, 69, 123]) и именных сочетаний с английским компонентом без соединительной гласной (*СМС-пĕлтерӳ*, *СМС-хыпар*, *СМС-ҫыру* «СМС-сообщение» [21, с. 132—133]) круг двухкомпонентных неологизмов с дефисным оформлением будет, видимо, еще шире.

На уровне словосочетаний влияние русской грамматики выражается в изменениях в сфере синтаксической сочетаемости глаголов. К этой сфере относится использование в чувашском языке сочетаний с послелогами по примеру русских сочетаний с предлогами там, где исконную норму представляет сочетание глагола с падежной формой или формой внепадежной системы: *чăваш чĕлхи ҫине куҫар* (вместо *чăвашла куҫар*) «перевести на чувашский язык», *велосипед ҫинче ярăн* (вместо *велосипедпа ярăн*) «кататься на велосипеде», *сукмак тăрăх таврăн* (вместо *сукмакпа таврăн*) «вернуться по тропинке», *автобус ҫинче кай* (вместо *автобуспа кай*) «уехать на автобусе». Фиксируются изменения в использовании падежных форм: *пăшалтан пер* (вместо *пăшалпа пер*) «стрелять из ружья», *чавсана ҫырт* (вместо *чавсаран ҫырт*) «кусать локти», *историпе вĕрентекен* (вместо *истории вĕрентекен*) «преподаватель (по) истории», *телефон тăрăх калаҫ* (вместо *телефонпа калаҫ*) «говорить по телефону», *чĕре ҫинче операци ту* (вместо *чĕрене операци ту*) «сделать операцию на сердце». Употребление множественного числа имен существительных вместо единственного в сочетаниях со словами со значением множественности также распространяется под влиянием русской грамматической системы: *нумай ҫулсем* (вместо *нумай ҫул*) «многие годы», *тĕрлĕ кайăксем* (вместо *тĕрлĕ кайăк*) «различные птицы», *чылай вăрмансем* (вместо *чылай вăрман*) «большинство лесов» и др. Использование глагольно-субстантивных сочетаний в случаях,

когда достаточно одной глагольной формы: *ăмăртура çĕнтерӳçĕ пул* (вместо *ăмăртура çĕнтер*) «стать победителем соревнования».

К заимствованным из русского языка моделям относят некоторые структурные типы простых предложений. Ю.М. Виноградов считает, что под влиянием русского языка сложились однокомпонентные безглагольные предложения типа *Ырă ир! Ырă кун! Ырă каç!* вместо двухкомпонентных *Ырă кун пултăр!* «Добрый день!» и *Ырă каç пултăр!* «Спокойной ночи! Добрый вечер!», использующиеся в качестве приветствий; «использование в приветствии модели N_1 стало возможным только в годы развития двуязычия, когда калькирование стало одним из путей заимствования» [16, с. 41]. Появление безглагольного предложения с функцией пожелания благополучия им также связывается с влиянием русского языка: «Предложение *Ăнăçу сире!* в чувашском языке появилось в результате калькирования предложения *Успехов вам!*, которое в русском языке служит для выражения пожелания. Для этого в чувашском языке используется глагольное предложение *Ăнăçу пултăр сире!* “Пусть вам будет успех!”» [16, с. 42]. Г.А. Дегтярёв появление подобных структур связывает не с иноязычным влиянием, а с изменением «темпа жизни», расценивая их как модернизированные — сжатые — выражения этикета [22, с. 8].

Ю.М. Виноградов отмечает как нетипичные еще несколько подобных моделей, в том числе конструкции с предикатами, выраженными именем в форме падежей: *Сăлтавĕ мĕнре?* «Причина в чем?»; *Петĕр Шупашкартан* «Петр — чебоксарец»; *Хĕр — шурă кĕпепе* «Девушка — в белом платье» и др. В появлении некоторых из них (особенно моделей, имеющих синонимичные глагольные модели), как он считает, «большую роль играют газеты и журналы, склонные слепо подражать русскоязычным газетам» [16, с. 42]. Однако, на наш взгляд, причина тут не столько в безоглядном подражании, сколько в расширении грамматических возможностей чувашского языка путем калькирования конкретных сочетаний. Например, распространенные в письменных (публицистических, научных, официально-деловых) текстах модели по типу: *Ку пулăм чăваш чĕлхишĕн кăтартуллă* «Это явление характерно для чувашского языка» или *Ку пулăм чăваш чĕлхине кăтартуллă* «Это явление свойственно чувашскому языку» — возникли в связи с необходимостью реализации конкретных функций (языкового выражения тех или семантических задач). В то же время приходится указать на то, что и в устной, и в письменной чувашской речи нередко встречаются фразы, построенные по заимствованным моделям, хотя в самом чувашском языке представлены свои конструкции для выражения их семантики. Например: *Сунарçа ăнать* «Охотнику везет», *Ăна ăннă* «Ему повезло» (вместо *Сунарçăн ĕçĕ ăнать*, *Унăн пурнăçĕ ăннă*); *Мана япăх / начар пулса кайрĕ* «Мне стало плохо / дурно» (вместо *Хама япăх туйма пуçларăм*); *Санпа мĕн пулчĕ?* «Что с тобой случилось?» (вместо *Сана мĕн пулчĕ?*).

Еще один момент, имеющий отношение к рассмотрению грамматических заимствований, связан с отдельными типами сложноподчиненного предложения. А именно — конструкций с союзами и союзными словами в качестве средств связи. Еще Н.И. Ашмарин отмечал, что наряду с исконными способами связи придаточной и главной частей сложного предложения чувашский язык «обладает и некоторыми другими» [11, с. 399], имея в виду в качестве исконных «предложения, в которых сказуемое придаточной части выражается причастиями, деепричастиями и формами имени» [5, с. 201], а иных — «пред-

ложения, в которых средствами связи придаточных предложений с главными служат относительные местоимения и наречия». Однако, если у Н.И. Ашмарина последний тип характеризуется как «европейская конструкция», а строение предложений в отдельных фольклорных текстах «служит веским доказательством в пользу чужеродности некоторых чувашских заклинаний» [11, с. IV], то для И.А. Андреева наличие подобных конструкций в пословицах и поговорках, народных песнях является аргументом в пользу их древности (т. е. исконности происхождения). По его мнению, действительно новыми структурами являются сложноподчиненные предложения с союзной связью, часть которых представляет собой результат калькирования при переводах с русского языка [5, с. 201—203], получившие «в языке право полного гражданства лишь с появлением и дальнейшим развитием чувашского литературного языка» [5, с. 203], то есть с увеличением количества письменных текстов на чувашском языке.

Отдельные виды сложноподчиненных предложений в чувашском языке развились вследствие заимствования синтаксической модели предложений из русского языка и с параллельным заимствованием из него или калькированием подчинительных союзов *ешĕл* «ежели», *хуть*, *хăть* «хоть». По поводу конструкций с так называемыми союзными словами (с вопросительными местоимениями и наречиями в придаточной части и с указательными — в главной) в тюркологии единого мнения нет; расхождения в трактовке отмечаются и у чувашских языковедов [9, с. 299—304; 11, с. IV, 399; 18, с. 134—138; 31, с. 128—132]. В последние десятилетия наблюдается более широкое распространение предложений, построенных по этому типу: *Эпир ĕçрен хăрамастпăр, ăçта каймалла — çавăнта ĕçлĕпĕр* (Н. Симунов); *...укçа-тенкĕ енчен ыйтусем çук пирĕн ялта. Хăçан пуçтарма хушнă — çавăн чухне пуçтараççĕ. Ялан нах вăхăтра* (НТРК «Чăваш ен»). В разговорной речи наблюдается тенденция к распространению моделей с использованием только вопросительного слова в качестве союзного слова, появляются они и в письменных текстах: *Халăх курасшăн вĕт, кам ун валли çапла хитре юрăсем çырать* (А. Тарасов, О. Тургай) «Народ ведь хочет видеть, кто для него сочиняет такие красивые песни».

В морфологии чувашского языка обнаружить прямых заимствований материальных показателей (т. е. грамматических формантов словоизменительного уровня*) не удалось. Однако есть случаи изменения функционального потенциала некоторых словоизменительных морфем, что следует, видимо, трактовать как заимствование иноязычной модели. Данное явление следует интерпретировать скорее как синтаксическое, ведь заимствуется уже модель грамматической связи знаменательных слов. Так, несмотря на упорное возражение ряда языковедов, аффикс с семантикой выражения отношений уподобления *-ла (-ле)*, изначально являвшийся средством субстантивно-глагольной связи, начинает использоваться при калькированных переводах русских терминов на чувашский язык в качестве средства связи двух имен, заменяя русские форманты *-еск*, *-енн* и некоторые другие (*критикăлла статья* «критическая статья», *социализмла строй* «социалистический строй»), распространяется в качестве средств связи и в сочетаниях исконно чувашских слов (*мĕскĕнле йăвашлăх* «жалкое смирение», *айванла сăмах* «наивные слова) [7, с. 85—86]. Сочетания с

* Если не брать в расчет просторечные формы типа *вулахал* «читал», *каяхает* «уходит», использующиеся в шуточном контексте [23, с. 73]. К этой же сфере употребления относятся и слова *măшкăлизаци*, *нахализаци* [21, с. 159; 38, с. 27—28].

такой структурой занимают место в словарях: *гражданла халăх* «гражданское население» [33, с. 70]; *обществăлла экспертиза* «общественная экспертиза» [33, с. 194]; *комедилле опера* «комическая опера» [34, с. 362].

Наше небольшое исследование дает возможность сделать следующие предварительные выводы: в современном чувашском языке наряду с лексическими заимствованиями распространены и заимствования грамматического характера. Они являются результатом освоения иноязычных моделей словообразования, синтаксической сочетаемости и синтаксических конструкций. Одни из них стали неотъемлемой частью словообразовательной и грамматической структур чувашского языка, другие на сегодняшний день представляют собой периферийные сферы языковой системы.

Литература

1. *Алос-и-Фонт Э.* Орфография русских заимствований как кодификация подчиненного статуса чувашского языка и проблема нормы произношения // Чувашская орфография вчера, сегодня, завтра = Чăваш орфографийĕн иртни, хальхи, пуласси: материалы Межрегионал. научно-практич. конф. (г. Чебоксары, 12 марта 2015 г.). Чебоксары: ЧГИГН, 2015. С. 113—128.

2. *Алпатов В.А.* 150 языков и политика. 1917—2000. Социолингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства. Изд. 2-е, доп. М.: Крафт+, Ин-т востоковедения РАН, 2000. 224 с.

3. *Андреев И.А.* Двухслойность (двусистемность) современной чувашской лексики // Чувашская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2006. Т. 1: А—Е. С. 489.

4. *Андреев И.А.* Есть ли в чувашском языке приложения? // Вопросы чувашской филологии: [сб. статей] / Чуваш. гос. ун-т им. И.Н. Ульянова. Чебоксары, 1974. Вып. 1. С. 7—25.

5. *Андреев И.А.* Еще раз о сложноподчиненных предложениях в чувашском языке // Учен. зап. ЧНИИ. Чебоксары, 1958. Вып. 18: Вопросы чувашского языка и литературы. С. 192—222.

6. *Андреев И.А.* Некоторые вопросы чувашской орфографии // Учен. зап. ЧНИИ. Чебоксары, 1963. Вып. 22. С. 145—158.

7. *Андреев И.А.* Структура именных синтагм в чувашском языке // Учен. зап. НИИ при Совете министров ЧАССР. Чебоксары, 1969. Вып. 39: Филология. С. 78—105.

8. *Андреев И.А.* Типы языковой экономии и их взаимодействие в структуре чувашского языка // Известия Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики. 1993. № 1. С. 37—50.

9. *Андреев И.А.* Хальхи чăваш чĕлхи: синтаксис. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2005. 334 с.

10. *Андреев И.А.* Чувашская орфография: проблемы и решения // Известия Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики. 1996. № 2. С. 126—138.

11. *Ашмарин Н.И.* Опыт исследования чувашского синтаксиса. Казань: Типолит. В.М. Ключникова, 1903. Ч. 1. 602 с.

12. *Бабайцева В.В.* Принципы русской орфографии // *Бабайцева В.В.* Избранное. 2005—2010: сб. науч. и научно-методич. статей. М.; Ставрополь: Изд-во СГУ, 2010. С. 204—216.

13. *Бешенкова Е.В., Иванова О.Е.* Сложные существительные и сочетания с приложениями как объект орфографического описания // Русский язык в научном освещении. 2010. № 2. С. 57—76.

14. *Валгина Н.С.* Современный русский язык: Синтаксис. 4-е изд., испр. М.: Высш. школа, 2003. 416 с.

15. *[Виноградов Ю.М.]* Графика и орфография // Современный чувашский литературный язык. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1990. Т. 1. С. 225—237.

16. *Виноградов Ю.М.* Интерференция на уровне синтаксиса: нетипичные модели и семантика безглагольных предложений в современном чувашском языке // Чувашский язык и этнос в истории евразийской цивилизации: материалы Междунар. тюркологич. конф. (г. Чебоксары, 16—18 сентября 2010 г.). Чебоксары: ЧГИГН, 2011. С. 40—42.

17. *Виноградов Ю.М.* Чăваш чĕлхин орфографи словарĕн çĕнĕ кăларăмĕ çинчен // Актуальные проблемы лексикографии, терминологии и теории перевода: к 90-летию со дня рождения М.И. Скворцова (1933—2016): материалы Всерос. научно-практич. конф. (г. Чебоксары, 25 мая 2023 г.). Чебоксары: ЧГИГН, 2024. С. 72—81.

18. *Горский С.П.* Хальхи чăваш литература чĕлхин синтаксисĕ. Шупашкар: Чăваш АССР кĕн. изд-ви, 1970. 216 с.

19. *Горшков А.Е.* Вырăс чĕлхинчен тата ун урлă ытти чĕлхесенчен кĕнĕ сăмахсем // Хальхи чăваш чĕлхин лексикологийĕ / ЧНИИ. Шупашкар, 1978. С. 110—145.

20. *Горшков А.Е.* Чĕлхе законĕсем тата терминологи // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары: [б. и.], 1979. Вып. 88: Чăваш терминологийĕн ыйтăвĕсем. С. 46—70.

21. *Дегтярёв Г.А.* Неологический словарь чувашского языка. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. Т. 2: Р—Ф. 320 с.

22. *Дегтярёв Г.А.* Чувашский язык в условиях современного общества: проблемы витальности, вариативности и нормативности. Чебоксары: ЧГИГН, 2024. 48 с. (Научные доклады; вып. 38).

23. *Ерина Т.Н., Фомин Э.В.* Говорят Чебоксары (Шупашкар калаçать). Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2021. 168 с.

24. *Земская Е.А.* Современный русский язык: Словообразование. М.: Просвещение, 1973. 304 с.

25. *Корнилов Н.В.* Вопрос об аппозитивных сочетаниях в истории русской грамматической мысли: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Иваново, 2010. 21 с.

26. *Корнилов Н.В.* Критерии разграничения определяемого слова и приложения в аппозитивных сочетаниях // Русский язык в школе. 2008. № 5. С. 63—67.

27. *Кручинина И.И.* Приложение // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1990. С. 398.

28. *Павлов И.П.* Современный чувашский язык: монография: в 2 т. Т. 1: Морфемика, морфонология, словообразование. Чебоксары: ЧГИГН, 2014. 264 с.

29. *Петров Н.П.* К истории становления чувашской терминологии (1917—1929 гг.) // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары: [б. и.], 1970. Вып. 49: Филология. С. 28—46.

30. *Петров Н.П.* Развитие словообразовательных типов с аффиксом -çă (-çĕ, -ç) и пополнение лексики чувашского литературного языка в советский период // Чувашский язык и литература. Чебоксары: [б. и.], 1976. С. 3—42 (Труды / ЧНИИ; вып. 67).

31. *Резюков Н.А.* К вопросу о сложноподчиненных предложениях в чувашском языке // Учен. зап. ЧНИИ. Чебоксары, 1956. Вып. 14. С. 117—142.

32. *Скворцов М.И.* Русско-чувашский общественно-политический словарь. Изд. 2-е, перераб., доп. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1986. 168 с.

33. *Скворцов М.И.* Русско-чувашский словарь социальной лексики. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 222 с.

34. *Скворцов М.И.* Чувашско-русский словарь: в 2 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2021. Т. 1: А—Р. 671 с.

35. *Скворцов М.И., Семёнов Д.Ф.* Русско-чувашский словарь правовых знаний. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2016. 399 с.

36. Современный русский язык / под ред. П.А. Леканта. 4-е изд., стереотип. М.: Дрофа, 2007. 557 с.

37. *Студенцов О.Р.* Основные направления формирования и развития лексического состава чувашского языка в яковлевский период (1871—1917) // Чувашский гуманитарный вестник. 2021. № 16. С. 134—151.

38. *Фомин Э.В.* Чи хитре чĕлхе. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2013. 125 с.

39. *Яковлев П.Я.* Двуязычие и чувашская фонетика: пути решения теоретических и практических проблем. Чебоксары, 2021. 56 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 33).

A.P. Dolgova

CHUVASH-RUSSIAN LANGUAGE CONTACTS: THE QUESTION OF GRAMMATICAL BORROWINGS IN THE CHUVASH LANGUAGE

Abstract. The article deals with the changes in the grammatical structure of the Chuvash language occurring under the influence of the Russian language. The object of the research is mainly the facts of borrowing of word formation models, syntactic combinability and syntactic constructions.

Keywords: the Chuvash language, the Russian language, borrowing, word formation, syntax.

УДК 81'212(470.41)

Р.Ю. Беляков

ЭВОЛЮЦИЯ ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКИ В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ РЕГИОНЕ (НА МАТЕРИАЛАХ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН)

Аннотация. В статье анализируются особенности и основные этапы языковой политики в одном из многонациональных регионов России — в Республике Татарстан, определяются основные факторы, оказавшие влияние на данный процесс. Особое внимание уделяется вопросам изучения языков в региональной системе образования, имеющимся в этом процессе достижениям и проблемам.

Ключевые слова: языковая политика, Республика Татарстан, государственные языки, обязательное изучение языков в системе образования.

В развитии многонационального общества языковая политика занимает достаточно важное место. Ее значение многократно возрастает в условиях реализации национально-территориального принципа государственного строительства, федеративного устройства многонационального государства.

Создание в мае — июне 1920 г. Автономной Татарской Советской Социалистической Республики стало определенным этапом в развитии советской национальной политики и государственного строительства.

Новый Татарстан за кратчайший с точки зрения большой истории период стал одной из развитых республик СССР, как тыловой опорный регион внес заметный вклад в победу в Великой Отечественной войне, быстрыми темпами развивался в послевоенный период. Накануне кризиса и краха Советского Союза ТАССР по уровню своего экономического потенциала превосходила ряд союзных республик. Свою роль в очевидных успехах развития республики сыграла достаточно эффективная национальная политика, которая в целом позволила нивелировать потенциальные противоречия, сгладить этнокультурные различия, не допустить зримых проявлений национализма.

Одним из направлений региональной национальной политики было обеспечение формального равноправия языков. С самого момента создания ТАССР языковая политика государства имела три основных направления:

— провозглашение двух государственных языков — татарского и русского;

— обеспечение гарантий изучения национальных языков в системе образования;

— поддержание инфраструктуры распространения языков в печати, культурно-просветительских учреждениях.

При этом основной заботой руководивших республикой Татарского обкома РКП(б) и официальных органов власти на первом этапе существования республики стал статус татарского языка. Ровно через год после образования, 25 июня 1921 г., был издан декрет ЦИК и Совнаркома ТАССР «О реализации татарского языка в пределах Татреспублики» [7, с. 234—236].

Наряду с политикой коренизации партийного и государственного аппаратов, под которой понималось приоритетное выдвижение татарских нацио-

нальных кадров, выполнение указанного декрета должно было обеспечить реализацию установок Ленина о формировании национальных коммунистических кадров, обеспечении фактического равноправия нерусских народов с бывшей имперской нацией [3, с. 359] (допуская определенное ущемление прав этнических русских как своего рода «компенсации» за последствия великодержавной политики старого строя).

Фактические последствия этой политики трудно оценить однозначно. С одной стороны, в 1920—1930-е гг. были достигнуты значительные успехи в развитии системы образования нерусского населения ТАССР, особенно татар. Сформировалась, хотя и не без проблем, новая этнополитическая элита. Татарский язык в республике стал одним из официальных. Благодаря созданию системы материального стимулирования знания татарского языка его стали изучать и отдельные представители управленческого класса из числа нетатар.

С другой стороны, политика реализации и коренизации обернулась и определенными издержками. Она вызывала некоторые межэтнические (в основном между татарами и русскими) и даже внутриэтнические (между татарами и кряшенами) трения. В правящих кругах развернулась борьба между группировками так называемых «правых» и «левых» [1]. Уже первое дело Султан-Галиева (1923) показало, что национализм легко проникает в коммунистическую среду, умело мимикрирует под постулаты марксизма.

Наконец, реформирование лексического строя татарского языка под лозунгом изживания устаревших норм и слов, арабских, турецких заимствований, а затем две реформы алфавита (1928 и 1939 гг.) [2] привели к тому, что подлинная грамотность на татарском языке стала доступна далеко не всем. Нередко бывало, что те, кто владел арабской графикой или яналифом (алфавит на основе латиницы) не без труда осваивали новейший кириллический алфавит.

Все это сыграло важную роль в том, что к середине и второй половине 1930-х гг. политика реализации татарского языка была постепенно свернута. Параллельно в ходе политических репрессий было уничтожено большинство активных участников этнополитических дискуссий первых лет существования ТАССР.

Жесткую позицию руководства СССР в национальной политике традиционно связывают с Постановлением ЦК ВКП(б) «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации» от 9 августа 1944 г. [8, с. 513—520], в котором осуждались попытки «идеализации» Золотой Орды, говорилось об опасности националистических проявлений.

Поворот И.В. Сталина к великодержавной риторике, начавшийся в годы войны и особенно усилившийся в первые послевоенные годы, оказал на татарскую интеллигенцию эффект «холодного душа». Особенно озадачивала апологетика личности и правления Ивана Грозного. Работы Сталина по вопросам языкознания [11] также оказали неоднозначное влияние на государственную языковую политику. Тезис о будущей языковой среде при коммунизме явно снижал актуальность изучения нерусских языков как в перспективе «отмирающих».

В последующие годы помимо колебаний генеральной линии коммунистической партии определенное влияние на языковую ситуацию в Татарстане оказали некоторые объективные факторы. В послевоенный период, благодаря массовому притоку выходцев из других республик и областей на всесоюзные стройки (Набережные Челны, Нижнекамск, Альметьевск), произошли серьезные сдвиги в соотношении городского и сельского населения, а также в его этнической структуре. Так, за 1970-е гг. доля татарского населения упала, а русского, напротив, выросла более чем на 1,5 % [14, с. 12] Еще более серьезные изменения произошли в соотношении сельского и городского населения. Если в 1959 г. в городах жило чуть более 41 % татарстанцев, то спустя тридцать лет горожане составляли почти 73 % населения республики [4, с. 124]. Данные социально-экономические условия не могли не оказывать своего влияния и на языковую ситуацию.

В итоге к концу советского периода истории Татарстана сложилась следующая ситуация с функционированием языков:

1. В общественно-политическом плане татарский и русский языки сохраняли равный статус, будучи государственными. Однако следует признать, что в реальной жизни это равенство носило в основном формально-декларативный, можно сказать, демонстрационный характер: вывески, объявления, официальные бланки на двух языках и т. д.

2. Область применения татарского языка распространялась в основном на образование (начальное и среднее образование в национальных школах), профессиональную среду (татарская литература, национальные средства массовой информации, этнические творческие коллективы), а также на сельскую местность. При этом в городах в силу разных причин происходило постепенное ограничение сферы распространения татарского языка.

3. Во многом схожей была картина со сферой применения других языков. Относительно благополучной была ситуация с распространением языков народов Поволжья: чувашей (третья по численности этническая группа в Татарстане), марийцев, мордвы, удмуртов. У представителей этих народов сохранялась инфраструктура воспроизведения родных языков в виде национальных школ с соответствующим учебно-методическим обеспечением, этнокультурных центров, печатных изданий. Наиболее эффективно эти элементы этнической и языковой идентичности работали в местах компактного проживания соответствующего населения.

В последующие годы данный период развития языковой политики большинством авторов характеризуется весьма критически. Особенно резко оценивается тот факт, что к середине 1980-х гг. в столице Татарстана осталась только одна школа с преподаванием на татарском языке. При этом, когда говорится о русификации как о сознательной политике властей, необходимо отметить, что абсолютное большинство руководства послевоенного Татарстана составляли этнические татары. Последним не татарским по национальности первым секретарем обкома КПСС был С.Д. Игнатьев, да и тот занимал эту должность менее трех лет, с 1957 по 1960 г. [12]. Оптимизацией татарского национального образования занималось в основном Министерство просвещения, главой которого по советским негласным кадровым меркам мог быть только татарин. Считается, что пик пресловутой образовательной «русификации» пришелся на время, когда министром про-

свещения работал будущий академик РАО и Национальной академии Республики Татарстан М.И. Махмутов.

В любом случае трудно признать нормальной ситуацию, когда в реальной действительности столь далеко расходились громкие декларации о «расцвете и сближении социалистических наций» и нарастающие этнокультурные проблемы титульных наций, поскольку ограниченное положение языков, безусловно, вызывало чувство досады и скрытого недовольства.

Вполне закономерно, что в конце 1980-х гг. языковая тема стала одной из ключевых в дискуссиях о статусе и перспективах развития Татарстана. Неформальные этнополитические объединения, прежде всего, возникший в 1989 г. Всетатарский общественный центр (ВТОЦ), а затем Партия татарской национальной независимости «Иттифак», стали требовать повышения статуса татарского языка, объявления его единственным государственным, перевода на него всего делопроизводства, введения обязательности знания татарского языка для представителей ряда профессий, создания национальных вузов и пр.

Официальные власти придерживались позиции, что носителем суверенитета республики является его многонациональный народ, что было закреплено в Декларации о государственном суверенитете Татарстана 30 августа 1990 г., в первой редакции Конституции республики 6 ноября 1992 г.

Вместе с тем определенные уступки требованиям активной части общественности были сделаны. В системе образования было введено обязательное обучение обоим государственным языкам в равных объемах, причем не только в средней школе, но и в вузах. В 1997—2007 гг. в Казани существовал Татарский государственный гуманитарный институт, первым ректором которого был бывший министр образования Татарстана В.Г. Гайфуллин.

В 1997 г. делегаты Второго Всемирного конгресса татар с большим эмоциональным подъемом приняли резолюцию о восстановлении татарского алфавита на основе латинской графики. В 1999 г. Госсовет Татарстана принял соответствующий закон [6], началась практическая подготовка по его реализации. Ответом на эти решения и действия стало принятие Федерального закона от 11.12.2002 г. № 165-ФЗ «О внесении дополнения в статью 3 Закона Российской Федерации “О языках народов Российской Федерации”» [5], которым единственной возможной письменностью всех государственных языков Российской Федерации утверждалась кириллица.

Поскольку власти Татарстана продолжали настаивать на своем праве самостоятельно определять вопросы развития татарского языка как государственного на территории республики, ссылались на международные нормы, в 2004 г. были приняты постановление Конституционного суда России [9] и решение Верховного суда РФ по данному вопросу.

В итоге республика отказалась от планов очередной «алфавитной» реформы. При этом далеко не последнюю роль в этом сыграло то обстоятельство, что из 5,5 млн российских татар в Татарстане проживают только 2 млн. Возникала серьезная опасность раскола по языковому принципу, когда большая часть татар продолжала бы изучать родной язык на кириллице, и только те татары, которые проживают в Татарстане, могли бы изучать его на новой графике.

Тем не менее официально республиканский закон 1999 г. о реформе алфавита был отменен только в декабре 2012 г. Споры вокруг графики татарского языка стали заключительным аккордом в политизации проблемы, унаследованной от сложного периода 1990-х гг.

Гораздо более спокойно прошли изменения в образовании на национальных языках, связанные со знаменитыми словами В.В. Путина [10], сказанными на заседании Совета при Президенте России по межнациональным отношениям в Йошкар-Оле летом 2017 г. Его заявление о добровольности изучения государственных региональных языков было воспринято в Татарстане в целом достаточно взвешенно. В принципе общество было к этому во многом подготовлено, так как на протяжении ряда лет публично обсуждался вопрос эффективности обязательного изучения татарского языка. Действительно, несмотря на то, что этот предмет был введен в начале 1990-х гг. в качестве обязательного для всех, переписи 2002 и 2010 гг. не выявили существенных изменений в численности свободного владения татарским языком нетатарской частью населения республики.

В настоящее время в республике применяются другие, более современные методы популяризации изучения нерусских языков. В ряде городов созданы и успешно развиваются полилингвальные школы. Но главное состоит в том, что самое пристальное внимание уделяется поддержанию инфраструктуры этнокультурного развития. Государство разрабатывает специальные программы в образовании, культуре. Большие средства тратятся на поддержку национальной печати, фольклорных коллективов, народных промыслов.

Татарская речь звучит на официальных мероприятиях, включая заседания парламента и правительства, все документы обязательно дублируются на обоих государственных языках. Имеющиеся вопросы не замалчиваются, в отличие от позднесоветского периода, а свободно обсуждаются, по ним ведется поиск оптимальных решений.

Таким образом, языковая политика в Татарстане за более чем сто лет существования республики прошла через несколько этапов своего развития.

Первый из них, который можно назвать периодом романтического советского национализма, относится к периоду 1920—1930 гг. и связан с попытками последовательной реализации татарского языка как государственного.

На смену ему пришла советская великодержавность 1940 — начала 1950-х гг., когда нередко любые попытки поднять вопрос о статусе нерусских языков легко оборачивались обвинениями в национализме со всеми вытекающими для этого сурового времени последствиями.

Третий, наиболее длительный по времени (середина 1950 — конец 1980-х гг.), период характеризуется стагнацией этнокультурной инфраструктуры, включая и институты воспроизводства языков народов СССР. Применительно к Татарстану это означало преобладание формальных подходов к языковой политике.

Четвертый период (начало 1990-х гг. XX в. — начало первого десятилетия XXI в.) был связан с новыми попытками повышения статуса татар-

ского языка, которые подчас вызывали беспокойство как у федерального центра, так и у части нетатарской общественности республики.

Наконец, последний, пятый период, продолжающийся и по сей день, стал временем стабилизации региональной языковой политики. Татарстан вместе со всей многонациональной Россией ищет эффективную модель сохранения и развития языков различных народов, вне зависимости от их статуса. Решать эту проблему приходится в сложных условиях глобализации. В этом контексте становится все более очевидным, что языки нуждаются в правовой защите, постоянном совершенствовании системы их изучения. Государство и общество должны поощрять общественный интерес к сфере функционирования языков, укреплять гибкую систему поддержки языкознания, как науки.

Главным принципом при этом должно быть признание ценности всех языков народов России, уникального многоязычия нашей Родины. В Татарстане нередко повторяют, что в русском языке немало слов татарского происхождения, что многие русские фамилии имеют булгаро-татарские корни [13]. Все это лишний раз говорит о том, что различные языки могут не только сосуществовать, но и взаимно обогащать друг друга, укрепляя тем самым вековое единство наших народов.

Литература и источники

1. *Беляков Р.Ю.* Идеологическая борьба по национальному вопросу в период восстановления народного хозяйства (1921—1925) (На материалах ТАССР): дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1989. 190 с.

2. *Закиев М.З.* Тюрко-татарское письмо. История, состояние, перспективы. М.: Инсан, 2005. 247 с.

3. *Ленин В.И.* К вопросу о национальностях или об «автономизации» // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. 5-е изд. М.: Госполитиздат, 1964. Т. 45. С. 355—362.

4. *Мухаметов А.Р.* Динамика численности сельского населения в Республике Татарстан с этапа образования СССР до современного периода // Успехи современного естествознания. 2020. № 4. С. 125—129.

5. О внесении дополнения в статью 3 Закона Российской Федерации «О языках народов Российской Федерации». Федеральный закон от 11.12.2002 № 165-ФЗ [Электронный ресурс]. URL: // www.kremlin.ru/acts/bank/18919 (дата обращения: 14.02.2024).

6. О восстановлении татарского алфавита на основе латинской графики. Закон Республики Татарстан от 15 сентября 1999 г. № 2352 [Электронный ресурс]. URL: https://1997—2011.tatarstan.ru/00001296_c.html (дата обращения: 12.02.2024).

7. О реализации татарского языка в пределах Татреспублики. Декрет ЦИК и СНК ТАССР от 25 июня 1921 г. // Образование Татарской АССР: сб. документов и материалов. Казань: Татар. кн. изд-во, 1963. 504 с.

8. О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации» от 9 августа 1944 г. Постановление ЦК ВКП(б) // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Изд-во полит. лит., 1985. Т. 7. 574 с.

9. Постановление Конституционного Суда РФ от 16.11.2004 N 16-П «По делу о проверке конституционности положений пункта 2 статьи 10 Закона Республики Татарстан “О языках народов Республики Татарстан”, части второй статьи 9 Закона Республики Татарстан “О государственных языках Республики Татарстан и других языках в Республике Татарстан”, пункта 2 статьи 6 Закона Республики Татарстан “Об образовании” и пункта 6 статьи 3 Закона Российской Федерации “О языках народов Российской Федерации” в связи с жалобой гражданина С.И. Хапугина и запросами Государственного Совета Республики Татарстан и Верховного Суда Республики Татарстан» [Электронный ресурс]. URL: www.consultant.ru/document/consdocLAW50298/?yschd (дата обращения: 04.02.2024).

10. *Путин В.В.* Выступление на заседании Совета по межнациональным отношениям. Йошкар-Ола. 20 июля 2017 г. [Электронный ресурс]. URL: // www. kremlin.ru/events/president/news/55109 (дата обращения: 14.02.2024).

11. *Сталин И.В.* Марксизм и вопросы языкознания. М.: Госполитиздат, 1950. 115 с.

12. *Султанбеков Б.Ф.* Семен Игнатьев: свет и тени биографии сталинского министра. Казань: Хетер, 2012. 253 с.

13. *Халиков А.Х.* 500 русских фамилий булгаро-татарского происхождения. Казань: Тат-книгоиздат, 1992. 191 с.

14. Языки, этнос на рубеже веков: этносоциологический очерк о языковой ситуации в Республике Татарстан. Казань: Магариф, 2002. 208 с.

R.Y. Belyakov

LANGUAGE POLICY EVOLUTION IN A MULTINATIONAL REGION (THE REPUBLIC OF TATARSTAN)

Abstract. The article analyzes the peculiarities and main stages of language policy in one of the multinational regions of Russia that is the Republic of Tatarstan, it determines the main factors having influenced this process. Special attention is paid to the issues of language learning in the regional education system together achievements and problems in this process.

Keywords: language policy, the Republic of Tatarstan, state languages, compulsory language learning in the education system.

СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ. ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

Секция 3

МНОГОНАЦИОНАЛЬНАЯ ЧУВАШИЯ: ОПЫТ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

УДК 81`373.21

И.П. Семёнова

ТОПОНИМИЯ ЧУВАШСКОГО ПОВОЛЖЬЯ: ТЮРКСКИЙ И СЛАВЯНСКИЙ ПЛАСТЫ

Аннотация. В статье анализируются официальные и народные географические названия славянского и тюркского происхождения, употребляющиеся на территории современной Чувашии, а также наименования чувашских и смешанных населенных пунктов Татарстана и Башкирии, рассматриваются соответствия русских и чувашских комонимов, выявляются наиболее продуктивные топоформанты.

Ключевые слова: географическое название, ойконим, топоним, топоформант, чувашская топонимия.

Большинство названий населенных пунктов Чувашии имеют два официальных названия: русское и чувашское. Порядок употребления двуязычных наименований закреплен на уровне законодательства, в частности, Федеральным законом от 18.12.1997 № 152-ФЗ «О наименованиях географических объектов», гл. 5 Закона РФ от 25 октября 1991 г. № 1807-I «О языках народов Российской Федерации» (с изменениями и дополнениями), Законом Чувашской Республики от 5 июня 2013 г. № 25 «О порядке рассмотрения предложений о присвоении наименований географическим объектам или о переименовании географических объектов». По данным Росреестра, в Чувашской Республике количество сельских населенных пунктов составляет 1729 единиц, поселков городского типа — 7, городов — 9. По нашим подсчетам, из них 4,1 % населенных пунктов являются русскими по национальному составу (абсолютное большинство из них имеют только русское название) и 4,5 % — со смешанным чувашско-русским населением, 84 % — с преобладающим чувашским населением, в остальных 6 % населенных пунктов проживают татары (в том числе и смешанные населенные пункты), в 1,3 % — мордва (в том числе и смешанные населенные пункты).

Некоторые селения известны в Чувашии под тремя названиями, большинство — под двумя, только немногие — под одним названием. По утверждению В.Г. Егорова, «три названия — это отложения трех периодов исторической жизни народа. Одно из этих названий, в большинстве случаев теперь непонятное для нас, восходит к добулгарскому времени и в булгарское время, по-видимому, осталось без изменения. Второе название присвоено было в период Казанского ханства по имени владетеля или наместника данной области. С приходом русских и построением церкви в данном селении последнее получало новое название в зависимости от того, какому церковно-историческому событию или святому посвящалась церковь. Например, добулгарское название — *Куснар*, татарское *Байгулово*, русское — село *Богоявленское*, *Шĕнерпуç — Бичурино — Воскресенское*, *Ватнер — Решетниково*, *Йĕршер — Мартыново*, *Пăрмас — Аттиково...*» [4, с. 12]. Как правило, в топонимии Чувашского Поволжья выделяют пять основных генетическо-хронологических страт: 1) индоевропейская (индоиранская) (конец III тыс. до н. э. — середина II тыс. до н. э.); 2) иранская (середина II тыс. до н. э. — начало I тыс. до н. э.); 3) финно-угорская (начало I тыс. до н. э. — XIV в. н. э.); 4) тюркская (с VIII в. н. э.); 5) восточнославянская, или русская (с середины XV в. до наших дней)

[5, с. 21—24]. При этом многие из названий чувашских селений и урочищ носят печать глубокого архаизма и не могут быть объяснены с позиций тюркского языкознания.

Как известно, «большинство поддающихся расшифровке географических названий Чувашии имеет общетюркское или собственно чувашское происхождение» [19, с. 127]. Например, *Авăруй — Авруй* Вурнарского МО < глагол *ав* «пахать плугом, пахать плугом чищобу, росчисть» [20, т. I, с. 24] + *уй* «поле». В «Словаре чувашского языка» приводится *Авруй* — название поля, окончание которого, по-видимому, происходит от слова *уй* «поле» [1, вып. I, с. 59]. В чувашском названии произошла вставка редуцированного гласного *ă*;

Анатри Кушар — Нижние Кожары Красноармейского МО; ср. чув. *кушар* «молодежное гуляние, празднество»; тюрк. *каша* «загон, двор» < монг. [16, с. 39];

Кӳлçырма — Кюль-Сирма Красноармейского МО < чув. *кӳл(ĕ)* «озеро»; тюрк. *көл* «озеро» [25, с. 95—96] + *çырма* «река, речка; овраг» — булгарского происхождения, Г.Ф. Саттаров рассматривает соответствующее татарское название *шырмә* в качестве булгарского топокомпонента [14, с. 68—69; 20, т. II, с. 156].

Уйбусь-Сирма — река, правый приток р. Ута — *уй пуç çырма*, букв. «овраг в начале поля».

Как мы видим из данных примеров, официальные русские названия лингвистически адаптированы: «...русские варианты по отношению к чувашским вторичны, деформированы и к тому же обросли некоторыми русскими формантами» [19, с. 127]. В топообразовании наиболее продуктивны следующие суффиксы:

1) *-ово/-ево*: *Алтышево, Алтышево-Люльский, Ахматово, Кученяево, Новое Алтышево, Ялушево* Алатырского МО, а также *Таутово* (чув. *Тавăт*), *Тенеево* (чув. *Тени*), *Урмаево* (чув. *Урмай*), *Ходяково* (чув. *Хитекушкăнь*) Аликовского МО и др.;

2) *-ин(о)*: *Анютино, Злобино, Калинино* Алатырского МО, а также *Лобашкино* (чув. *Лупашка*), *Ишпарайкино* (чув. *Ишпарайккă*), *Прошкино* (чув. *Прашкушкăнь*), *Раскильдино* (чув. *Ураскилт*), *Сатлайкино* (чув. *Сатлайккă*) Аликовского МО и др.;

3) *-ка*: *Антипинка* Порецкого МО, *Баевка, Знаменка, Низовка, Чапаевка* Алатырского МО, *Сосновка* (чув. *Хыркасси*) Ибресинского и Моргаушского МО и т. д.

Менее распространены форманты:

4) *-о*: ср: *Шапкино, Смородино* (чув. *Сморотин*), *Караклово* (чув. *Кăраклав*), *Качалово* (чув. *Качалав*), *Шапкино* (чув. *Шапкин*) Аликовского МО, *Сюлово* (чув. *Çулав*) Моргаушского МО и др.;

5) *-кино*: *Изванкино, Ильянкино, Крымзарайкино* Аликовского МО и др.;

6) очень редко у современных названий встречается русский суффикс *-иха*: *Ахмасиха, Кудеиха, Шадриха*. По утверждению В.А. Никонова, данный компонент наиболее часто встречается в топонимии восточней Костромы и Иваново, северней Нижнего Новгорода; оттуда устремляется потоками на восток (пересекая Ветлугу, Вятку, Каму, за Урал) и на юго-восток. Эта ветвь затронула часть Чувашии, расположенную на Суре: входившие в Алатырский район и служившие для лесосплава пристани *Муратиха* (исключена 31.03.1977, переселена) и *Кожедеиха* (после 1958 г. не упоминается), входящие в Кудеихинский территориальный отдел Порецкого МО населенные

пункты: село *Кудеиха*, деревня *Шадриха*, ныне не существующая деревня *Скучиха* Алатырского МО (исключена 02.02.1965, переименована в Красную Горку), а также выселок *Ахмасиха* Шумерлинского МО. Еще один поток этих названий шел от Нижнего Новгорода вниз по Волге, на территории Чувашии он был представлен одним примером ныне не существующей русской деревней *Гоголиха*, ранее входившей в Курочкинский сельсовет Козловского района (исключена 08.08.1979, переселена) [10, с. 147; 12, с. 6]. Однако необходимо учитывать вид географического объекта: «Если русские названия населенных пунктов оканчиваются на *-ово/-ево* (*Аликово, Батырево, Климово*), *-ино (Алешкино, Албахтино, Аксарино, Бичурино*), *-ка* (*Александровка, Алексеевка, Апперка, Ивановка*), то русские же названия водных объектов на *-ка* (*Бреняшка, Кошелейка, Сундырка, Таябинка*)» [6, с. 22].

В Чувашии есть несколько несомненно перенесенных из Нижегородской области топонимов, таких как *Сормово*, *Березовый Майдан*. Это прямо указывает на пути заселения республики русскими [18, с. 43—44].

Населенные пункты с русскими жителями на территории Чувашского Поволжья были представлены помещичьими и монастырскими владениями, в то время как ясачные крестьяне составляли основную часть чувашских населенных пунктов. По утверждению известного историка В.Д. Димитриева, «в XVII в. лучшие участки земли южных и юго-восточных районов были захвачены русскими помещиками. Так образовались русские селения *Крестниково, Луцкое; Старая Комаровка, Малые Кошелеи, Александровка*» (ныне Комсомольского МО) [3, с. 320], где д. Крестниково 30.12.1976 г. слилась с д. Александровка, тогда же д. Старая Комаровка слилась с с. Луцкое.

Значительная часть русских ойконимов, как и вышеупомянутое с. Луцкое (от фамилии помещиков Луцковых), произошла от имен основателей и владетелей:

— деревня *Водолеево* Мариинско-Посадского МО < по имени основателя Я.С. Водолеева;

— деревня *Крылово* Порецкого МО < переименована Указом Президиума ВС РСФСР от 16.03.1963 в честь российского и советского кораблестроителя, механика и математика, академика Петербургской АН (1916), Российской АН (1917), АН СССР (1925), Героя Социалистического Труда (1943) Алексея Николаевича Крылова, родившегося здесь, в родовом имении в 1863 г., ранее — село (деревня) *Висяга* Алатырского уезда Симбирской губернии (Ведомости Верховного Совета РСФСР. 1963. № 11. 11 марта);

— поселок (деревня до 1927 г.) *Новиковка* Алатырского МО < возник при лесопилке купца А.И. Новикова в 60-е гг. XVIII в.;

— деревня *Кольцовка* (*Кульцав*) Вурнарского МО < основана в 1745—1750 гг. свияжским помещиком Кольцовым;

— деревня *Амачкино* (*Амачкина*) Мариинско-Посадского МО; историческое название — *Омачкина* < по имени помещиков Амачкиных;

— деревня *Нерядово* (*Нерятăв*, 1927) Мариинско-Посадского МО < образована в начале 40-х гг. XVII в. помещиком Ф.Н. Нерадовым;

— деревня *Коровино* Порецкого МО (с. Коровино № 1 и д. Коровино № 2, 1922—1948) < по имени помещиков Коровиных;

— село *Полибино* (раздельно с. Полибино и д. Полибино, 1917—1940, объединены в 1948 г.) < по имени помещиков Полибиных [22].

По замечанию Л.Л. Трубе, «группа топонимов “отантропонимического происхождения”, при всем богатстве русского именника, не насчитывает и двух десятков имен, с которыми она связана отношениями имяпроизводства... Единственный антропоним — Иван представлен здесь в составе более десяти ойконимов» [18, с. 41—43]. На сегодняшний день ойконимов с данным компонентом меньше, это: русская деревня *Ивановка* Порецкого МО; чувашская деревня *Ивановка* Моргаушского МО; русское село *Иваново* Цивильского МО; чувашская деревня *Иваново* (*Чӳкҫырми*) Янтиковского МО; русско-чувашская деревня *Иваньково* (*Йӑвански*) Ядринского МО; русское село *Иваньково-Ленино* Алатырского МО; а также в производной форме *Ивашка*: чувашско-татарская деревня *Ивашкино* (*Йӑвашкел*) Комсомольского МО; татарская деревня *Татарское Ивашкино* Комсомольского МО. Другие (*Александр, Алексей, Андрей, Василий, Дмитрий, Егор, Илья, Клим, Мартын, Митрофан, Михаил, Никита, Николай, Нил, Павел, Пётр, Семён и Сергей*) представлены в составе 1—3 ойконимов каждый, причем фонетическое оформление часто указывает на чувашское опосредствование (*Василькасы, Ванюшкасы, Митрофанкасы* и т. д.) [18, с. 42—43].

По утверждению В.А. Нестерова, первоначальное население городов на территории Чувашии состояло в основном из разных категорий военнослужилых людей. Некоторые из них селились слободами при городах. Так возникла в XVII в. Ямская Слобода под Алатырем — поселение ямских служителей. Потомки бывших стрельцов Ядрина в 1854 г. переселились на свое поле и основали Слободу Стрелецкую [11, с. 71]. Слободой в России до отмены крепостного права называли большое село с некрепостным населением, а также торговый или ремесленный поселок (до XVII в. поселение, освобожденное от княжеских повинностей). *Стрелецкая, ямская сл. Торговая, ремесленная сл.* Второе значение — это поселок около города, пригорода (*устар.*) [23, с. 897]. В разное время также существовали *Салтак Слободи* — Солдатская Слобода Цивильского района (исключена 26.03.1963, переселена). На карте городских улиц запечатлены улицы Коммунальная Слобода (*Коммуналлӑ Слапата урамӗ*) и 2-я Коммунальная Слобода (*2-мӗш Коммуналлӑ Слапата урамӗ*).

Возникновение населенных пунктов с русским населением на территории Чувашского Поволжья было связано также с деятельностью церквей. Свято-Троицкий православный мужской монастырь в Чебоксарах — один из первых монастырей в Чувашии. Основан в 1566 г. по указу царя Ивана IV Грозного в миссионерских целях, для проповеди православия среди языческих народов Поволжья, имел общежительный устав. В 1566—1764 гг. монастырь являлся владельцем крупной вотчины в Чебоксарском уезде, на территории которой основал 6 деревень, впоследствии вошедших в пределы Чебоксар — Набережную, Банново, Гремячево (происходит от народного термина *гремяч* «ключ, родник» [9, с. 67], *гремяч* «речка с бурным, стремительным течением, шумливый горный поток». В источниках упоминается проток/ручей Гремячий), Соляново, Якимовку, Завражную [22]. Все эти населенные пункты включены в черту г. Чебоксары. На сегодняшний день в Чебоксарах есть проезд Гремячевский — *К(ĕ)ремечке тăкăрлăкĕ* и остановка общественного транспорта Гремячево — *Кĕремечке сали* [2, с. 23], проезд Соляное — *Соляное тăкăрлăкĕ*, микрорайон Соляное — *Соляное микрорайонĕ*, улица За-

овражная — *Завражнăй урамĕ* [2, с. 23, 27], улица Якимовская — *Якимово урамĕ*, улица Якимовский Овраг — *Якимово çырми урамĕ*, улица 1-й Якимовский Овраг — *1-мĕш Якимово çырми урамĕ*, улица 2-й Якимовский Овраг — *2-мĕш Якимово çырми урамĕ*. Не вошли в данный список, но встречаются на картах также Якимовский переулок, Якимовский пруд и большой Якимовский пруд.

В XX в. вошли в черту города также русские деревни *Будайка, Кнутиха, Кошкино, Новоилларионово (Новое село), Протопопиха* (с 1938 г. Заводское), *Пятино, Свечкино* (с 1938 г. Рябиновка) и др. [21, с. 11].

Во второй половине XVI в. как деревня Алатырского Свято-Троицкого монастыря возникла д. *Монастырская, Троицкая (Подгорная)*, ее жители — русские. Однако современное ее название *Чуварлеи (Чуварлей)* (Алатырского МО) связывают с финно-угорскими языками, где морд. *шувар (чо(у)вар)* «песок» + *-лей* «овраг, река» = песчаная река [7, с. 216—219], *Чуварлей* — букв. по-мордовски «Песчаная река» [8, с. 74].

«Названия русского происхождения появились с XVIII века у части чувашских селений. Это было вызвано сплошным крещением чувашей в русскую православную веру, начатым указом от 11 сентября 1740 года. Строились церкви. Пункты их местонахождения назывались селами с присвоением им церковных имен» [11, с. 71—72].

Наибольшее распространение получило наименование сел по церкви Святой Троицы. Троица — в христианстве: триединое божество (Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой) [23, с. 1002]. По сведениям 1859 г., в одном лишь Ядринском уезде Казанской губернии [17] существовали:

3464. Шемердяново (Троицкое), с. каз. (2) при рч. Мочкоушке и руч. Кари-сирма |12|33|100|270|242| Церковь православная 1 (ныне с. *Большие Шемердяны* Ядринского МО);

3529. Троицкое (Шумшеваши), с. каз. (3) | при рч. Шумшевашке |28|18|52|145|135| Церковь православная 1. Базар по субботам (ныне с. *Шумшеваши* Аликовского МО);

3801. Троицкое (Русская Сорма), с. каз. | при рч. Сорме и оз. безымянном. |50|15|120|296|330| Церковь православная 1. Базар по вторникам (ныне с. *Русская Сорма* Аликовского МО);

3876. Троицкое (Асакасы), с. каз. (3) | при рч. Пармаре. |54|10|71|217|200| Церковь православная 1 (ныне с. *Асакасы* Аликовского МО);

3927. Троицкое (Апнерь, Абызово), с. каз. (3) | при безымянном овраге. |70|10|69|197|184| Церковь православная 1. Базар по воскресеньям (ныне с. *Абызово* Вурнарского МО — чув. *Хапăс*, до 1927 г. *Чиркӳллĕ Хапăс*).

На карте современной Чувашии мы обнаружили следующие ойконимы церковного происхождения: *Троицкое — Кивĕ Сарьел* (Вурнарский МО); *Покровское* (Мариинско-Посадский МО); *Покровское* (Шумерлинский МО); *Вознесенское — Вăтакас* (Урмарский МО); *Вознесенское* (Порецкий МО). Для сравнения, полвека тому назад Л.Л. Трубе ввиду почти полного отсутствия «церковных» названий в русской топонимии Чувашии насчитал всего три названия *Троицкое* и по два раза — *Вознесенское*, *Покровское* [18, с. 41]. С этих пор произошли некоторые изменения — в связи с переселением жителей поселки *Троицкий* Алатырского и Порецкого районов исключены из списка (05.10.2004 и 08.08.1979 соответственно).

С именем пророка Ильи связано название сел *Ильина Гора* Ядринского МО (перечислено 29 сентября 1958 г. из Спасского р-на Горьковской, ныне Нижегородской обл.), в честь этого библейского персонажа назван и действующий храм (1745—1936, с 1993 г.) и *Ильинка* Моргаушского МО (историческое название — *Ильинская Пустынь*. Основана в 1719 г. как пустынь для монахов Спасо-Юнгинского монастыря) [22].

А появление поселка *Безбожник* в связи с организацией трудовой земледельческой артели в 1925 г. в глухих лесах Присурья связывают с созданием в советской России общества атеистов Союз воинствующих безбожников (ранее — Союз безбожников; Общество друзей газеты «Безбожник») [22; 24, с. 27].

Появляются и новые названия. Так, в государственный каталог географических названий по Чувашской Республике включен *Рождественский скит* (слово «скит» в данном случае обозначает небольшой поселок монастырского типа). *Рождественский скит* является подворьем Алатырского Троицкого мужского монастыря, основан в 1999 г. в честь Рождества Христова. Ср.: *Троицкий скит* — действующий православный скит Свято-Троицкого Серафимо-Дивеевского женского монастыря.

Указывают на поселения русских ойконимы, содержащие этноним «русский», к примеру: *Русские Норваши — Нăрваш Сали* (Янтиковского МО), *Русские Алгаши — Вырăс Улхашĕ* (Шумерлинского МО), *Русские Чукалы — Вырăс Чукал* (Шемуршинского МО), Русские Атаи — *Вырăсушкăнь* (Красночетайского МО), *Русская Сорма — Вырăс Сурăм* (Аликовского МО), *Русское Богдашкино — Пухтел* (Нурлатского муниципального р-на Татарстана).

Часто встречается оппозиция «русский — чувашский», *вырăс — чăваш*. Например, *Русские Кищаки — Вырăс Киштек(ĕ)* и *Чувашские Кищаки — Киштек (Чăваш Киштекĕ)* (Буинского муниципального р-на Татарстана), *Русские Тимяши — Вырăс Тимешĕ* и *Чувашские Тимяши — Чăваш Тимеш* (Ибресинского МО), *Русская Сорма — Вырăс Сурăм* и *Чувашская Сорма — Чăваш Сурăм* (Аликовского МО).

Русская Васильевка — Ваçлавкка село Кошкинского муниципального р-на Самарской области, ее население — чуваши и русские. Основано в конце XVIII в. перед 5-й ревизией (1795). Ранее было два села: *Русская* и *Чувашская Васильевки*. Их разделял огромный овраг. Сейчас официальное название — *Русская Васильевка*, а историческое название — *Чувашская Васильевка* сохранилось в народной речи.

Названия советских времен, выступавшие в качестве политического инструмента, сейчас отсылают к истории страны. Например, пос. *Новая жизнь* Ибресинского МО; пос. *Максим Горький* Шемуршинского МО; пос. *Искра* Алатырского МО < «Искра» — первая общерусская политическая марксистская нелегальная газета, созданная В.И. Лениным в 1900 г.; пос. *Первое Мая* Алатырского МО; выселок *Коминтерн* Моргаушского МО < Коммунистический интернационал; выселок *Свобода (Ирĕклĕх)* Цивильского МО; пос. *Красная Звезда (Хĕрлĕ Çăлтăр)* Шумерлинского МО; с. *Комсомольское* одноименного МО; с. *Калинино (Нурăс)* Вурнарского МО < революционный и партийный деятель М.И. Калинин, пос. *Путь Ленина* Шумерлинского МО; д. *Красномайская* Порецкого МО; пос. *XI лет Чувашии* Ибресинского МО; д. *Красный Октябрь* Нурлатского муниципального р-на Республики Татарстан (Красный Октябрь — синоним Великой Октябрьской социалистической революции) и т. д.

Также встречаются «гибридные» онимы, в состав которых входят русские номенклатурные термины. *Çĕнĕ Акчура — Хутор Шинеры* Цивильского МО; *Çĕнĕ Выççăлккă* (Выселка, 1927) — *Новые Выселки* Красноармейского МО; *Шăхаль Выççăлкки — Шигали* Батыревского МО; *Патти разъезчĕ — Батеево* Урмарского МО, *Воропье разъезчĕ — Воробьёвка* Козловского МО; *Çĕрпӳ станцийĕ — Цивильск* одноименного МО; *Трак станцийĕ — Траки* Красноармейского МО и т. д.

Таким образом, значительная часть ойконимов Чувашского Поволжья (в административном отношении — территории Чувашской Республики) образована от славянских/русских корней, личных имен, представлена названиями церковного происхождения, ойконимами советской эпохи. Большое количество современных официальных наименований, в том числе и тюркского происхождения, оформлено русскими топоформантами *-ово/-ево*, *-ино*, *-ка*, *-иха*. Славянские/русские названия могут указывать на пути заселения республики русскими.

Литература и источники

1. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка = Чăваш сăмахĕсен кĕнеки. Казань; Чебоксары: Чувашгосиздат, 1928—1950. Вып. 1—17.

2. *Дегтярёв Г.А.* Тăван чĕлхе культури. Шупашкар: ЧПГĂИ, 2017. 180 с.

3. *Димитриев В.Д.* Чувашия в эпоху феодализма (XVI — нач. XIX вв.). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1986. 453 с.

4. *Егоров В.Г.* Современный чувашский литературный язык в сравнительно-историческом освещении / НИИ при Совете министров Чуваш. АССР. 2-е изд., испр. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1971. 204 с.

5. *Егоров Н.И.* Историко-этимологическая верификация генезиса и хронологическая стратификация топонимикона Чувашского Поволжья // Ономастика и языки Урало-Поволжья: материалы регионал. конф. Чебоксары: ЧГИГН, 2002. С. 19—24.

6. *Иванова А.С.* Типология чувашских гидронимов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2005. 24 с.

7. *Исаев Ю.Н.* Финно-угорский субстрат в топонимии южных районов Чувашской Республики // Ономастика Поволжья: материалы XVII Междунар. науч. конф. (г. Великий Новгород, 17—20 сентября 2019 г.). Великий Новгород: Печатный двор, 2019. Вып. 17. С. 216—219.

8. *Корнилов Г.Е.* Продолжение пробных статей этимологического «Словаря собственных имен Поволжья и сопредельных территорий» — III // Диалекты и топонимия Поволжья. 1976. Вып. 4. С. 64—83.

9. *Мурзаев Э.М.* Словарь местных географических терминов / Э. и В. Мурзаевы. М.: Географгиз, 1959. 303 с.

10. Населенные пункты Чувашской Республики. 1917—2019 годы: справочник об административно-территориальном делении. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2020. 575 с.

11. *Нестеров В.А.* Над картой Чувашии: историко-топонимические заметки. 2-е изд. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. 142 с.

12. *Никонов В.А.* Нечувашские элементы в топонимии ЧАССР // Диалекты и топонимия Поволжья. Чебоксары: ЧГУ, 1972. Вып. 1. С. 3—8.

13. Приволжские города и селения в Казанской губернии. Казань: Казан. губ. стат. ком., 1892. [3], IV, 204, II с., 8 л. ил., карт.: ил.

14. *Саттаров Г.Ф.* Антропотопонимия Татарской АССР: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: (10.02.02) / Казан. гос. ун-т им. В.И. Ульянова-Ленина. Казань, 1975. 90 с.

15. *Скворцов М.И.* Древние титулы в чувашской ономастике — II // Диалекты и топонимия Поволжья. Чебоксары: ЧГУ, 1973. Вып. 3. С. 70—76.

16. *Скворцов М.И.* Старочувашская общественно-политическая лексика: дис. ... канд. филол. наук. М., 1971. 393 с.

17. Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. Вып. 14: Казанская губерния: ... по сведениям 1859 года / обраб. А. Артемьевым. СПб.: Изд. Центр стат. ком. МВД, 1866. LXXIX, 237 с.

18. *Трубе Л.Л.* О русской топонимии Чувашской АССР // Диалекты и топонимия Поволжья. 1973. Вып. 2. С. 40—45.

19. *Федотов М.Р.* Заметки о финно-угорских элементах в некоторых географических названиях Чувашии // Советское финно-угроведение. 1970. № 2. С. 127—135.

20. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. I, II.

21. Чебоксары. Исторический очерк: коллективная монография / Чуваш. гос. ин-т гуманит. наук; науч. ред.: И.И. Бойко [и др.]. 2-е изд., перераб. и доп. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2019. 639 с.

22. Чувашская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: http://enc.cap.ru/ (дата обращения: 15.05.2024).

23. *Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / Российская акад. наук, Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова. М.: Азбуковник, 2011. 1175 с.

24. *Шишкин В.М.* Алатырский край в XX веке: топонимический словарь. Чебоксары: Ин-т туризма и сервиса, 2002. 120 с.

25. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы «К», «Қ» / Л.С. Левитская, А.В. Дыбо, В.И. Рассадин; РАН, Ин-т языкознания. М.: Языки русской культуры, 1997. 368 с.

I.P. Semenova

TOPONYMY OF THE CHUVASH VOLGA REGION: TURKIC AND SLAVIC LAYERS

Abstract. The article analyzes official and folk geographical names of the Slavic and Turkic origin used on the territory of modern Chuvashia as well as the names of Chuvash and mixed settlements of Tatarstan and Bashkiria, it considers the equivalents of Russian and Chuvash comonyms, it reveals the most productive topoformants.

Keywords: geographical name, oikonym, toponym, topoformant, Chuvash toponymy.

УДК 398.2(=512.111)

Н.Г. Ефремова-Ильина

О НЕКОТОРЫХ СЛАВЯНСКИХ СЮЖЕТАХ В ЧУВАШСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ

Аннотация. В статье рассмотрены некоторые славянские сюжеты, их преломление и дополнение новыми элементами и деталями в чувашских народных сказках. Интерес представляют сцена змееборства и такие мифологические образы, как «река» и «мост», широко встречающиеся и в русской, и в чувашской сказочной прозе.

Ключевые слова: восточнославянская сказка, чувашская сказочная проза, заимствование сюжетов, архаичные образы и мотивы.

Народная сказка — явление исключительно многообразное. В ней сочетаются национальное и интернациональное, древнее и новое, коллективное и личное, традиционное и импровизационное творческие начала [11, с. 3]. Также сказка, по мнению ученых, является самым «международным» видом устно-поэтического творчества [7, с. 187].

Чтобы дать некоторое представление о распространении сказок и отдельных сюжетов, В. Пропп приводит пример, останавливаясь на сказке о шуте, который всех обманывает (он совершает целый ряд проделок, богатеет, его завистливые недруги повторяют за ним, но в итоге находят гибель). По утверждению фольклориста, эту сказку знают русские, многие народы Европы, Прибалтики, Приволжья, Кавказа. Она засвидетельствована также в Афганистане, Индии, в странах Африки, Перу, Бразилии, на острове Гренландия и др. [8, с. 8]. У чувашей эта сказка встречается под названием «Чее тарçă» («Хитрый работник»*) [14, с. 31—36]. Поэтому трудно, порою даже невозможно однозначно отнести тот или иной сюжет к сказочной прозе какого-либо народа. Тем не менее при написании работы по настоящей теме нам нужно понять, какие именно сюжеты считаются славянскими. В этом деле существенную помощь может оказать «Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка» [11], который отображает сюжетный состав сказок восточных славян, опубликованных в XVIII—XX вв.

Из данного указателя видно, что довольно большое количество сюжетов чувашских сказок в нем отсутствует. Например, нет таких фольклорных произведений, как «Пукане» («Кукла»), «Чăхăпа услам çу» («Курица и сливочное масло»), «Упа юмаххи» («Сказка о Медведе») [13, с. 37—38, 204—220, 248], «Хура ĕне» («Черная корова»), «Юратман хĕрпе пиччĕшĕ» («Нелюбимая дочь и ее брат»), «Вупăр карчăк» («Старуха Вубыр») [12, с. 36—38, 97—98] и др. Но в то же время многие сюжеты из вышеназванного указателя встречаются в сказочной прозе чувашей. Для нас интересны некоторые славянские сюжеты, в частности, их преломление, дополнение новыми элементами в чувашском фольклоре. Такое сравнительное изучение различных национальных версий того или иного сказочного сюжета, как пишет В.М. Жирмунский, «позволяет наиболее наглядным образом установить своеобразие каждой из них и то специфическое национальное содержание быта, социальных отношений и народной идеологии, которое наполняет и видоизменяет в опреде-

* Здесь и далее перевод наш.

ленном направлении традиционную сюжетную схему и делает сказку культурным достоянием именно этого народа» [1, с. 339].

Итак, как же видоизменяются и наполняются славянские сюжеты в чувашской сказочной прозе? Для примера можно взять одну из самых известных русских сказок о животных «Лиса и Волк», где входят в контаминацию три однотемных сюжета: «Лиса крадет рыбу с саней», «Волк у проруби» и «Битый небитого везет». Данная сказка традиционно заканчивается тем, что вымазанная тестом Лиса едет на спине Волка и ехидно приговаривает: «Битый небитого везет». В чувашской версии последний сюжет встречается не так часто, обычно Лиса крадет рыбу у старика с воза, а потом Волк находит свой конец у проруби, или же Лиса обманом ведет глупого зверя к берлоге Медведя, лесной хозяин его убивает, затем Лиса избавляется от медвежат и самого Медведя.

Среди ряда чувашских сказок о Лисе и Волке заметно отличается текст «Тилĕ тус» («Подруженька Лиса») [13, с. 28—29]. В кратком переложении он имеет такой сюжет: у старухи и старика за огородами была мякинница; неподалеку в овраге в норе жили Лиса и Журавль, и птица, чтобы прокормить свою подругу, таскала пшеницу с мякинницы; старик узнает об этом и выслеживает воришку; но по совету Лисы они притворяются мертвыми; старик отбрасывает «мертвого» журавля и, пока внезапно «ожившая» птица убегает, спасается и Лиса; далее входят в контаминацию сюжеты № 1 и № 2 из упомянутого указателя. Так, сохраняя в целом общую канву известного славянского сюжета, сказка получила некоторое нововведение — здесь есть оригинальный зачин, который ни разу не встречается в русской сказочной прозе. То, как Лиса раз за разом обманывает двух разных стариков, также отсутствует в славянских сказках.

В этой тематической группе чувашских сказок есть весьма примечательный мотив, отсутствующий в русском фольклоре: старик со старухой просят пойманную Лису сплясать перед смертью. А та, выпросив для этого башмаки, чулки, *хушпу* (женский головной убор, украшенный монетами и бисером), *сăрка* (нагрудное украшение из серебряных монет), скрывается через окно («Тилĕ халапĕ» / «Сказка о Лисе») [13, с. 30—32]. В другом варианте указанного сюжета момент пляски представлен особенно красочно, здесь в деталях предстает национальная женская одежда [13, с. 36]. Казалось бы, малозаметный мотив, но именно такие элементы делают сказку чувашской. В той же степени особенности трудового и бытового уклада, отразившиеся в народных сказках, придают им национальный колорит.

Чуваши славятся трудолюбием, поэтому тема труда, в частности, тесной связи этноса с сельскохозяйственным трудом, занимает видное место в национальном фольклоре, что неизменно отразилось и в народных сказках. Их герои сеют, жнут, работают на овине, молотят зерно, чинят соломенную крышу, полощут в р. Суре белье, ездят в лес за дровами за Волгу, варят пиво и т. д. Можно привести конкретный пример: вышеуказанный сюжет о шуте, который всех обводит вокруг пальца. В славянских вариантах данная сказка традиционно начинается с рассказа о том, что в деревне жил шут (или Фомка-шут): «В одной деревне жил шут. Какой-то поп вздумал ехать к нему, говорит попадье: “Ехать было к шуту, не сшутит ли каку шутку! Собрался и поехал”» [4, с. 186]. В другом тексте говорится, что жил-был поп с попадьей и что он, отправляясь на поиски работника, встречает мужика, любившего шутить [4, с. 191]. В чувашском варианте «Чее тарçă» («Хитрый

работник») сказитель начинает свое слово также о хозяине и нанятом им работнике. Но дальше показан сюжет, который отсутствует в русской сказке. В чувашской версии наравне с работником пашет и сам хозяин: *Ĕлĕк пĕр çын пурăнат тет, вăл тарçă тытат тет. Тарçин пĕр лаши пулнă. Кусем иккĕш пĕрле сухана каяççĕ* (Раньше жил, говорят, один человек, он нанял работника. У работника была одна лошадь. Они вдвоем вместе идут на пахоту) [14, с. 31]. Продолжая тему труда, в качестве примера можно привести текст «Хуçа çинчен» («Про хозяина»), где главный герой даже перед неминуемой смертью, когда *Усал (Шайтан)* объявляет о своем намерении его съесть, не просит дать ему вкусно угоститься или поразвлечься-повеселиться, а просит дать поработать: *Чим-ха, виличчен пăртак ĕçлесе хăварам* (Подожди-ка, дай перед смертью немножко поработаю) [12, с. 180]. Иван берет молоток, пуд гвоздей и выходит чинить забор. В Научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук не нашлось ни одной сказки о бездельнике Емеле (зато очень распространен сюжет о трудолюбивом Мальчике-с-пальчик, который активно помогает своим родителям, облегчая их жизнь в старости). Вероятно, в народном сознании никак не укладывается: как лежа на печи можно разбогатеть? Таким образом, как метко подчеркивала Э.В. Померанцева, «черты национального своеобразия, часто трудно уловимые, наличествуют и в каждом отдельном варианте сказки, даже и в тех случаях, когда он является обработкой так называемого бродячего сюжета» [7, с. 188].

Сказки зачастую пронизаны глубочайшим символизмом, а также являются неиссякаемым источником знаний и сведений о всевозможных событиях древности. В большинстве сказок нет случайных образов и персонажей, названий, имен и слов. Главный смысл сказки может таиться где-то в ее глубине — под слоем более простых смысловых наслоений. Все уровни сказки могут представлять собой окошко в неизвестный мир устройства мироздания и основ жизни [10].

К примеру, река (овраг) в русских и чувашских сказках — это не просто водоем, а нечто большее, осколок старины, где запечатлено мифологическое понимание картины мира наших предков. В одном из славянских мифов говорится о том, что после того как Сварог и Черный Змей поделили землю, межа легла в середине мира. «Сама по себе родилась эта речка смрадная, и назвалась та речка Смородиной. <...> Отделяет она живых от мертвых, и даже бессмертные боги боятся переходить ту речку, а уж у смертного и вовсе ни переехать ее, ни переплыть никакой не будет возможности. Лишь волшебный Калинов мост через речку ту перекинут, по нему умершие люди в мир подземный будут шествовать» [2]. В русских волшебных сказках, как известно, бой со Змеем происходит именно на Калиновом мосту (сюжет с таким названием в указателе стоит под номером: 300 A = AA 300*B=K 303).

Во многих чувашских сказках, таких, как «Иван Иванчпа тусĕсем» («Иван Иваныч и его друзья»), «Ылтăн çурт» («Золотой дом»), «Утмăл ывăл» («Шестьдесять сыновей»), «Вархонь Çĕленсемпе çапăçни» («О сражении Вархоня со Змеями») [5, с. 198—202, 214—220, 220—228, 236—238] и др., бой со Змеем тоже происходит на мосту через реку. В наших народных сказках с вышеназванным сюжетом есть весьма примечательная деталь: если в славянских сказках Змей энергичен и решителен в своих действиях, поединок происходит трижды, каждый момент сражения передается подробно, то в чувашских сказках создается ощущение, что победа герою дается без особых усилий.

Нередко сражение происходит единожды и акцент на детальном изображении эпизода поединка вовсе не делается — нет описания ни напряженных моментов битвы, ни борющихся, сказитель намеренно ускоряет ход событий, не придавая значения конфликту. К примеру, в одной сказке рассказчик все три боя героя с врагом обрисовал одним предложением: *Иван ҫавăн пек виҫĕ Ҫĕлене пĕтернĕ те виҫĕ хĕре илсе кайнă* (Иван таким образом уничтожил троих Змеев и взял с собой трех девушек) [5, с. 252]. Можно привести другой пример: *Вархонь хĕҫĕпе сулнă та — вун икĕ пуҫлă Ҫĕлен авкаланса ӳкнĕ. Кĕҫ Вархонь ăна та вакланă, вара шывпа юхтарса янă* (Вархонь махнул мечом — и двенадцатиглавый Змей, извиваясь, рухнул. Вскоре Вархонь и этого изрубил, затем сплавил по воде) [5, с. 238]. Наш батыр сражается не только мечом, как в славянских сказках, но и железным столбом или доской от моста с размаху отрубает головы чудища [5, с. 222] («Утмăл ывăл» / «Шестьдесять сыновей»).

В чувашских сказках встречается сюжет, где богатырь быстро управляется даже с пятидесятиглавым Змеем («Вĕри Ҫĕленпе паттăр Ваҫилли» / «Огненный Змей и Васили-батыр») [6, с. 170]. Порой битва остается за кадром, вместо описания напряженной сцены сказитель довольствуется короткой фразой о том, что с места боя доносился шум, а утром находят, что на поляне рекой течет кровь [5, с. 64]. Все вышесказанное позволяет утверждать о существующих параллелях между сценой сражения в чувашских богатырских сказках и сценой сражения в *саламаликах* (речь старшего дружки на свадьбе), где описание боя со Змеем тоже краткое.

Трудно однозначно ответить, с чем связано это упорное нежелание чувашского сказителя акцентировать свое внимание на сцене кровопролитного боя? Исследователи культуры и быта не раз отмечали такие черты характера чувашей, как миролюбивость, стремление жить в гармонии с окружающим миром. Вот что подметил в свое время И.Я. Яковлев: «В характере чувашей есть много симпатичного. Например, у них замечается какая-то особенная, Бог весть откуда дошедшая до них деликатность во взаимоотношениях. Чуваши избегают сказать кому-либо грубость, что-либо обидное, унижающее, оскорбительное» [15, с. 65]. Так, в чувашских сказках совершенно безобидно уживаются Бог со злым духом *Усал* (чертом). В «Виҫĕ ывăл» («Трое сыновей») они даже меняются ролями [12, с. 58—59]. В другом тексте *Шайтан* просит Ивана построить церковь с колоколом, где венчают младшую дочь *Шайтана* с Иваном [12, с. 187], встречаются примеры, где черти живут даже на небе [12, с. 204].

Возвращаясь к перенятым сюжетам, символическим деталям в тех или иных сюжетах, нужно помнить, что «ни придумать, ни заимствовать сказку, которая бы противоречила народному сознанию, ни один народ не может. Значит, если произошло заимствование, то это было воспринято народом как “свое”. А различия в трактовке универсальных сюжетов у разных народов — это как раз и есть корректировка сюжета в соответствии с “родным” сознанием» [3]. Это действительно так, в качестве примера здесь можно привести Кощея Бессмертного из славянских сказок. Исследователи его образ интерпретируют поразному. Есть мнение, что Кощей — это одно из проявлений Чернобога, властвующего над Навью, Тьмой и Пекельным царством. Также он олицетворяет зимние холода, а девицы, которых он крадет, — животворящую силу Природы и весну. Иван-царевич является символом солнечного света и весеннего грома. Победив Кощея, он победит холод, тьму и смерть [10]. В чувашской

мифологии нет персонажа, похожего на Кощея, наверное, поэтому этот образ не нашел места в наших народных сказках. Единственно встречается в тексте «Йăванпа Çурçан» («Йыван и Сюрзян») [12, с. 221—226], где чувствуется, что сказитель и сам не понимает, что это за персонаж. Рисует его как получеловека, перемещающегося скачками в пять саженей, крадущего девушку Йывана. В целом чувашский рассказчик, сохраняя сюжетную канву русской сказки, корректирует его в соответствии со своим миропониманием, жизненным опытом. Так, у чувашей не было больших замков, дворцов — Сюрзян прячет выкраденную девушку в срубе; его смерть, как у Кощея, находится в яйце, яйцо — в утке. Но далее рассказчик снова вносит изменения: утка находится внутри свиньи с золотой щетиной, свинья же — внутри дуплистой липы, а липа эта стоит посреди молочного озера. Щетинистая свинья, выходящая из молочного озера, не раз встречается в чувашских сказках, эти образы есть и в мифологии народа, они как раз близки и понятны чувашу.

Вышеуказанные образы «реки» и «моста» также не чужды миропониманию народа. Изначально в чувашской мифологии, как и в мифологиях многих народов, «река» (водоем, овраг) считалась разделяющей границей между миром живых и миром мертвых. Как сообщают источники XVIII в., «родовые поминки проходили не на самом кладбище, а в ближайших к ним оврагах и речках, где устраивали временные мосты (*кĕпер*) для обращения с духами предков и недавно усопших родственников» [9, с. 59].

В сказочной прозе чувашей, кроме деревянного, медного или железного мостов в качестве переправы между двумя мирами, фигурируют домотканый холст, женская головная повязка *сурпан*, платок, полотенце и др. В сказке «Аслă Йăван» («Старший Йыван») [12, с. 188—189] девушка стелет через воду платок, чтобы представитель потустороннего мира *Усал* (черт) смог перебраться к ней, то есть в земной мир. В другом тексте уйти от старухи-упыря главной героине удается при помощи холста: *Пир чĕркине пĕр вĕçне тытса шыв урлă сĕтсе ярать те пиртен кĕпер туса шыв урлă каçса каять* (Взяв за один конец мотушки холста, расстелила ее через воду, сделав мост, перешла через воду) [12, с. 49]. В «Теклемес Серменди» царская дочь таким же чудесным образом преодолевает путь через море, но она отправляется, наоборот, из мира живых в потусторонний мир: *Пĕр шыв хĕрне çитсен хĕр лашасене чарать те, кăсинчен сурпан туртса кăларса шыв çине сарать те сурпан тăрăх утса каçать* (Доехав до берега одного водоема, царевна останавливает лошадей, вынимает из кармана *сурбан*, стелет на воду и переходит по этому *сурбану*) [6, с. 382]. В другом примере герою надо перейти широкую реку, а моста нет, тогда он завязывает платок, подаренный девушкой, на гриву лошади и благополучно добирается на другой берег широкой реки [6, с. 226].

Очевидно: мотив перехода через водоем при помощи холста (платка) довольно часто встречается в наших сказках и, судя по всему, относится к древнейшему пласту национальной духовной культуры чувашей. Думается, образ «холста» как средства переправы из одного мира в другой намного древнее, глубже, чем образ деревянного моста, так часто встречающегося в сказках с сюжетом «Бой на Калиновом мосту». Но он был заимствован и получил довольно широкое распространение в чувашской сказочной прозе, потому что, как уже отметили, был изначально понятен и близок миропониманию, мироощущению народа.

Таким образом, сравнительное изучение некоторых славянских и чувашских сюжетов показывает: несмотря на свою богатую сказочную прозу, в чувашских народных сказках встречаются и заимствованные сюжеты. Исходя из своего мировоззрения, духовного опыта, чувашский сказитель видоизменяет традиционную сюжетную канву, наполняет фольклорное произведение новыми элементами.

Литература и источники

1. *Жирмунский В.М.* К вопросу о международных сказочных сюжетах // Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука; Ленингр. отд-ние, 1979. 497 с.

2. Как Сварог с Чернобогом делили мир [Электронный ресурс]. URL: https://lektsii.org> 2-17035.html (дата обращения: 22.03.2024).

3. *Кравцов Н.* Государство и право в русских сказках. Фрагменты [Электронный ресурс]. URL: https://proza.ru/2021/09/13/681 (дата обращения: 24.04.2024).

4. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. / подг. текстов и примеч. В.Я. Проппа. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1957. Т. III. 573 с.

5. Паттăр юмахĕсем=Богатырские сказки [Текст] / подг. текстов, сост., филол. пер., коммент., указатели, словник Н.Г. Ильиной; науч. ред. Г.А. Николаев; Чуваш. гос. ин-т гуманит. наук. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2019. Кн. 1. 384 с. (Чувашское народное творчество; т. 1).

6. Паттăр юмахĕсем=Богатырские сказки [Текст] / подг. текстов, сост., филол. пер., коммент., указатели, словник Н.Г. Ильиной; науч. ред. Г.А. Николаев; Чуваш. гос. ин-т гуманит. наук. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2020. Кн. 2. 424 с. (Чувашское народное творчество; т. 1).

7. *Померанцева Э.* Писатели и сказочники. М.: Сов. писатель, 1988. 360 с.

8. *Пропп В.* Русская сказка (Собрание трудов В.Я. Проппа) / науч. ред., коммент. Ю.С. Рассказова. М.: Лабиринт, 2000. 416 с.

9. *Родионов В.Г.* К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса *çу* // Чувашский гуманитарный вестник. 2008. № 3. С. 59.

10. Скрытый смысл в русских народных сказках [Электронный ресурс]. URL: https:// 4brain.ru/блог/скрытый-смысл-русских-народных-сказок (дата обращения: 15.04.2024).

11. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков; АН СССР, Отд-ние литературы и языка, Науч. совет по фольклору, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Л.: Наука; Ленингр. отд-ние, 1979. 437 с.

12. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Нараста юмахĕсем = Чувашское народное творчество. Волшебные сказки / пухса хатĕрл., ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ Н.Г. Ильина; ЧПГĂИ. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2012. 400 с.

13. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Янавар юмахĕсем = Чувашское народное творчество. Сказки о животных / пухса хатĕрл., ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ Н.Г. Ильина; ЧПГĂИ. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2011. 349 с.

14. Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Юмахсем = Чувашское устное народное творчество. Сказки / пухса хатĕрл. Е.С. Сидорова. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 1976. 2 т. 408 с.

15. *Яковлев И.Я.* Моя жизнь: воспоминания / вступ. статья Л.П. Куракова, археогр. предисл. Г.Н. Плечова; примеч., имен. указ. Н Г. Краснова. М.: Республика, 1997. 696 с.

N.G. Efremova-Ilina

SOME SLAVIC PLOTS IN CHUVASH FOLK TALES

Abstract. Some Slavic plots, their interpretation and addition of new elements and details in Chuvash folk tales have been considered. The snake-fighting scene and such mythological images as «river» and «bridge» that are widely found in both Russian and Chuvash fairy tale prose are of special interest.

Keywords: East Slavic fairy tale, Chuvash fairy tale prose, borrowing of plots, archaic images and motifs.

УДК 398.8

О.Н. Михайлова

О РУССКИХ И ЧУВАШСКИХ СИМВОЛАХ ЗДОРОВЬЯ И ДОЛГОЛЕТИЯ (НА МАТЕРИАЛЕ СВАДЕБНОГО ФОЛЬКЛОРА)

Аннотация. В статье рассматривается символика здоровья, жизненной силы, долголетия в чувашской и русской свадебной поэзии. Основное внимание уделено традиционным символам — образам дуба, яблока, меда. Отмечены приметы здоровья в портретных описаниях невесты, подчеркивающие физическое совершенство и полноценность (румяность щек, лучистость глаз, красивые волосы, статность).

Ключевые слова: символы здоровья, образ дуба, образ меда, образ яблока, свадебные песни, свадебная обрядность.

Сывлăх — пуянлăх (Здоровье — богатство).

Чувашская пословица

Здоровье дороже богатства.

Русская пословица

Народная поэзия имеет свою устойчивую систему символов. Их изучение дает возможность глубже понимать содержание, раскрыть чувства и переживания лирического героя в тех или иных жизненных обстоятельствах. Образы-символы придают народной песне большую выразительность, зачастую играют описательно-изобразительную роль, помогая воссоздать картину действительности.

В данной статье рассмотрим символику свадебных песен. Содержание символов в них тесно связано с мечтой о счастье и благополучии, со стремлением к созданию гармоничной, здоровой семьи, способной к воспроизводству, продолжению рода, сохранению опыта предков. Основным условием, залогом активной, полноценной, долголетней жизни является здоровье, физическое и нравственное совершенство. Это подтверждено и исследованием А. Маслоу, согласно которому в иерархии потребностей на второй ступени (после базовых, физиологических потребностей — в пище, сне, одежде, жилье и т. д.) находится потребность в безопасности, и одна из ее составляющих — здоровье [6, с. 63—65].

Здоровье — бесценное достояние. И в русской, и в чувашской свадебных традициях ярко отражена эта тема, часто реализуемая через образы-символы. В публикациях хорошо представлена символика плодородия в свадебном фольклоре [2; 7; 17], однако символы здоровья и долголетия пока мало изучены. Целью данной статьи является рассмотрение традиционных образов-символов здоровья на материале свадебных песен русского и чувашского народов.

Одним их самых символичных деревьев в культурах многих народов является дуб. Его внешняя красота и жизнестойкость снискали ему уважение. Это дерево-долгожитель: некоторые его виды могут жить более тысячи лет. Мощные корни позволяют ему перенести самые суровые условия внешней среды. Величественные ветви, толстый ствол, густая крона ассоциируются с надежностью, стабильностью, неуязвимостью, непоколебимостью. Его древесина очень ценна благодаря своей прочности, она не гниет в воде. Дуб

использовали в строительстве жилищ, из него изготовляли срубы для колодцев, мебель, бочки, сооружали суда и т. д. — все, что должно было обеспечивать долговечность и безопасность. Благодаря своим качествам дуб издревле являлся символом жизненной силы, здоровья, долголетия.

На Руси данное дерево почиталось как божество. Не только дуб, но и целые дубовые рощи считались священными, служили объектом и местом жертвоприношений. Предки верили, что пламя дубовой древесины очищает душу. По древнеславянским верованиям, это дерево находится под покровительством громовержца Перуна, и беда подстерегает того, кто решится срубить его. Он олицетворял мужское начало, и при рождении мальчика было принято сажать дуб. Такое же отношение к дубу было у чувашей. «Старики около священного *Юмана* устраивали полевое моление *Учук*, обращались к нему как к божеству и хозяину всех деревьев с просьбой помиловать. При заболевании здесь молились со свечами. Священное дерево, которое огораживали, было неприкосновенным: его не разрешалось ломать, рубить ветки, рвать листья. В священных рощах запрещалось неприличное поведение» [20, с. 429]. С дубом связаны и мифологические представления о Мировом древе.

В русском свадебном фольклоре мотив дуба часто встречается в приговорах сватов, в котором береза является воплощением невесты, а дуб — жениха: «Березонька наша из саду, из зелена, а дубок на высокой горе, на хорошей красоте» [19]. В чувашских причитаниях невесты дуб также связан с мужским началом, это хозяин и хранитель, олицетворение полноты жизни, главенства, твердости, надежности, уверенности в будущем.

Çăка хăма çумĕнче	С липовой доской рядом
Юман хăма пулнă тăк,	Дубовая доска была бы,
Тата лайăх пулĕччĕ.	Еще лучше было бы.
Тăван анне çумĕнче	С родной матерью рядом
Тăван атте пулнă тăк,	Родной отец был бы,
Тата лайăх пулатчĕ [10, л. 59].	Еще лучше было бы.

В данном тексте прием параллелизма помогает представить внутреннее состояние невесты, лишенной крепкой опоры в жизни — отца. Дуб в плачах невесты ассоциируется с любимым мужчиной, чаще всего это не реальный, а воображаемый образ, воплощение лучших качеств, идеал, с которым в жизни не суждено было встретиться:

Сĕм вăрманти юманне	Дуб в темном лесу
Касаймарăм сулляса.*	Не смогла срубить, выбирая.
Çичĕ ютăн ачине	За чужанина-парня
Каяймарăм сулляса [10, л. 60].	Не смогла выйти, выбирая.

Образ дуба многозначен. Посредством данного образа в свадебных песнях передается исключительность обрядовых атрибутов и персонажей. Определение «дубовый» активно используется как идеализирующий эпитет в описании интерьера свадьбы: молодые стоят «середь полу дубового», сидят «за столиком дубовым», «на лавочке дубовой», «стульях дубовых»; таковы и образы дубовой столешенки, дверей дубовых, столба дубового, ленивок (полок) дубовых, конюшен дубовых [19]. В чувашских свадебных песнях встречаем: *юман урата* (дубовые брусья), *юман хăма* (дубовые половицы), *юман*

* Читать: *суйласа* «выбирая».

вёлле (дубовые ульи), *юман хулли* (дубовый ствол), *юман кашта* (дубовые перекладины), *юман хапха* (дубовые ворота), *юман турта* (дубовые оглобли) и т. д. Данные определения подчеркивают долговечность и надежность предметов материального мира, в то же время дуб символически передает связь с культом предков, идею бесконечности жизни.

«Дуб в поэзии — не просто дерево, а дерево волшебное, благодатное», — справедливо отмечает Ю.Н. Исаев [3, с. 114]. Недаром он почитался народом как дерево плодородия. У Николая Гальковского есть упоминание об интересном свадебном обряде, бытовавшем до начала прошлого века: «В поместье Хреновое Бобровского уезда Воронежской губернии до сих пор сохранился обычай, живо напоминающий языческую старину. Молодые после венчания, непосредственно выйдя из церкви, едут к дубу, стоящему недалеко от села, и три раза объезжают вокруг него. Этот дуб очень древний. Он уже усох, но не потерял уважения» [1, с. 65]. (О проведении чувашами подобного обряда во время свадьбы нам неизвестно.)

Особой семантикой наделен в свадебной поэзии образ яблока. Он многогранен: во многих текстах свадебных песен олицетворяет молодость, радость, жизненную силу, здоровье и плодородие. С яблоком сравнивается жених:

Яблочко к яблоньке катится,
Жених ко невесте припадывает,
Жених у невесты выспрашивает:
— Ах, жинушка Зинушка, кто тебе мил?
Ах, жинушка Зинушка, кто тебе мил?
— А мил мне милешенек Феденька,
А мил мне милешенек маменька,
Еще мне милешенек батюшко [18, с. 17].

Встречаются примеры «фитоморфного уподобления невесты» в причитаниях:

Не дали груше вырасти,
Не дали яблоне выцвести,
Не дали яблочку вызрети [4, с. 79].

Данный символ в величальных песнях соотносится с образами и мужа, и жены:

Во саду было, во садику,
Во зеленом виноградику,
Здесь катились два яблочка,
Два яблочка, два садовые,
Садовые, медовые.
Врозь по берегу катались,
Словно сахар рассыпалися:
Что и первое яблочко — Иван Петрович,
А второе что и яблочко — Авдотья Ивановна
[5, с. 154—155].

В чувашских песнях, аналогично русским, с яблоком сравниваются и жених, и невеста:

Пирĕн тантăш — пан улми;
Яшсем татса каясран
Парса ярас терĕмĕр.

Наша подруга — яблочко,
Чтобы парни не сорвали,
Выдать замуж решили мы [16, л. 233].

Жениха прославляют в песне едущие за невестой женщины из свиты жениха:

Пирĕн Павăл — пан улми,	Наш Павел — яблоко,
Кайăк çисе каясран	Чтобы птицы не расклевали,
Авлантарас терĕмĕр.	Женить надумали [15, л. 131].

В песнях, исполняемых во время свадьбы, у чувашей очень часто встречаются образы яблока, яблони, яблоневого сада. В большинстве случаев они характеризуют невесту, ее дальнейшую судьбу (суженый, разлука с родным домом, чужая семья).

В силу своих природных свойств (цвет, вкус, форма) яблоко имеет несколько символических значений. «Как символ любви и брачного союза используется в мотиве дарения милому яблока. Яблоко обязательно на свадьбе (невеста угощает яблоком свекра)» [19]. О способности яблока удивительным образом преобразить человека сказано в следующем тексте:

Эпĕр килнĕ çул çинче	На дороге, где мы ехали,
Саркаланать улмуççи.	Яблоня ветвится.
Торат айĕн тухнă чух	Когда под ветвями проходил,
Татрăм, çирĕм пĕр улма,	Сорвал, съел яблочко,
Саркаланма вĕрентĕм.	Важничанью научился [12, л. 74].

В другом варианте отмечается, что на пути свадебного поезда росла кривая яблоня, испробовав ее плоды, поезжане научились кривляньям. В этих текстах посредством образов яблока и яблони рассказывается об усвоении чувашами плясовых движений — различного рода ходов, дробей, вращений, подскоков и притопов. Такие действия, как важничанье и кривлянье, имеют позитивную коннотацию: определенные моменты свадебного действа обязывают его участников вести себя свободно, естественно, без напряжения исполнять соответствующую им роль.

Образ меда традиционно в славянской мифологии выступает символом здоровья и долголетия, радости, достатка. «Еще в Древней Руси был обычай дарить бочонок меда брачующимся — отсюда и пошло название “медовый месяц”. Молодожены должны были в течение месяца съесть весь мед, чтобы обеспечить себе здоровье и долголетие» [21]. Как известно, его в древности называли пищей богов и эликсиром жизни.

Мед отразился в песне, в которой величают крестного отца во время обручения и в день приезда жениха в дом за невестой:

По столу, столику дубовому,
По столу, столику дубовому,
По блюду, блюду серебряному
Плавает чарочка в сладком меду,
В сладком меду со мадерою.
Кто за эту чарочку примется?
Кто за налитую возьмется?
Взялся-принялся один молодец,
Ясный наш месяц Сергей-удалец,
Сергей-удалец свет Михайлович!
Сам изопьет и жене подает... [18, с. 45].

Про этот же напиток поется в песне женщин из свиты жениха:

Аслӑ вӑрман хӗрринче	На краю большого леса
Ахӑрса ака тӑваҫҫӗ,	С громким криком пашут,
Кӗҫӗн вӑрман хӗрринче	На опушке маленького леса
Шӑхӑрса сӳре тӑваҫҫӗ.	Со свистом боронят.
Килтӗмӗр кӗтӗмӗр ҫак киле —	Нагрянули мы в этот дом —
Ахӑрса хӑла пылӗ ӗҫеҫҫӗ.	Громко смеясь, янтарный мед пьют [9, л. 195—196].

Свадьба знаменует вступление в семейную жизнь — новый этап на жизненном пути. «Сладкий мед», «янтарный мед» — напитки из меда, без которых не обходилась ни одна традиционная свадьба. Вместе с тем это и символ любви и мудрости. «Пить мед» для брачующихся означает познавать новые аспекты жизни, открывать неизвестное, обретать опыт.

Наличие в доме меда говорило о семейном достатке, благополучии наших предков. Сам мед и напитки, изготовляемые из него, считались ценными продуктами для укрепления здоровья. Его значимость очевидна в следующей песне:

Кӗркуннехи пиҫен тӑррисем	Осеннего осота верхушки,
Чӑн мамӑксем пулса вӗҫмӗҫ-ши?	Настоящими пушинками став, не полетят ли?
Ҫуркуннехи ҫӳҫе кӑчкисем	Весенней ивушки почки,
Хурт ҫурисем пулса вӗҫмӗҫ-ши?	Пчелиным роем став, не полетят ли?
Эй, хӑтаҫӑм, тӑхлачҫӑм,	Эй, сват мой, сватья моя,
Эпир ӗҫсе ҫини вырӑнне	Нами выпитое-съеденное,
Хӑла пылӗсем пулса юлмӗҫ-ши?	В янтарный мед превратившись, не останется ли? [9, л. 195].

В ней участники свадьбы из свиты жениха выражают свое глубокое уважение к сватам, признательность за гостеприимство. В песне через образ янтарного меда передается отношение к новым родственникам.

Понятие «здоровье» включает в себя не только физическую крепость и силу. Внешнее проявление здоровья — это красота. В свадебных песнях, особенно величальных, отразились народные представления о подлинном благолепии, в них часто внешнее очарование является признаком внутреннего великолепия. У невесты предметом восхваления становятся румяность лица, сияние глаз, прекрасные волосы и т. д. Вот одна из песен из репертуара подружек невесты:

Ай-хай тантӑш Анна пур,	Ай-хай, подруга Анна есть,
«Лайӑх, лайӑх», — теҫҫӗ ӑна:	«Хороша, хороша», — говорят про нее:
Ял варринче ӳснӗ вӑл,	Посреди деревни росла она,
Ҫавӑнпа лайӑх пулнӑ вӑл.	Оттого хорошей стала она.
«Хӗрлӗ, хӗрлӗ», — теҫҫӗ ӑна:	«Румяна, румяна», — говорят про нее:
Хӗвел ҫинче ӳснӗ вӑл,	На солнышке росла она,
Ҫавӑнпа хӗрлӗ пулнӑ вӑл.	Оттого румяной стала она [8, л. 78].

В другом тексте подружки сравнивают невесту с золотой монетой:

Мише ҫинче ай кӗрен чечек	На меже ай розовый цветок,
Кӗрен шулкӑвӑй тутӑр пек.	Словно розовый шелковый платок.
Ай тантӑшҫӑм Хӗветле	Ай подруга моя Хветле,
Пӑртманекри ылтӑн пек,	Словно золотая монета из портмоне,
Ҫап-ҫут ҫутатса тӑнӑ пек.	Будто ярко-ярко светится [14].

Золото символизирует солнце — источник жизни, света, богатства. Блеск глаз, лучистость взгляда тоже являются признаком красоты и жизненной силы девушки:

Ай-хай кинҫĕм хамăрăн,	Ай-хай, наша невестка,
Йăлтăр-йăлтăр куҫĕ пур...	Сияющие глаза есть... [11, л. 731].

У чувашей в описании парня и девушки особо подчеркивается цвет и форма волос. Вьющиеся волосы или коса девицы, кудри молодца являются олицетворением здоровья и красоты. В подтверждение тому приведем строки из песни парней из свиты жениха:

Атте: «Хĕр пăх, — тесе ячĕ, —	Отец отправил, сказав: «Девицу присмотри, —
Саррине, вăрăммине,	Русую, стройную,
Ик ҫӳҫ хĕрри кăтрине».	С кудрявыми локонами на висках» [12, л. 76].

Здесь ярко отражен идеал женской красоты в понимании наших предков: русая, стройная, с белым лицом, румяными щеками, с кудряшками волос и т. п.

Наиболее полное описание облика русской девушки содержится в величальной песне жениху и невесте:

Есть невеста хорошая;
У нее же, у девицы,
У нее, у красавицы,
У нее лицо белое
Примени к снегу белому.
У нее щечки алые
Поалей маку алого,
Маку алого, кудрявого!
У нее же, у девицы,
У нее, у красавицы,
У нее косы желтые
Пожелтя шелку желтого.
У нее брови черные,
Как у черного соболя,
У черна, у сибирского.
У нее очи ясные,
Как у белой лебедушки.
У нее же, у девицы,
У нее, у красавицы,
Что походка павиная,
Речь-говор голубиная! [5, с. 133—134].

В данном тексте красный (алый) цвет как свойство крови и огня олицетворяет горячую и здоровую молодость. Лицо, походка, речь лирической героини изображены с помощью традиционных для русского фольклора сравнений с маком, белым снегом, соболем, лебедушкой, павой (самка павлина), голубем и т. д., которые позволяют создать зримый образ невесты, лучше подчеркнуть присущие юности свежесть, чистоту, целомудрие, верность, нежность. Эти качества в девушке имеют особую значимость, так как их наличие свидетельствует о ее здоровье и способности дарить любовь и заботу близким.

Таким образом, свадебный фольклор и русских, и чувашей богат образами, символизирующими здоровье и долголетие. Видное место среди них занимают дуб, мед и яблоко. Кроме того, в песнях отразились представления предков об истинной красоте как внешнем проявлении здоровья (белизна кожи, румяность щек, выразительность глаз, очарование волос, стройность стана и т. д.). Изучение символики здоровья и долголетия на материале рус-

ских и чувашских свадебных песен позволило выявить общее и особенное в мировосприятии носителей разных культур.

Литература и источники

1. *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Репринт. изд. М.: Индрик, 2000. Т. 1—2. 376 с.

2. *Зуева Т.В., Кирдан Б.П.* Русский фольклор. М.: Флинта: Наука, 1998. 400 с.

3. *Исаев Ю.Н.* Фитонимический концептуарий как словарь нового типа (на материале чувашского и русского языков). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2013. 191 с.

4. *Корепова К.Е.* Русская свадьба в Нижегородском Поволжье. Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2019. 667 с.

5. *Круглов Ю.Г.* Русские свадебные песни: учеб. пособие для пед. ин-тов. М.: Высшая школа, 1978. 215 с.

6. *Маслоу А.* Мотивация и личность. 3-е изд. СПб.: Питер, 2006. 352 с.

7. *Михайлова О.Н.* Символ плодородия в свадебных песнях средненизовых чувашей // IV Всероссийский конгресс фольклористов: сб. науч. трудов: в 3 т. / сост.: В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова; отв. ред. А.Б. Ипполитова. М.: ГРДНТ им. В.Д. Поленова. 2020. Т. 3. Комплексные исследования традиционной культуры. С. 326—332.

8. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 6. Фольклор. Этнография. Чувашские песни. 652 л.

9. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 7. Фольклор. Этнография. Топонимика. 1080 л.

10. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 14. Песни. 421 л.

11. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 28. Песни. Пословицы. Загадки. Сказки. Частушки. 903 л.

12. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 79. Сказки. 510 л.

13. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 95. Сказки. Песни. Пословицы. Загадки. 332 л.

14. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 631. Песни.

15. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 52. Чувашское устное народное творчество. 253 л.

16. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 962. Чувашские народные песни, записанные слушателями Канашского педтехникума. 234 л.

17. *Пухова Т.Ф.* Тематика и поэтика свадебных песен Верхнемамонского района Воронежской области // Свадебные песни Верхнемамонского района / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Т.Ф. Пухова и Г.Я. Сысоева. Воронеж: Воронеж. гос. ун-т, Воронеж. гос. акад. искусств, 1999. С. 32—48.

18. Усольская свадьба. Сборник фольклорных текстов по традиционному свадебному обряду Усольского района конца XIX — XX в. / сост.: С.В. Хоробрых, Е.Н. Лапаева, Н.В. Падерина. Усолье: Усольск. историко-архитектур. музей-заповедник «Усолье Строгановское», 2022. 138 с.

19. *Хуснуллина К.С.* Культурно-семиотические аспекты свадебной терминологии Прикамья [Электронный ресурс]. URL: https://vkr.pspu.ru/uploads/1068/Husnullina_vkr.pdf (дата обращения: 24.05.2024).

20. Чувашская мифология: этнографический справочник. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 591 с.

21. Что будет, если подарить мед. Дарение меда как символ здоровья и богатства [Электронный ресурс]. URL: https://telegra.ph/CHto-budet-esli-podarit-med-Darenie-meda-kak-simvol-zdorovya-i-bogatstva-02-16 (дата обращения: 20.06.2024).

O.N. Mikhailova

ABOUT RUSSIAN AND CHUVASH SYMBOLS OF HEALTH AND LONGEVITY (ON THE MATERIAL OF WEDDING FOLKLORE)

Abstract. The article deals with the symbolism of health, vitality and longevity in the Chuvash and Russian wedding poetry. The main attention is paid to traditional symbols the images of oak, apple, honey. The signs of health in the portrait descriptions of the bride emphasizing physical perfection and fullness (ruddy cheeks, radiant eyes, beautiful hair, stateliness) have been noted.

Keywords: health symbols, the image of oak, the image of honey, the image of apple, wedding songs, wedding ritual.

УДК 7.046

В.А. Ендеров

ДУХИ БОЛЕЗНЕЙ В ЧУВАШСКОЙ И РУССКОЙ МИФОЛОГИИ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Аннотация. В мифологическом сознании как у чувашей, так и у русских особое место занимают представления о духах и демонах болезней. Согласно мифологии указанных народов, любая болезнь есть кара «божья» и других небесных сил за те или иные проступки либо нарушение запретов, непочтение и оскорбление божественных существ. В статье сделана попытка выявления как общих, так и национальных особенностей мифопатонимов у чувашей и русских, вкратце анализированы мифологические тексты, связанные с некоторыми духами и демонами, в частности с *Вĕре çĕлен* (Огненный змей), *Эсрел* (дух смерти), *Мур* (мор), *Сăямак* (лихорадка) и др.

Ключевые слова: духи-демоны болезней, мифопатоним, чувашская и русская мифология, мор, *Мур*, трясовица, *Сăямак*.

Вопросы сравнительного изучения общего и особенного у духов болезней чувашской и русской мифологии до сегодняшнего дня чувашеведами-гуманитариями специально не разрабатывались. Цель настоящей статьи — выявление как общих, так и национальных особенностей мифопатонимов* у чувашей и русских. В качестве анализируемого материала взяты духи и демоны болезней, имеющие широкий ареал распространения и архаичный характер. Хронологические рамки исследования охватывают конец XIX — начало XX в.

В небольшой по объему работе невозможно охватить весь комплекс народных названий болезней, а в их лице духов и демонов, от действия которых якобы страдают и стар, и млад, и домашний скот. Хотя два народа относятся к разным языковым семьям и их мифопатонимика разнится, нахождение на протяжении нескольких столетий в тесной языковой, конфессиональной и этнокультурной связи способствовало заимствованию друг у друга не только элементов материально-хозяйственной сферы, но и проникновению тех или иных мифологических сюжетов, элементов календарно-обрядовых и семейно-бытовых комплексов в их духовную культуру. А последнее, как думается, повлияло и на традиционные верования.

Бесспорно одно: и чуваши, и русские издревле считались земледельческими народами со своими специфическими мифологическими представлениями и календарно-обрядовой поэзией, анализ которых подтверждает взаимопроникновение и взаимовлияние элементов духовной культуры одного народа на религиозно-обрядовую систему другого. Фольклорист и этнолог Л.Н. Виноградова подчеркивает: «Для славянской традиционной культуры в целом наиболее архаическим и стержневым признается (почти во всех этно-

* Термин для обозначения имен духов-демонов болезней использован В.В. Ивановой в кандидатской диссертации «Теонимы в чувашском и марийском языках: опыт сопоставительного анализа» и отдельной главе монографии «Теонимы малых народов Поволжья (на примере чувашского и марийского народов)». Указанную лексему она выводит из трех составных слов древнегреческого языка — «*mifos* “повествование, предание, миф, сказка”; *pathos* “болезнь, страдание” — составная часть сложных слов, означающая “относящийся к патологическому состоянию, к болезни”; *onyma* “имя” — конкретное название болезни, мифологизированное человеком; персонифицированное явление, наказывающее людей болезнями за грехи» [9, с. 22; 10, с. 171].

графических зонах) аграрно-магический комплекс» (разбивка автора) [6, с. 211]. В данном ключе и прачувашские мифологические представления пронизаны в основном аграрными культами, так как земледелие, по утверждению Н.В. Никольского, «является исконным занятием чуваш», и «эту древность чувашского земледелия прочно устанавливает чувашская мифология» [21, с. 169]. Еще в 60-е гг. прошлого столетия советский этнограф и историк С.А. Токарев отмечал, что «у чувашей наиболее важные религиозные праздники и обряды были связаны с земледелием» [26, с. 389].

Отметим, что в чувашской и русской мифологии обнаруживается много параллелей и схожестей как в фольклорных сюжетах, образах, функциях и действиях того или иного демононима, так и в календарно-обрядовой культуре вообще. Необходимо признать и то, что большинство из так называемых демонов, злых отприродных сил и враждебных духов, по народным верованиям не считались прямыми источниками болезней, а лишь косвенно либо в исключительных случаях являлись причиной возникновения человеческих недугов. Например, чувашские *Арҫури, Вĕре ҫĕлен, Шуйттан, Вутăш, Вупăр, Эсрел* и др., своими проделками и поступками напоминающие лешего-лесовика, Огненного змея, дьявола/черта, водяного, упыря/упиря, Коровью смерть из русской демонологии, иногда могли вызвать разные болезни. И только благодаря вмешательству «знающих людей» — знахарей, ворожеев, других наделяемых сверхъестественными способностями лиц — и своевременному жертвоприношению в их честь больные люди и домашние животные могли вылечиться, а хворь и недуги могли не приставать к ним, обойдя стороной.

Корреспондент Н.В. Никольского Спиридон Яковлев из Козьмодемьянского уезда Казанской губернии в начале XX в. писал: «По представлению чувашина хворают долго, затяжной болезнью те, которые одержимы злым духом, — *ăна вĕре-ҫĕлен ернĕ*, — говорят чуваши про такого человека. Такой человек никогда не вылечивается — умирает. Мое наблюдение над одержимыми болезнью *“Вĕре ҫĕлен”* таково — человек будто без всякой причины начинает чахнуть и чахнуть, доходит до того, что умирает» [20, л. 694—695]. Свои действия Огненный змей обычно совершает ночью, до пения первых петухов. Это, видимо, связано с поверьем, будто злые духи всегда действуют ночью. Особую же активность может проявить злой дух-демон по отношению к человеку, навредив последнему в хозяйстве и умертвив домашнее животное и скот [8, с. 41]. Подобный змей у русских, как рассказывают мифы, также летает по свету. Располагается он в полночь на крыше дома, где находится покойник, и является плачущим — либо мужу умершей, либо жене умершего. Обращаясь к оплакиваемому, начинает говорить шепотом, но не велит никому сказывать. С собой змей приносит лакомства и деньги, которые поутру обращаются или в камни, или в черепки. А всякая баба, к которой повадится подобный змей, непременно начинает худеть и чахнуть, а иная изводится до того, что помирает либо кончает самоубийством [14, с. 134; 17, с. 23].

Главная функция чувашского духа и ангела смерти *Эсрел* и персонифицированного образа Смерти у русских — связь с разными болезнями: *Эсрел* является не только виновником апоплексии, но, еще хуже, он — распространитель продолжительных и затяжных заболеваний, групповых и даже семейных болезней. В таких случаях, например, в д. Маслово Чебоксарского

уезда Казанской губернии проводился обряд жертвоприношения гуся *хор чӳк* [13, с. 112]. По поверьям русских, с представлениями о смерти и болезни связаны многочисленные злые духи, прежде всего вредоносные мертвецы, причиняющие смерть, — навы, упыри и т. п. В русском фольклоре распространен мотив заключения Смерти хитрецом в сосуд, мешок и т. п. (у чувашей, например, — в яму, гроб, стеклянную тару, табакерку): пока Смерть не освободилась, люди не умирали. Смерть, согласно русской мифологии, представлялась в виде костлявой и безобразной старухи с косой, а в календарных обрядах она — персонаж ряжения и чучело, уничтожаемое во время карнавальных похорон. И в чувашской мифологии *Эсрел* в человеческом облике умерщвляет людей либо косой, либо молотком, либо шилом и др. [16, с. 670; 23, с. 438; 29, с. 267—274; 31, с. 90—91; 33, с. 426—427].

Совпадение в сюжетах и ряд параллелей наблюдаем и в образах других духов-демонов: в русской мифологии оспу величают Оспицей, Матушкой, представляют женщиной безобразного вида, с ядом на языке — кого она облизнет языком, тот заболевает; у нее есть ребенок. Когда в чувашской семье ребенок заболевает оспой (*чечек*), и у него остаются «изъяны» на руках и на лице, то родители духу оспы *Чечек амӑшӗ* (матери *Чечек*) непременно приносили в жертву утку, а при ее отсутствии — гуся, сопровождая обрядовой кашей и молением. При «собачьей старости» у детей (чувашское название *ниш*) и русские, и чуваши практикуют «перепеканье» ребенка: по поверьям русских, если ребенок болен указанной болезнью, то его сажают вместе с кутенком в натопленную печь, куда влезает бабка и веником хлещет раз по ребенку, раз по кутенку, до трех раз; при этом она просит духа оспы забрать у нее старость, взамен дать дитя здоровье. Чуваши также больного сажают на кухонную лопату, доносят до печного отверстия и «пронимают», протягивая через хлеб, который приготовили специально для этой цели [17, с. 54—55; 21, с. 315, 329; 27, с. 101].

В народе существовали разнообразные магико-обрядовые действа. Так, происхождение зубной боли *шӑл сурни* чуваши объясняли тем, что у больного зубы «едят черви». В подобных случаях читали заговор от зубной боли *шӑл (шӑл суран, никӗт) чӗлхи*, где упоминались несуществующие, но мифологизированные 77 морских островов, 77 видов чертополоха, 77 видов чернозема, незатухающий огонь посередине океана, мифоантропонимы «старик» и «старуха» с золотыми зубами и серебряными волосами, одиноко растущий татарник и другие мертвые объекты, на которые якобы отсылается зубная боль, что выражает имитацию перевода человеческой боли на указанные образы и предметы [30, с. 208—212]. Магию по сходству нередко применяли при зубной боли и русские: «Найдя на улице кость с зубами, кладут ее в доме на сухом месте и читают заговор: “Кость ты моя, кость зубная, избави меня от зубной ломовой болезни, а я тебя избавлю от мокроты”» [27, с. 129].

Очень близки по содержанию и образам мифы у чувашей и русских, связанные с такими болезнями, как сглаз *куҫ ӳкни*, чирей *ҫӑпан*, ячмень *урпа*, укус змеи *ҫӗлен сӑхни*, получение ран *суранланни*, испуг *хӑрани*, паралич *шалкӑм ҫапни* и др. Вышеперечисленные недуги старались вылечить магическими действиями, символизирующими физическое изгнание либо уничтожение духов болезней, наговорами от сглаза, чирьев, ячменя, укуса змей,

против раны, а также заклинаниями против страха, паралича и т. д. [17, с. 48—49, 54—55; 27, с. 126—132; 30, с. 25—303].

Согласно религиозно-мифологическим воззрениям чувашей и русских, болезнь человека и домашнего скота в народном сознании представлялись «живыми существами, способными проникнуть в человека и переходить от одного к другому». Их насылают особые демоны, духи или другая нечистая сила — бесы, колдуны, люди с дурным глазом. Так, по чувашским поверьям, существовали божества либо духи-хозяева болезней, во власти которых оказывалась судьба человека, например, болеют дети и взрослые, домашние животные и птицы. Поэтому болезнь воспринималась как результат враждебных действий со стороны внешних демонических сил и представителей верхнего, среднего и нижнего миров за те или иные проступки, в том числе за оскорбление высших небесных божеств и нарушение их запретов, невыполнение их просьб-требований и т. д.

Источники подтверждают: болезни — это такие же обыкновенные люди, занимающиеся хлебопашеством. «Если житель деревни согрешит, Бог посылает болезнь. Чтобы нападение не было кровопийственным, под подушку кладут хлеб и соль, говорят: “Ставлю еду и питье; ешьте, пейте и уходите, не делайте зла”» [21, с. 104]. По воззрениям же русских, духи-демоны болезней выступают в разных обликах: женщины в белом, красном или черном одеянии; красивой девушки с длинными волосами; уродливой бабы с костлявыми длинными руками, оскаленными зубами и огненными глазами. Иногда они могут иметь вид животных: собаки, кошки, ночной птицы, мухи или бабочки. Часто тот или иной недуг представляется в виде не одного, а множества демонов (двенадцати, сорока или девяноста девяти), они ходят по двое, по трое или всемером [7, с. 664; 12, с. 430; 33, с. 399—403].

Распространяющего повальную смерть либо эпидемию чувашского злого духа *Мур* исследователи выводят из русского «мор», а обладающие подобными же свойствами персонажи, но встречающиеся и под другими лексическими и фонетическими вариантами, например, *Тетен*, *Халер*, *Халир*, выступают в разных ипостасях. Мужчина либо женщина, захотевшие стать мором, в полночь оголяются и, повалявшись на полу, превращаются в красную собаку — *Мур*. Бывает мор людей, скотины и отдельных видов животных, которые считаются одушевленными предметами: прибывает якобы на повозке, запряженной несколькими лошадьми (стадиально поздний образ господина), ночует у богатого, где его накормят, и он не причиняет зла его дому; вездесущий, ему приписывается способность увеличиваться (шагает через большую реку) либо уменьшаться (пролезает в щель); может обернуться в человека (преимущественно женского пола) либо в животное, в частности, в ночное время превращается в собаку, кошку, свинью, корову, а в дневное — в обычную женщину. Причем собака бывает красной, черной или белой масти; коровий мор изображается в виде девы, одетой в суконный кафтан, шапку с посохом. Согласно мифам, моры ходят группой, подчиняются главарю, поручающему каждому члену — где кого морить; своих жертв записывают заранее; по ночам в образе животных совершают злодеяния против людей; разносят вещества, приводящие к смерти людей; направляются в поле на пастбище и заражают стадо болезнью [4, с. 33, 34; 28, с. 363; 30, с. 257—259; 33, с. 226—227, 403].

Подобные мотивы повсеместно распространены и в русской мифологии: в разных этнографических зонах эпизоотическая болезнь олицетворяется в образах *Мора*, *По́шести*, *Пошáвы*, *Коровьей смерти*, *Лошадиной смерти*, *Черной немочи*, *Холеры* и т. д. Так, в Вологодской, Костромской и Вятской губерниях она появляется в виде старухи в белом саване, вся чахлая и замореная; на Печоре — в облике полиморфного существа устрашающего вида, характерным элементом которого является наличие сабель; показывается отвратительной женщиной; в образе худой, слабой, черной, страшной старухи с растрепанными волосами, у которой кафтан изорванный, глаза как уголья горят, сама начинена пузырьками с ядом; в виде женщины или старухи с безобразным лицом, вооруженной косой, граблями, шилом и др.; приобретает вид коровы, свиньи, черной кошки, собаки и прочих домашних животных; является и в виде скелета тех животных, к разряду которых они относятся. Промежуточными формами скотской холеры можно считать следующие: баба с коровьими ногами, «голова коровья, копыта на ногах конские, руки есть, а вся обвешана саблями. Человек не человек, скотина не скотина, а так, смешана». В образе нескольких сестер могут быть разные болезни, например, чума и холера. Их действия направлены против людей: рассыпают в колодцы, реки и источники какие-то ядовитые семена, отчего люди заражаются; бродят по селам и наводят мор на скот; кого поцелуют, тому не миновать беды [12, с. 430—431; 14, с. 34—35; 23, с. 249—250; 24, с. 222—226; 32, с. 43].

Как в чувашской, так и в русской мифологии профилактические действия и способы избавления от духа болезней мора очень близки, почти совпадают основные сюжеты тех или иных обрядово-магических действ: моления, непосредственно обращенные к высшим богам; добывание «живого огня» путем трения веревок либо деревяшек и его использование в профилактических целях; перегон либо окуривание через костры всего деревенского стада; «опахивание» населенного пункта жителями деревни в целях предотвращения и ограничения распространения чумы, тифа, холеры, мора и других болезней эпизоотического характера; прохождение через земляные ворота; обходы селений и проведение разнообразных отгонных ритуалов и общесельских жертвоприношений в честь божеств и духов; приготовление обрядовых блюд, предназначенных для духов болезней и т. д.

Так, обряд «опахивания» у чувашей и русских во многом схож. Как сообщают информанты, если в деревне «появится моровая язва-чума или что-нибудь в этом роде, то необходимо обойти деревню кругом плугом деревянным, запряженным женщинами. Участницы должны быть в это время с распущенными волосами и без *“сарă”**. Если деревня так окружена чертой, то беды не будет в деревне». При этом строго соблюдалось, чтобы в обрядовой процессии принимали участие либо только молодые женщины или незамужние девушки, либо молодой парень — единственный сын в семье, который держал рукоятки сохи; количество участников варьировалось от 12 до 41 человека. Сельские жители также могли принять участие. В их задачу входило создание шума и гама с помощью кочерги, палок, печной заслонки, чтобы

* *Сарă* — женский наряд в виде подвязки треугольной формы, который, по народным воззрениям, обладает обережно-магическими функциями.

отпугнуть мора. Русские крестьяне поступали следующим образом: ночью на окраине села собирались вдовы и совсем молодые девушки, впрягались в соху и пропахивали борозду вокруг всего села. Участницы обряда били в печные заслонки и ведра и вообще старались произвести как можно больше шума, чтобы испугать и заставить болезнь покинуть село [12, с. 433; 15, с. 289; 18, л. 560; 19, л. 472].

По мифологическим представлениям чувашей и русских, через опаханную межу злой дух *Мур/Мор* не мог «вернуться» в селение, чем и предотвращалась эпизоотия. Да и сам обряд полностью был пронизан мифологической составляющей: магический круг вокруг населенного пункта, железный сошник плуга, девушки с распущенными волосами, использование заговорно-заклинательных формул и магические действа на всем пути «опахивания» — все это воспринималось не только как религиозно-мистический обряд, ограждающий и защищающий поселение и живущих в нем население от всякой заразной болезни, но как апотропейная и продуцирующая магия.

Существует множество мифов, сказаний и быличек о лихорадках. Чуваши их называли *Саямак, Сиямак, Сиясак, Сăямак, сив чир, сивчир, сиввĕ чир, тытан амак, Сыямак, Сиямах, сив тытни, сивĕ тытни, сив-чир, сивви, сивви тытни, шăнтакан чир, семек, сивĕ чир, тум хаярĕ, тум-хаяр, Сив, Сăя, Сивамак, тăм-хаяр, вĕри тум-хаяр, сивĕ тум-хаяр* [1, с. 104, 125, 128, 129, 131; 3, с. 12; 13, с. 112; 15, с. 93, 259—260, 587—588; 21, с. 313; 29, с. 414—417; 30, с. 271—275; 33, с. 258], а среди русских крестьян болезнь была распространена под именами: *Двенадцать лихорадок, Марья Иродовна, Трясовица старшая, Кумаха, Сестрицы-трясовицы, Трясицы, Иродовые дочери, Лихоманка Ивановна, Лихорадки, Трясавицы, Добруха, Кумоха, Сестрица, Тетка, Гостьюшка, Гостейка, Лихоманки, Дщери царя Ирода, 12 сестер дьявольских трясовиц, 12 окаянных трясовиц** [7, с. 649; 11, с. 3—9; 23, с. 284; 25, с. 219; 27, с. 100].

По чувашским поверьям, в большинстве случаев *Саямак* имеет женское обличье; иногда появляется в виде мужчины, который пристает к женщинам, или невысокого ребенка с длинными волосами; превращается в разные предметы: куколь, шелуху зерен, соринку, золу и др. Она есть мать всех болезней: у нее бывают или седые кудрявые, или рыжие, или зеленые волосы; рождается одной из трех, редко — 12 близнецов-сестер, среди которых будущая *Саямак* в обязательном порядке должна быть слепой (или, если в образе парня, то толстым); превращается в своеобразного двойника человека; имеет душу [22, с. 155; 33, с. 258, 404]. Русские же считали духов-лихорадок дочерями царя Ирода, проклятыми Богом за смерть Иоанна Крестителя и заживо провалившимися под землю. С тех пор они и служат дьяволу, который посылает их на землю мучить людей. Эта легенда, по мнению Е.Е. Левкиевской, «больше известная как сказание о двенадцати трясавицах, проникла в народную культуру из книжной апокрифической традиции, куда она в свою очередь попала из восточных сказаний» [12, с. 432]. Подобное утверждение находим и в трудах С.А. Токарева [27, с. 101].

Не отличаются друг от друга и сами мифологические сюжеты о происхождении лихорадок: у обоих народов какой-то проезжающий либо проходя-

* Отметим, что в русской мифологии под *трясавицей* и *лихоманкой* подразумевают лихорадку.

щий около моста, либо сидящий под мостом персонаж случайно узнает или подслушивает их разговор о том, каким же образом те захотят попасть в человеческий организм. У чувашей, например, *Сăямак* во время еды пахтанья *уйран* превращается в пылинку мякины и попадает в организм крестьянина. В русской демонологии указанный сюжет впоследствии заменяется книжно-апокрифическим мотивом о дочерях царя Ирода, согласно которому 12 дев-иродиад (в заговорах их количество разное: 7, 10, 40, 77) были прокляты и наделены бессмертием; в их обязанность вменены вечное шатание по миру и распространение всяких недугов. По славянским поверьям же, в том числе и русским, духи-лихорадки проникают в человеческий организм через еду и напитки, которые принимают вид «разных гадов» лишь в утробе человека, или оборачиваются мухой, соринкой и попадают в пищу; былички заканчиваются тем, что лихорадку обманным путем прячут в лепешку либо закрывают в какой-нибудь кожаный мешок *такмак*, либо пугают физической расправой; таким образом спасаются от распространения болезней [5, с. 295; 12, с. 432—433; 17, с. 52—54, 86—87; 21, с. 314; 23, с. 284; 29, с. 414—417].

Таким образом, краткий анализ духов болезней чувашского и русского народов показывает:

1. По мифологическим представлениям чувашей и русских, любая болезнь есть кара «божья» и других небесных сил за те или иные проступки либо нарушение запретов, непочтение и оскорбление божественных существ. Разные душевные болезни и состояния олицетворялись в образе враждебных и злых духов и демонов, которые якобы по воле высших небесных сил проникали в человеческий организм и вызывали определенные недуги: сглаз, горячку, худосочие, падучую болезнь, грыжу, корь, коросту, эпилепсию, желтуху, кровотечение, зубную боль, бородавку, икоту, чирьи и др. Представлялись они как антропоморфные (чаще всего в женском обличье), полузооморфные (бабы с коровьими ногами, человека с хвостом и копытами, клювом), зооморфные существа (в виде червей, собаки, коровы, птиц, змеи, жаб и др.), так и отдельные предметы (соринка, пар, туман, воздух, волос) или существа невидимые (в образе неопределенных фигур).

2. Согласно текстам, в чувашской и русской мифологии при характеристике того или иного мифопатонима присутствуют общие и национальные элементы. Например, в названии чувашского духа *Мур*, как мы полагаем, термин заимствован от русского «мор» в значении повальной болезни людей и скота. Здесь переплетены не только славянская мифопатонимика («мор», «холера», «чума», «ящур»), но и древнечувашские обряды защиты и профилактики повальных болезней (добывание нового огня, опахивание селений, прохождение через земляные ворота, окуривание населения и живности, совершение магических действ, в том числе молений, жертвоприношений, заговоров и заклинаний) и др. В образах *трясовиц/лихорадок*, как показывают русские источники, отображены не только олицетворенные и персонифицированные представления симптомов болезни, хотя данный персонаж в мифологии «слабо выражен и поэтому не отражен в быличках, обрядах и поверьях». Но славянские народы, в том числе и русские, широко использовали книжно-апокрифические мотивы о 12 дочерях Ирода, распространенные в основном у восточных народов в качестве легенд-сказаний о 12 трясовицах.

Вполне допускается, что некоторые сюжеты могли быть позаимствованы русскими у предков чувашей в ходе ранних межэтнических контактов и этнокультурного взаимодействия в сфере мифологии и демонологии. Но это только предположение, требующее дополнительного изучения.

Литература и источники

1. *Ашмарин Н.И.* Чăваш сăмахĕсен кĕнеки = Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1936. Вып. XI. 343 с.

2. *Ашмарин Н.И.* Чăваш сăмахĕсен кĕнеки = Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1937. Вып. XIII. 320 с.

3. *Ашмарин Н.И.* Чăваш сăмахĕсен кĕнеки = Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1937. Вып. XIV. 336 с.

4. *Ашмарин Н.И.* Чăваш сăмахĕсен кĕнеки = Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1941. Вып. XVI. 376 с.

5. *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 432 с.

6. *Виноградова Л.Н.* Фольклорная демонология Русского Севера: диалектные особенности и славянские параллели // Славянский альманах. 1999. М.: Индрик, 2000. С. 211—219.

7. *Дмитриева С.И.* Духовная культура. Традиционная народно-медицинская практика // Русские / отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. С. 642—671. (Народы и культуры).

8. *Ендеров В.А.* Проблемы классификации демонологических персонажей: учеб. пособие. Чебоксары: Чуваш. ун-т, 2002. 96 с.

9. *Иванова В.В.* Теонимы в чувашском и марийском языках: опыт сопоставительного анализа: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2011. 24 с.

10. *Иванова В.В.* Теонимы малых народов Поволжья (на примере чувашского и марийского народов). Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2015. 248 с.

11. *Кириленко Е.И.* Болезнь и человек: культурные архетипы медицинского опыта русских // Пензенский психологический вестник. 2016. Вып. 2. С. 2—13.

12. *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа. М.: Астрель; АСТ, 2000. 528 с.: ил.

13. *Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1881. 268 с.

14. *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила / предисл. Т. Жариковой; ред. А.Б. Гудович. М.: Книга, 1989. 176 с.

15. *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры / пер. с венг. Ю. Дмитриевой. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.

16. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия, 1991. 736 с.

17. Народные обычаи, суеверия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии. Собраны в 1861—1888 годах А.Н. Минхом. СПб.: Тип. В. Безобразова и Комп., 1890. Отд. оттиск. 152 с.

18. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Фонд Н.И. Ашмарина. Ед. хр. 6. Этнография. Фольклор. Чувашские песни. 652 л.

19. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 167. Этнография. 480 л.

20. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 174. Этнография, фольклор. 698 л.

21. *Никольский Н.В.* Собрание сочинений / сост., автор предисл., коммент. и примеч. Г.Б. Матвеев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. Т. I. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. 527 с.

22. *Салмин А.К.* Религиозно-обрядовая система чувашей / отв. ред. Н.Л. Жуковская. Чебоксары: Чуваш. нац. академия, 1993. 211 с.

23. Славянская мифология: энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М.: Междунар. отношения, 2002. 512 с.

24. Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995. Т. 1: А—Г. 577 с.: ил.

25. Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2004. Т. 3: К—П. 697 с.: ил.

26. *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964. 400 с.

27. *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.: Изд-во АН СССР, 1957. 164 с.

28. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. I. А—Р. 470 с.

29. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем / пухса хатĕрлекенĕ Е.С. Сидорова; йĕркелекенĕпе ăсл. ред. В.П. Станьял; ум сăмахне çыраканĕсем А.А. Трофимов, В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2004. 567 с.

30. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Чĕлхе сăмахĕсем. Вĕрӳ-суру чĕлхи. Пĕрремĕш кĕнеке / ăсл. ред. В.Г. Родионов; пухса хатĕрл., ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ В.А. Ендеров. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2014. 383 с.

31. Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Мифсемпе халапсем / яваплă ред. Г.Ф. Юмарт; пухса хатĕрл., асăрхаттарусене çыраканĕсем И.И. Одюков, Е.С. Сидорова, Г.Ф. Юмарт. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 1987. VI т. 2 пайĕ. 448 с.

32. *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика русского Севера / ред. А.Н. Ельчева. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1983. 82 с.

33. Чувашская мифология: этнографический справочник / науч. ред. Д.В. Егоров, В.А. Ендеров, Г.Б. Матвеев, Г.А. Николаев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 591 с.: ил.

V.A. Yenderov

SPIRITS OF DISEASES IN CHUVASH AND RUSSIAN MYTHOLOGY: COMMON AND SPECIAL

Abstract. In the mythological consciousness of both Chuvash and Russian peoples the representations of spirits and demons of diseases occupy a special place. According to the mythology of these peoples, any disease is a punishment of «god» and other heavenly forces for certain misdeeds or violation of prohibitions, disrespect and insult of divine beings. This article attempts to identify both general and national features of mythopathonyms of Chuvash and Russian peoples, mythological texts related to some spirits and demons, in particular with *Vĕre çĕlen* (fire serpent), *Esrel* (spirit of death), *Mur* (pestilence), *Săyamak* (fever), etc. have beem briefly analyzed.

Keywords: diseases' spirits-demons, mythopatonim, Chuvash and Russian mythology, pestilence, *Mur*, fever, *Săyamak*.

УДК 323.11+392.8+641/642

Е.В. Сергеева

РУССКИЙ СЛЕД В КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ ЧУВАШЕЙ

Аннотация. В статье сделана попытка выявить русский след в культуре питания чувашей на территории совместного проживания двух этносов. Выделены основные периоды проникновения русских традиций в чувашскую кухню. Показано культурное обогащение двух народов в системе питания.

Ключевые слова: чуваши, русские, культура питания, контакты чувашей и русских.

Территория проживания чувашского народа в этнокультурном аспекте представляет собой уникальную полиэтничную модель. На протяжении многих веков происходит взаимодействие и взаимовлияние различных этносов, что имеет большое значение для культурного прогресса. Самобытная чувашская культура почти тысячелетие испытывает влияние русской. Пища как одна из главнейших подсистем в системе жизнеобеспечения любого этноса занимает особое положение, выполняя не только биологическую, но и культурологическую функцию, претерпевая изменения в ходе контакта двух этнических групп [14, с. 103].

Цель статьи — на основе анализа источников и литературы выявить влияние русской кухни на чувашскую в местах совместного проживания двух этносов. Хронологические рамки изучаемой темы включают вторую половину XIX — начало XXI в.

Данная тема не была объектом специального изучения, хотя в отдельных исследованиях о культуре и быте имеется материал о проникновении русских блюд и напитков в культуру питания чувашей. Общие вопросы о русско-чувашских взаимоотношениях охарактеризованы в работах Т.Г. Гусева [10], В.А. Нестерова [37], В.Ф. Каховского [23], Н.М. Тихомирова [50], В.Д. Димитриева [13—15], Г.А. Николаева [38; 39]. Сведения о влиянии русских и появлении в чувашской культуре питания новых блюд и напитков, их названий имеются в трудах Н.В. Никольского [40; 41], С.М. Михайлова [29], Н.И. Воробьева [7; 8], Е.П. Бусыгина [5], Н.В. Зорина [20], В.П. Иванова [21], Г.Б. Матвеева [26; 27], И.И. Демидовой [12], Е.В. Сергеевой [44; 45]. С лингвистической точки зрения проводились исследования Н.И. Ашмариным [1—4], Н.И. Золотницким [19], В.Г. Егоровым [18], А.Е. Горшковым [9], И.Г. Яковлевой [57—59], материалы содержатся также в словарях XVIII в. [6; 43] и др.

Русское проникновение в Чувашское Поволжье археологами фиксируется начиная с золотоордынского времени. В топонимических преданиях сообщается о факте ассимиляции чувашами немногочисленных групп русского населения в ряде местностей, проживание чувашей совместно с русскими полоняниками и т. д. [10, с. 60; 15, с. 80, 91—92, 110, 123, 127; 22, с. 108, 149; 28, с. 37; 30, л. 256; 37, с. 140; 38, с. 38; 39, с. 72; 50, с. 97; 52, с. 119—120, 255].

* * *

Культура питания чувашей складывалась веками, накопленный опыт передавался из поколения в поколение, благодаря чему и сохранились ее этнические особенности. В ходе тесных чувашско-русских взаимосвязей и про-

никновения результатов прогресса стал меняться быт чувашей, появлялись новые промышленные товары. Все это, несомненно, оставило заметный след и в культуре питания чувашей [27, с. 126; 59, с. 37].

Некоторые наименования пищи и напитков зафиксированы еще в словарях XVIII в.: *апат* «обед», *каçхи апат* «ужин, вечеря», *копуста* «капуста», *салат* «солод», *шарикланы* «жареный», *прусь* «перец», *чоста* «тесто» [6, с. 69, 108; 9, с. 52; 18, с. 29, 177; 43, с. 22—23; 57, с. 119]. Наиболее употребительные русские заимствования, которые проникли в чувашский лексикон в XVI—XIX вв.: *кăвас* (рус. «квас», от слова «киснуть»); *кĕрпе* «крупа»; *кулачă* «калач»; *кĕлентĕр* «крендель»; *кĕсел* «кисель»; *пĕремĕк* «пряник» [2, с. 200; 9, с. 53; 55, с. 184, 192, 195, 220, 222, 372; 57, с. 119—120]. Эти названия встречаются и в словарях Н.И. Ашмарина и Н.И. Золотницкого [2, с. 230; 3, с. 21; 4, с. 136; 19, с. 35].

После Октябрьской революции и в советскую эпоху массовое проникновение русских блюд и их названий в лексику чувашей (без фонетического изменения) является отражением роста экономики и культуры чувашского народа: *борщ* < рус. *борщ* ~ укр. *борщ*; *ветчина* < рус. *ветчина*; *омлет* < рус. *омлет* < франц. *omelette* «омлет, яичница»; *шашлык* < рус. *шашлык* < тюрк. произв. от *шиш* «вертел», букв. *шашлык* «пища, приготовленная на вертеле» [55, с. 54, 78, 308, 503] и мн. др.

Ассортимент приготавливаемых кушаний в традиционной чувашской культуре питания не отличался большим разнообразием. Практиковались молочные и другие супы без мяса, изделия из теста, блюда из круп. По праздникам на столах крестьян появлялись пироги, блины, колбаса (*шăрттан*), мясной суп, ватрушки и другие престижные блюда [12, с. 158]. Буквально все дореволюционные авторы, которые наблюдали, изучали и исследовали чувашей, отмечали, что пища их, в сравнении с русской, скуднее и хуже [40, с. 32; 49, с. 120], но князь А.М. Курбский подчеркнул, что чувашский «...хлеб сладостнейший, паче драгоценных калачей» [51, с. 72].

Культуру питания чувашей и проникновение в нее русских традиций рассмотрим по традиционной схеме: растительная и животная пища, напитки.

Чуваши принимали еду, как правило, три раза в день: утром, днем и вечером. Соседство с русскими привнесло некоторые изменения. Появился второй завтрак, который приходился около 9 часов утра; это время называли *вырăсла апат тĕлĕ* (время обеда по-русски) [41, с. 216] или *вырăс апачĕ*, после чего начиналась работа [10, с. 79].

Пища из растительной продукции являлась главной составляющей рациона питания чувашей. В основе были зерновые культуры, из которых получали муку и различные крупы, и бобовые — горох и чечевица. Пшеницу сеяли мало, и поэтому выпечка в основном готовилась из ржаной муки. Мука и крупа из других зерновых (овес, ячмень, гречка, полба) использовалась в приготовлении каш, толокна, киселя, солода для пива [36, л. 125; 45, с. 46].

Технология выпекания хлеба у чувашей была неизменной в течение продолжительного времени. Если раньше он был в основном из ржаной муки, то с началом общения с русским народом в тесто начали добавлять пшеничную муку, а потом уже выпекать и другие мучные изделия из пшеничного теста. Некоторые ученые отмечали возможное заимствование хлебопечения у русских, указывая при этом следующее: когда чувашка испечет особенно удач-

ный хлеб, то говорит, что этот хлеб не стыдно показать *майре* (русской женщине) [7, с. 77; 14, с. 119—120; 31, л. 238]. Но нельзя сказать, что чуваши не умели печь хлеб до контактов с русским народом. Хлебопечение было известно еще в булгарскую эпоху, что доказывают тюркские обозначения: туркм., хам. *йугур*; азерб., тур. *йоғур*; уйг. *джугара* и др. [18, с. 205—206].

Чуваши выпекали белый хлеб *шурă çăкăр*, или *кулаç/кулачă* (от рус. «колач, калач», корень слова *коло* — «колесо», суф. *-ач* — по круглой форме хлеба) [18, с. 116; 41, с. 197; 55, с. 184; 57, с. 119]. В трудах Н.В. Никольского отражена информация о влиянии русских на культуру питания чувашей. Например, об отличиях у чувашей и русских в способе разрезания хлеба на ломти. Русские ломти *вырăсла чĕлĕ* — круглые, они потом разрезались на части; чувашские — *чăвашла чĕлĕ* — резались от половины каравая к краю [41, с. 196].

Другая разнообразная выпечка из теста без начинки (*хăпарту, капăртма, йăва*) у чувашей существовала издавна. Заимствованным из русской кухни можно считать название блина — *пĕлĕм* (рус. «блин», от слова «молоть») [9, с. 53; 34, л. 23—26; 55, с. 49; 57, с. 119—120]. Н.И. Ашмарин считал, что слово в чувашский лексикон вошло от общения с русским народом (в Буинском, Тетюшском, Цивильском и Чебоксарском уездах) [2, с. 200]. Но в Чистопольском, Стерлитамакском и Бугульминском уездах *пĕлĕм* — это пельмени (колдуны), чуваши заимствовали это название от русских, а русские — от финнов (пермяцко-вотское *пель* «ухо», *нянь* «хлеб»; название означает «ушки из хлеба») [41, с. 200]. На технологию приготовления это не распространялось, так как блины (диал. *икерчĕ*, *кульмак*) у чувашей пеклись издавна и являлись празднично-обрядовым блюдом.

Тестяные изделия с начинками готовились во многом по традиционным рецептам. Этнотерриториальные группы чувашей переняли русские названия некоторых печений. Например, круглый пирог *хуплу* с мясной начинкой (гусятиной, свининой) называется русским термином *курник* (Сенгилеевский, Теренгульский и другие районы Ульяновского Предволжья) [46, с. 228]. Неизменной была технология приготовления пирогов *кукăль*. В.П. Иванов пишет, что у чувашей большие пироги — кушанье, заимствованное от русских, а мелкие пирожки имеют более древнее происхождение [21, с. 49].

Еще одной разновидностью пирогов у чувашей были *хуран кукли* — небольшие пирожки или вареники, которые варились в подсоленной воде [41, с. 200]. В статье Н.В. Зорина «Пища в русском свадебном ритуале Среднего Поволжья» охарактеризована свадьба русских и описаны традиционные кушанья, сравненные с чувашскими. К примеру, обязательным блюдом на русском свадебном столе была каша, аналогичная чувашскому *пошшол пăтти*; «кривые пироги», которые варились в подсоленной воде, были идентичны чувашским *хуран кукли* [20, с. 150]. Этнотерриториальные группы чувашей вареники *хуран кукли/тăпăрчă кукли* готовят нередко по-русски: сначала варят в кастрюле, чугуне или по-старинному в котле, подают, прожарив на масле в сковороде. Там, где старинный термин забыт либо перенесен на пельмени (*аш кукли*), вареники известны как манты [46, с. 229; 54, с. 292].

Чуваши часто использовали муку и тестяные изделия в качестве приправы для супов — *çăмах* или *салма*. В русских населенных пунктах волжского правобережья, в Закамье и других районах края в качестве свадебного блюда

нередко готовили салму [20, с. 150]. В данном случае идет заимствование русскими из чувашской кухни. *Салма* была характерна и для татарско-башкирской кухни (тат. *салма* «клецки»; башк. *һалма* «крупная лапша») [18, с. 177; 44, с. 152]. А вот *ăшти* (рус. «щи»; устар. «шти» — капуста, приготовленная для щей; общеславян. «жидкое кушанье») перенято чувашами у русских [55, с. 520; 57, с. 120]. Известно, что после забоя скота чуваши варили бульон *шӳрпе/аш шӳрпи*, но в зонах расселения этнотерриториальных групп это блюдо более известно под русским названием *селянка* [32, л. 21—22; 46, с. 229].

Для традиционной кухни чувашей характерно потребление мучного киселя *кĕсел*. Его заваривали из овсяной, ржаной или гороховой муки. Языковеды отмечают, что название блюда русского происхождения: «кисель» от слова «киснуть», «кислый» [9, с. 53; 18, с. 109; 33, л. 461—462; 55, с. 195; 57, с. 119—120]. Чуваши употребляли его не только в обыденные дни, но и готовили для поминального стола. С течением времени от русских для указанной трапезы была перенята рисовая каша с изюмом — кутья — одно из главных национальных блюд [45, с. 129].

Со второй половины XIX в. в культуру питания чувашей вошел картофель. Для его обозначения употребляется ряд лексем: *паранкă*, *çĕр улми*, *картахви*, *картошкă*. Последние две проникли в чувашский язык из русского языка [9, с. 34; 34, л. 81; 53, с. 383]. В.Г. Егоров отмечал другое возникновение названия: «Русские вначале картофель называли *американка*, *мериканка*, татары *м* заменили звуком *б*, один из одинаковых слогов (*ка*) опустили (гаплология) и произносили это слово как *беринке* > *бәрәнге*, а за ними соседние чуваши — *паранкă*» [18, с. 143].

Если раньше картофель готовился в основном в мундире в печи или варился, то со временем произошли изменения в технологии его приготовления. В частности, корнеплод начали жарить на сковороде *шариклани* [8, с. 205—208; 57, с. 119], готовить жаркое *шаркку* [45, с. 67; 59, с. 59].

Из названий сельскохозяйственных культур, проникших в чувашский язык в описываемый период, следует отметить *моркка* (от рус. «морковь»). Однако оно встречалось и ранее и фиксируется сейчас лишь в говорах верхового диалекта. Сам факт заимствования данного слова чувашским языком еще не дает основание утверждать, что этот овощ заимствован чувашами у русских. Дело в том, что в большинстве говоров чувашского языка употребляются другие, исконные слова. Так, в низовом диалекте этот овощ обозначается словом *кишĕр*, а в нескольких районах республики употребляется слово *шĕкĕнтĕр* [6, с. 106; 9, с. 138; 18, с. 118; 57, с. 120].

Употребление овощей и зелени расширилось с появлением у чувашей парников (кроме сныти и щавеля, появились укроп, петрушка и т. д.). Садоводство начало развиваться лишь с середины XIX в. Предпочитались сорта яблонь анис, антоновка, боровинка, титовка, белый налив, стали разводить в садах грушу, вишню, смородину и другие ягодные кустарники [23, с. 108].

Пища животного происхождения занимала важное место в рационе питания чувашей. Блюда из мяса, молока и другие продукты своеобразны в приготовлении и хранении.

У чувашей исстари существовал особый способ изготовления колбасы *шăрттан* (термин иранского происхождения). Правильно приготовленное блюдо хранилось долго [4, с. 341—342; 21, с. 56; 41, с. 210; 45, с. 73].

Под влиянием русских у чувашей появились такие способы долговременного хранения продуктов, как соление, топление, сушение, позднее — копчение. Также известно и вяление птицы (чаще всего гусятина) — *какланă хур* — широко распространено у присвияжских (Буинский и Тетюшский муниципальные районы Республики Татарстан, Яльчикский муниципальный округ Чувашской Республики), приуральских (Республика Башкортостан, Оренбургская область) и ряда этнографических групп чувашей [32, л. 109—110; 35, л. 428—430; 45, с. 70; 58, с. 170].

В рацион питания чувашей вошел и студень *сутĕн*. В основном он готовился осенью и в большинстве случаев богатыми и зажиточными крестьянами. Кушанье это, по всей видимости, заимствовано у русских (на что указывает и русское название) [3, с. 212; 45, с. 74].

Молоко и молочные продукты были и остаются неотъемлемой частью питания чувашей. Но в конце XIX — начале XX в. они присутствовали в их рационе питания в основном лишь с весны до осени. Переработанные и ферментированные молочные кушанья отличались большим разнообразием. Поэтому заимствованных молочных блюд и напитков от русских практически нет. Чуваши используют только названия блюд (например, *кефир*, *сыр*) [47, с. 332—333; 48, с. 125].

Рыба и рыбные блюда относительно мало потреблялись чувашами. В основном в пищу шла речная рыба, а также пойманная в прудах и озерах. В Присвияжье были свои традиции ее использования. По воспринятому у русских обычаю, местные чуваши начинали употреблять рыбу с Пасхи. Из нее варили уху, жарили, сушили [5, с. 277; 54, с. 291].

Значительное влияние русской культуры питания на чувашскую наблюдается в **напитках**. Новым явлением в быту населения Чувашии в пореформенный период стало чаепитие, которое укоренялось не только в городе, но и в сельской местности. В районах Закамья, Приуралья и Сибири чаепитие привилось раньше, этому способствовали контакты с другими этносами — русскими, татарами и т. д. У чувашей появились самовары. Как вспоминал Н.М. Охотников, чаем, купленным специально для праздника, угощали лишь гостей и в семьях зажиточных чувашей [12, с. 58; 42, с. 30]. Г.И. Комиссаров писал, что чай пить чуваши только приучаются. Заваривали фруктовый кофе, «малиновое дерево», душицу, яблоневые листья, а иногда сушеную морковь. Обозначим и такой факт, что чуваши стали употреблять кагор и водку. Без последнего напитка не проходила никакая сделка или даже мирская сходка [24, с. 373].

Излюбленным летним напитком чувашей является *квас*. Лингвисты отмечают, что слово это заимствовано из русского, причем в недавнем прошлом. Собственно чувашским названием кваса является *ăўçĕ* [1, с. 35] (букв. «горький, кислый»), которое в указанном значении (наименование напитка) ранее употреблялось повсеместно, но сейчас оно почти забыто, сохранилось только в чувашских говорах Саратовской и Пензенской областей. Русское слово «квас» также восходит по своему значению к слову «кислый» [59, с. 40]. Этнограф С.М. Михайлов отмечал сходства в напитках (чув. *пыллă сăра* «медовое пиво» и рус. «взварец»), которыми угощали почетнейших гостей и ближайших родственников [29, с. 101].

Соление, квашение и маринование овощей и грибов, употребление варенья и компотов прочно вошли в рацион питания чувашей в послевоенное

время. Нужно отметить, что в прошлом овощи заготавливали впрок в небольших количествах. К примеру, для консервации брали грузди, волнушки, опята. Некоторые традиционные способы засолки в кадушке ушли, если не считать квашение капусты. В качестве вкусовых добавок чуваши начали использовать специи — горчицу, уксус, лавровый лист [36, л. 127, 132].

При изучении влияния русских на чувашскую культуру питания нужно особо отметить значение ярмарок, где продавались продукты, которые не были характерны чувашской кухне. Например, в русском с. Покровское — Большая Юнга (Козьмодемьянский уезд, ныне Горномарийский муниципальный район Республики Марий Эл) сбывались калачи, сбитень, арбузы, «конфект» и др. [24, с. 373; 29, с. 177]. Фрукты, сладости и чай также продавались на Ишакском базаре (с. Ишаки Козьмодемьянского уезда, ныне Чебоксарский муниципальный округ Чувашской Республики) [29, с. 193, 198]; Ильинской и Тихвинской ярмарках (г. Цивильск Чувашской Республики) [25, с. 52—53; 56, с. 280]; Беловолжской ярмарке (Чебоксарский уезд, ныне г. Козловка Чувашской Республики), которую русское население прихода называло пряничной, поскольку торговля пряниками занимала одно из ведущих мест на Воздвиженской ярмарке в г. Козловке [11, с. 1457—1459; 26, с. 66, 72].

Таким образом, в дореволюционный период под влиянием русских у чувашей появились новые продукты питания, что оставило заметные следы в их лексике. После Октябрьской революции и в течение 20—30-х гг. XX в. пища чувашей сохраняла традиционный характер, однако постепенно стали формироваться новые черты в культуре питания. С возникновением колхозов и развитием промышленности ассортимент повседневных блюд расширился, больше употреблялись продукты животного происхождения, появились новые кушанья.

Благодаря печатной продукции в 1950—1970-е и последующие годы чувашская кухня обогатилась новыми блюдами (см., например, сборники рецептов Н.Л. Додонова [16; 17]). Так, в рацион чувашей вошли крепкие мясные бульоны, на основе которых готовятся супы из картофеля, капусты и других овощей (щи, борщ), новые мясные блюда — пельмени, мясные пироги, холодец, жареное и тушеное мясо. В напитках главным нововведением стали чай, морс, компот. Под влиянием русских в традиционной кулинарии чувашей появились следующие типы термообработки: жарение, тушение, копчение овощных и мясных продуктов, соление и маринование овощей и грибов.

Конец XX — начало XXI в. ознаменовался информационной революцией. Сегодня культура питания чувашей, как сельских, так и городских жителей, практически ничем не отличается от русской. Новые кулинарные рецепты можно увидеть на телевидении и в сети Интернет.

Литература и источники

1. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. книга, 1930. Вып. V. 417 с.

2. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1936. Вып. X. 296 с.

3. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1936. Вып. XI. 343 с.

4. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1950. Вып. XVII. 434 с.

5. *Бусыгин Е.П.* Русское население Среднего Поволжья: историко-этнографическое исследование (середина XIX — начало XX в.) / сост. В.И. Яковлев. Казань: Татар. кн. изд-во, 2013. 592 с. (Научные труды ученых Казанской этнографической школы. Вып. 1).

6. *Вишневский В.П.* Начертание правил чувашского языка и словарь, составленный для духовных училищ Казанской епархии. Казань: Университет. тип., 1836. 248 с.

7. *Воробьев Н.И.* Этногенез чувашского народа по данным этнографии // Советская этнография. 1950. № 3. С. 66—78.

8. *Воробьев Н.И.* Этнографические исследования в Чувашской АССР // Советская этнография. 1950. № 2. С. 205—208.

9. *Горшков А.Е.* Роль русского языка в развитии и обогащении чувашской лексики. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1963. 216 с.

10. *Гусев Т.Г.* Присоединение Чувашии к Русскому государству // Записки ЧНИИ. Чебоксары: ЧНИИ, 1950. Вып. IV. С. 50—81.

11. *Гущина Е.Г., Титова Т.А., Хайруллина А.И., Фролова Е.В.* Ярмарки и базары в Казанской губернии (по материалам газеты «Казанские губернские ведомости») // Былые годы. 2021. № 16 (3). С. 1454—1462.

12. *Демидова И.И.* Русско-чувашские связи во второй половине XIX — начале XX вв. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. 204 с.

13. *Димитриев В.Д.* Из истории городов Чувашии второй половины XVI — начала XVII веков // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1965. Вып. XXIX. Вопросы истории Чувашии. С. 135—183.

14. *Димитриев В.Д.* Общение чувашей с русскими и влияние русской культуры на чувашскую в конце XIX — начале XX веков // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1968. Вып. XL (история, этнография, социология). С. 103—128.

15. *Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. Очерки истории чувашского народа с древних времен до середины XIX века. 2-е, доп. изд. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1993. 446 с.

16. *Додонов Н.Л.* 300 чувашских блюд. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1972. 144 с.

17. *Додонов Н.Л.* Чувашская кухня. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1977. 160 с.

18. *Егоров В.Г.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. 356 с.

19. *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1875. 279 с.

20. *Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М.: Наука, 2004. 248 с.

21. *Иванов В.П.* Проблемы этнографии чувашского народа: Избранные труды. Чебоксары: Фонд историко-культурологических исследований им. К.В. Иванова, 2012. 668 с.

22. История Татарии в документах и материалах / Ин-т истории Акад. наук и Татарский научно-исслед. ин-т марксизма-ленинизма. М.: Гос. социально-экономич. изд-во, 1937. 504 с.

23. *Каховский В.Ф.* Прогрессивное влияние русского народа на хозяйственное и культурное развитие чувашского народа (С середины XVI до начала XX в.) // 425-летие добровольного вхождения Чувашии в состав России. Чебоксары: ЧНИИ, 1977. С. 98—116. (Труды ЧНИИ; вып. 71).

24. *Комиссаров Г.И.* Чуваши Казанского Заволжья // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете (ИОАИЭ). Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1911. Т. XXVII. Вып. 5. С. 311—432.

25. *Кочетков В.Д., Николаев Г.А.* Цивильск: исторический очерк. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1987. 160 с.

26. *Матвеев Г.Б.* Материальная культура чувашей в трудах В.К. Магницкого // Василий Константинович Магницкий — исследователь культуры и быта чувашей: сб. статей / отв. ред. П.П. Фокин. Чебоксары: ЧНИИ, 1989. С. 64—74.

27. *Матвеев Г.Б.* Отражение этнических процессов в материальной культуре чувашского народа (одежда, пища) // Актуальные проблемы археологии и этнографии Чувашской АССР. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1982. С. 103—138.

28. *Михайлов Е.П., Березина Н.С., Мясников Н.С.* Археологические памятники Чувашского Поволжья: некоторые итоги и задачи изучения / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2015. 64 с. (Научные доклады; вып. 22).

29. *Михайлов С.М.* Собрание сочинений / сост., авт. предисл., коммент. и прил. В.Д. Димитриев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 509 с.

30. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Фонд Н.И. Ашмарина. Ед. хр. 21. Археология. Этнография. Фольклор. 611 л.

31. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 154. Этнография. Фольклор. Язык. 407 л.

32. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 156. Этнография, просвещение, духовные песни с нотами, журналистика, литература. 1904—1908. 360 л.

33. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 215. Этнографические материалы о чувашах. 537 л.

34. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 325. Этнография. 68 л.

35. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 739. *Филиппов А.Г.* Консервирование мяса у чувашей // Отзывы и рецензии за 1979 г. Т. II. Л. 428—430.

36. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 137. *Денисов П.В.* Быт и культура чуваш юго-западных районов ЧАССР. 156 л.

37. *Нестеров В.А.* Чувашия в составе Русского государства во второй половине XVI и начале XVII веков // Материалы по истории Чувашской АССР / редкол. В.Д. Димитриев и др. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1958. Вып. 1. С. 129—149.

38. *Николаев Г.А.* Заметки о чувашско-русских взаимоотношениях в средневолжской деревне на рубеже XIX—XX столетий // Проблемы национального в развитии чувашского народа. Чебоксары: ЧГИГН, 1999. С. 38—52.

39. *Николаев Г.А.* Мир волжской деревни во второй половине XIX — начале XX века. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2022. 416 с.

40. *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чувашей. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1911. 116 с.

41. *Никольский Н.В.* Краткий курс этнографии чуваш. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1928. 225 с.

42. *Охотников Н.М.* Записки чувашина о своем воспитании // ИОАИЭ. Казань: 1-я Гос. тип., 1920. Т. XXXI. Вып. I. С. 19—48.

43. *Рожанский Е.И.* Сочинения, принадлежащие к грамматике чувашского языка. СПб.: Тип. Петербургской АН, 1769. 68 с.

44. *Сергеева Е.В.* Отражение межэтнических контактов с татарами в культуре питания чувашей // Чуваши и их соседи: этнокультурный диалог в пространственно-временном континууме: материалы Межрегион. научно-практич. конф. / сост. и отв. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 144—166.

45. *Сергеева Е.В.* Традиционная кухня и застольный этикет чувашей: историко-этнографическое исследование по материалам этнографической группы низовых чувашей. Чебоксары: Фонд историко-культурологических исследований им. К.В. Иванова, 2015. 170 с.

46. Симбирско-саратовские чуваши / А.П. Долгова и др.; под общ. ред. М.Г. Кондратьева. Чебоксары: ЧГИГН, 2004. 272 с. (Чуваши в современном мире: История и культура).

47. *Скворцов М.И.* Чăвашла-вырăсла словарь: 2 томлă / ред. Г.А. Дегтярёв, А.П. Долгова, И.П. Семёнова. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2021. 1-мĕш том: А—Р. 671 с.

48. *Скворцов М.И.* Чăвашла-вырăсла словарь: 2 томлă / ред. Г.А. Дегтярёв, А.П. Долгова, И.П. Семёнова. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2022. 2-мĕш том: Р—Я. 623 с.

49. *Спасский Н.* Очерки по родиноведению. Казанская губерния. 2-е изд., испр. и доп. Казань: Типолит. Императ. ун-та, 1912. 377 с.

50. *Тихомиров Н.М.* Присоединение Чувашии к Русскому государству // Советская этнография. 1950. № 3. С. 93—106.

51. Хрестоматия по культуре чувашского края: дореволюционный период. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. 255 с.

52. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Тавралăх халапĕсем. Пĕрремĕш кĕн. / пухса хатĕрлекенĕ, ум сăмахпа ăнлантарусене çыраканĕ О.Н. Терентьева. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2013. 494 с.

53. *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. 3-е изд., стереотип. М.: Русский язык, 1999. Т. 1. 624 с.

54. Чуваши Присвияжья: история и культура. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. 303 с.

55. *Шанский Н.М.* Краткий этимологический словарь русского языка: пособие для учителя / под ред. С.Г. Бархударова. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Просвещение, 1971. 542 с.

56. Энциклопедия Цивильского района / под общ. ред. В.В. Андреева. Чебоксары: ЧКИ РУК, 2019. 352 с.

57. *Яковлева И.Г.* Заимствованные названия еды и напитков как результат культурного влияния русских на чувашей // Чувашский национальный музей: люди, события, факты (2016—2017): сб. статей. Чебоксары: ЧНМ, 2017. Вып. 12. С. 119—122.

58. *Яковлева И.Г.* Из истории культуры питания чувашей (названия пищи животного происхождения) // Чувашский национальный музей: люди, события, факты (2019): сб. статей. Чебоксары: ЧНМ, 2019. Вып. 14. С. 169—173.

59. *Яковлева И.Г.* Терминология культуры питания в чувашском языке. Чебоксары: ЧГПУ, 2006. 93 с.

E.V. Sergeeva

RUSSIAN TRACE IN CHUVASH FOOD CULTURE

Abstract. The article attempts to identify the Russian trace in the Chuvash food culture on the territory of joint residence of two ethnoses. The main periods of penetration of Russian traditions into the Chuvash cuisine have been singled out. Cultural enrichment of two peoples in the system of food has been shown.

Keywords: the Chuvash, the Russians, food culture, contacts of the Chuvash and Russians.

УДК 069.1:391

Л.А. Афанасьева

АТРИБУТЫ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЧУВАШЕЙ (ПО МАТЕРИАЛАМ МУЗЕЕВ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН И ДРУГИХ РЕГИОНОВ РОССИИ)

Аннотация. В статье рассматриваются атрибуты, связанные со свадебным обрядом чувашей, которые хранятся в государственных и муниципальных музеях Российской Федерации, Чувашской Республики, Республики Башкортостан, а также в школьных и сельских музеях регионов, собраниях частных коллекционеров. Во многих музеях Башкортостана представлены отдельные элементы мужского и женского свадебного костюма верховых, низовых и средненизовых чувашей; предметы, используемые во время свадебного обряда. Ценные и уникальные атрибуты встречаются в школьных и сельских музеях, частных коллекциях.

Ключевые слова: атрибуты свадебного обряда, музей, чувашская свадьба, фольклор, музеи Республики Башкортостан, чуваши.

Свадьба является одним из важнейших и зрелищных событий в жизни человека. Свадебный обряд чувашей имеет очень долгую историю. Он формировался на протяжении веков и донес до наших дней обычаи и верования, сложившиеся еще в эпоху язычества. На сегодняшний день отмечается упрощение, унификация свадебной обрядности, утрата ее сакральной части. Вместе с тем в традиционный обряд включаются новые черты, которые связаны с современными условиями жизни общества. Это можно наблюдать также на примере обряда и костюма чувашей Башкортостана. В ходе изучения свадебной обрядности чувашей Республики Башкортостан (РБ) наряду с традиционными компонентами, характерными для верховых, низовых и средненизовых чувашей, обнаружены элементы, мало сохранившиеся на территории Чувашской Республики. Кроме этого, выявлена вариативность свадебного ритуала, которая формировалась в ходе исторических контактов с другими народами, проживающими на территории РБ. Это прослеживается как в обряде и лексическом материале, так и в костюме и атрибутике, которые хранятся во многих музеях республики.

Атрибуты свадебной обрядности, в том числе отдельные элементы мужского и женского костюма этнографических групп чувашей, посуда и прочие предметы, хранящиеся в музеях РБ, вошли в книгу «Чувашская свадьба» [4], изданную в рамках гранта Российского фонда фундаментальных исследований по проекту «Лексика свадебной обрядности чувашей Республики Башкортостан». Автором и руководителем проекта является кандидат филологических наук, доцент кафедры татарской и чувашской филологии Стерлитамакского филиала Уфимского университета науки и технологий Лира Аркадьевна Афанасьева. Следует отметить, что для указанного издания были использованы также фотоматериалы научных экспедиций, научных архивов, музейные экспонаты из государственных и муниципальных музеев Российской Федерации, Чувашской Республики, Республики Башкортостан, школьных и сельских музеев регионов, собраний частных коллекционеров.

В книгу «Чувашская свадьба» вошли фотографии свадебного платка (с. Слакбаш Белебеевского уезда Уфимской губернии, XIX в.), костюма невесты и свахи, женской рубахи, покрывала невесты, платка жениха из фон-

дов Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург), предметы чувашского свадебного костюма и свадебной атрибутики, хранящиеся в этнографических фондах Музея археологии и этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук (УФИЦ РАН) (г. Уфа), Стерлитамакского историко-краеведческого музея (г. Стерлитамак), Белебеевского городского историко-краеведческого музея (г. Белебей), Бижбулякского историко-этнографического музея, Мемориального Дома-музея К.В. Иванова (с. Слакбаш Белебеевского района РБ), Юматовского этнографического музея народов РБ (с. Юматово Уфимского района РБ); школьных и сельских музеев республики, фотографии из фототеки Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары), а также фотокопии картин и акварельных рисунков чувашского художника Ю.А. Зайцева из собраний Чувашского государственного художественного музея (г. Чебоксары).

В каждом музее среди предметов народной одежды чувашей РБ, в том числе свадебных костюмов, можно увидеть достаточно уникальные экземпляры. Так, женское шейное украшение *тенкĕллĕ мăя*, женские и девичьи головные уборы, а также комплекты женских рубах приикских и прибельских чувашей хранятся в Музее археологии и этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН. В музее можно также увидеть образцы женских нагрудных украшений *сухал* и *сурпан çакки*, начельников *масмак* и другие предметы одежды, которые дополняли свадебный костюм.

В Стерлитамакском историко-краеведческом музее хранятся: образец вышитого *кĕскĕ* «нагрудная часть женской рубахи с узором в виде парных розеток», *çуха* «шейное украшение», *масмак* «женская налобная повязка», поясное украшение *енчĕк* «кошелек» и *тĕкĕр* «зеркальце».

Ценные экспонаты по чувашской этнографии встречаются в Белебеевском городском историко-краеведческом музее. Среди них особо следует выделить женскую рубаху конца XIX в., вышитую мужскую рубаху, женский головной убор приикских чувашей *хушпу* и девичий головной убор *тухья*. В фондах музея имеются также интересные образцы *сарă* (женские и девичьи поясные подвески) и женское нагрудное украшение *сурпан çакки*, которые считались обязательными элементами свадебного костюма женщин-поезжан.

Коллекцией чувашской одежды и свадебными атрибутами чувашей богат Юматовский этнографический музей народов РБ. Из числа экспонатов следует выделить свадебную рубаху конца XIX в. с вышивкой нагрудной части *кĕскĕ*, выполненной золотыми нитями, *чĕр çитти* «передник», *сарă* «женские и девичьи поясные подвески», *сурпан* «женская головная повязка». В фондах музея также представлены женские головные уборы *хушпу*, *сурпан*, девичий головной убор *тухья*, а также несколько образцов женской поясной подвески *сарă*. В данном музее можно встретить атрибут свадебной обрядности *сăра чĕресĕ* «пудовка для пива», используемая в свадебном ритуале *йыхрав* «приглашение».

В Мелеузовском историко-краеведческом музее имеются: женская рубаха *пуç сырнă кĕпе* «рубаха, одеваемая во время обряда окручивания головы невесты сурбаном», *хушпу* «женский головной убор», *мăя* «женское шейное украшение», *чĕр çитти* «передник». Данные экспонаты датируются концом XIX —

началом XX в. Они были переданы в музей уроженкой с. Тятербаш Стерлибашевского района РБ.

Уникальные предметы свадебной одежды хранятся в Доме-музее К.В. Иванова, в частности, образцы свадебной рубахи жениха *кĕрӳ кĕпи* и невесты *пуҫ сырнă кĕпе* (рубаха, надеваемая во время окручивания головы сурбаном), перчатки жениха *каччă перчетки*.

Для широты показа чувашского свадебного костюма во всех локальных его проявлениях, кроме фондов государственных и муниципальных музеев, были также привлечены материалы школьных музеев: муниципального общеобразовательного бюджетного учреждения средней общеобразовательной школы (МОБУ СОШ) с. Базлык им. К.В. Иванова (Бижбулякский район), МОБУ СОШ с. Ермолкино (Белебеевский район), МОБУ ООШ с. Чуюнчи-Николаевка (Давлекановский район), филиала МОБУ гимназии с. Кармаскалы СОШ с. Николаевка (Кармаскалинский район), муниципального бюджетного общеобразовательного учреждения основной общеобразовательной школы (МБОУ ООШ) с. Косяковка (Стерлитамакский район), МБОУ ООШ с. Кирюшкино (Федоровский район), МБОУ СОШ д. Павловка (Куюргазинский район) и сельских музеев при Юмашевском сельском многофункциональном клубе (Чекмагушевский район), Кистенли-Богдановском сельском клубе (Бижбулякский район), Слакбашевском сельском Доме культуры (Белебеевский район), Нижнеулу-Елгинском сельском многофункциональном клубе (Ермекеевский район), сельском клубе с. Услыбаш (Стерлитамакский район), музей «Арча» Центра чувашской культуры с. Малый Седяк (Бижбулякский район). В этих музеях удалось сфотографировать много редких экспонатов. Так, в с. Николаевка Кармаскалинского района сохранились две женские рубахи *пуҫ сырнă кĕпе*, датируемые второй половиной XIX — началом XX в. Чудом сохранившиеся рубахи сегодня бережно хранятся в школьном музее филиала МОБУ гимназия с. Кармаскалы СОШ с. Николаевка.

Аналогичная по крою и особенностям декорирования рубаха из белого холста хранится в Музее археологии и этнографии Института этнологических исследований УФИЦ РАН (г. Уфа). Она изготовлена в начале XX в. и бытовала в д. Теняево Федоровского района РБ.

Такие же старинные белохолщовые рубахи нам удалось зафиксировать в школьном музее МОБУ ООШ с. Чуюнчи-Николаевка (Давлекановский район), в Бижбулякском историко-краеведческом музее и Белебеевском городском историко-краеведческом музее. Указанные свадебные рубахи в настоящее время представляют исключительную редкость. Со слов информантов, они не сохранились потому, что женщин принято было хоронить именно в них.

В Чекмагушевском районе автору проекта удалось получить в дар от информанта кисет жениха *енчĕк*, который использовался для выкупа ворот на стороне невесты. Согласно полевым материалам, полученным от жительницы с. Юмашево указанного района В.Г. Григорьевой (1931 г. р.) в 2018 г., перед воротами невесты жених должен был перекинуть через ворота кисет, наполненный орехами, конфетами или сушеной черемухой. Только после этого свадебный кортеж жениха пропускали во двор.

Кисеты, подаренные невестой жениху, информанты бережно хранят до сих пор. Интересный и богато украшенный кисет представлен в Доме-музее

К.В. Иванова (Белебеевский район). Примечательно, что такой же по форме и особенностям декорирования кисет был зарисован художником Ю.А. Зайцевым в 1940 г. в с. Кош-Елга Бижбулякского района РБ.

Большой научный интерес представляют материалы фототеки Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН, г. Чебоксары). Она богата фотографиями разных лет, в которых запечатлены ритуально-обрядовые моменты свадьбы и свадебного костюма низовых, средненизовых и верховых чувашей. В фондах архива неплохо отражена культура и быт чувашей Башкирии. В частности, следует отметить фотоснимки, сделанные краеведом, этнографом-ученым П.А. Петровым-Туринге среди приикских чувашей. В целях изучения истории, культуры и этнографии чувашского населения Башкортостана в мае 1927 г. при Обществе по изучению Башкирии при Академцентре Наркомпроса Башкирской АССР была создана Чувашская секция. Возглавлял ее П.А. Петров-Туринге. В 1929 г. с участием студентов Приуральского чувашского педагогического техникума в Уфе он организовал первую комплексную экспедицию по изучению культуры и быта чувашей Башкирской республики. Она охватила 7 чувашских населенных пунктов Белебеевского кантона Башкирии: Слакбаш, Кош-Елга, Кистенли-Богданово, Базлык, Бижбуляк, Елбулак, Зириклы. В ходе экспедиций краеведу удалось сделать уникальные фотоснимки, где были запечатлены не только этнографическая сторона жизни данных населенных пунктов, но и обрядовая. В собрании фотографий П.А. Петрова-Туринге представлены сюжетные фотографии, показывающие свадебный костюм и украшения приикских чувашей, музыкальные инструменты, атрибуты участников свадьбы [2].

Также следует отметить, что в коллекции фотографий Петрова-Туринге оказался редкий фотоснимок «Поезд жениха», автором которого является известный мордовский ученый-просветитель, историк, фольклорист и этнограф М.Е. Евсевьев [1]. Указанная фотография была сделана им в Бижбуляке Белебеевского уезда Уфимской губернии в конце XIX в. Она позволяет наглядно представить, насколько зрелищным представлением была чувашская свадьба в прошлом [2].

Свадебная обрядность и свадебные костюмы башкирских чувашей получили отражение и в изобразительном искусстве. В этом плане велика заслуга чувашского художника Ю.А. Зайцева. Увлекшись фотографированием, он объехал полстраны, был прекрасным художником-портретистом. В 40-е гг. прошлого столетия Юрий Зайцев посетил родину чувашского классика К.В. Иванова, автора бессмертной поэмы «Нарспи». Внимание художника привлек праздничный свадебный костюм местных чувашей, что было непосредственно связано с творческими планами художника, работой над образом Нарспи и сценой свадьбы [3, с. 69]. В фонде Чувашского государственного художественного музея хранятся картины и зарисовки Ю.А. Зайцева, на которых запечатлены особенности свадебного костюма и атрибутов свадебного ритуала башкирских чувашей. Это такие картины, как «Туй матки» («Сваха», 1940), «Выход невесты. Нарспи» (1940), «Свадьба Нарспи и Тăхтамана» (1940), «Женщина в чувашском наряде» (первая половина XX в.), «Кĕрӳ каччи» («Жених», 1940), «Мужчина в костюме» (1940) и др. Все они, безусловно, позволяют зримо представить свадебные костюмы жениха и невесты, жен-

щин-поезжан, свахи и других участников обряда, которые бытовали в первые десятилетия XX в. Особо примечательна в этом отношении акварельная зарисовка «Кĕрӳ каччи», на которой художником детально нарисован нагрудный платок жениха *кĕрӳ сурпанĕ*. Данный элемент свадебного костюма сохранился в Бижбулякском районе вплоть до второй половины XX в. Подтверждением тому служит фотография, сделанная в д. Малый Седяк Бижбулякского района в 1969 г. На снимке видно, что на левой груди верхней одежды жениха к пуговице за особую петлю прикреплен так называемый *кĕрӳ сурпанĕ* «нагрудный платок жениха».

В ходе работы над фотоальбомом «Чувашская свадьба» также использованы фотоматериалы из личных архивов местных краеведов, фольклористов, информантов, в которых в той или иной степени отражены свадебные экспонаты первой половины XX в. Кроме того, в книгу вошли фотоснимки фрагментов постановки чувашской свадьбы на Республиканском фестивале-конкурсе старинных национальных свадебных обрядов «Играли свадьбу в старину» в 2019 г. (автор и организатор фестиваля — Стерлитамакский районный Дворец культуры).

Автором проекта были предприняты натурные и студийные фотосъемки, сделанные во время экспедиций и экспедиционных выездов, а также в салонах с привлечением профессиональных фотографов. Благодаря этому создана достаточно богатая и репрезентативная фотобаза, чтобы показать свадебную одежду как этнографических и этнотерриториальных групп, так и местных локальных групп чувашей на территории РБ. Так, в ходе студийной фотосъемки удалось сфотографировать свадебную женскую одежду и украшения верховых чувашей из собраний И.Г. Беловой (с. Косяковка, Стерлитамакский район) (см. рис. 1), свадебные атрибуты и женские украшения приикских чувашей из коллекций И.И. Васильевой, М.В. Кирилловой (с. Базлык, Бижбулякский район).



Рис. 1. **Свадебный костюм женщины-поезжанки. Верховые чуваши.** Республика Башкортостан, Стерлитамакский район, с. Косяковка

Для показа одежды и украшений прибельской группы чувашей были также использованы предметы из частной коллекции автора проекта Л.А. Афанасьевой. Все фотографии, включенные в альбом, сделаны во время научных экспедиций в рамках грантов РГНФ (2015—2017), РФФИ (2019—2021), а также Стерлитамакского филиала Башкирского государственного университета (2014—2018).

В целом воспроизведения музейных экспонатов, фотографий, фотокопий картин, включенные в указанный аль-

бом, позволили представить свадебную одежду и атрибуты чувашей РБ, исходя из этнолокальных особенностей их костюмных комплексов.

По мнению исследователей, в РБ сформировались две этнотерриториальные группы. Этнограф Е.А. Ягафова выделяет прибельскую и приикскую группы. Прибельская группа формировалась в бассейне р. Белая на территории Уфимского и Стерлитамакского уездов Оренбургской (позже — Уфимской) губернии (современные центральные и южные районы РБ); приикская группа — в бассейне р. Ик (Белебеевский уезд Уфимской губернии, восточные части Бугульминского и Бугурусланского уездов Самарской губернии) (современные западные и северо-западные районы РБ; Абдулинский, Асекеевский районы Оренбургской области) [8, с. 92]. Приикская группа сформировалась благодаря участию верховых и низовых чувашей, но при доминирующей роли этнографической группы средненизовых чувашей (*анат енчи*), а прибельская — на стыке двух традиций — средненизовой и низовой, но при небольшом влиянии верховой [5, с. 6]. В женском костюме прибельских чувашей выделяются три комплекса: северный, или кармаскалинский; центральный, или бишкаинский; южный, или теняевский [6, с. 289]. В костюме приикских чувашей таковыми являются «северная или сюньская, центральная или белебеевская (усеньская), западная или абдулинская» [7, с. 208]. Исходя из этого можно сделать вывод, что у чувашей Башкортостана сформировались два костюмных комплекса, которые нашли прямое отражение и в свадебном костюме.

На сегодняшний день атрибуты свадебного костюма практически утратили свою значимость. Еще лет 15 тому назад в районах, где соблюдались традиции чувашской свадьбы, можно было увидеть женщин-поезжан в головном уборе *хушпу*, пестрядинных рубахах, платках с бахромой и т. д. Сегодня встретить женщин в национальных нарядах можно лишь изредка, преимущественно на сельских свадьбах. В современном обществе многие атрибуты свадьбы (свадебный кнут *туй пуши*, картуз дружки *пуса каччин туй картĕ*, вязаные белые или крашеные перчатки жениха *каччă перчетки*, плясовой платок женщин-поезжан *ташă тутри*) изжили себя ввиду утери обрядовой функции, но некоторые из них все же сохраняют активное бытование (сумка для гостинцев *такмак*).

Следует отметить, что в народе есть еще умельцы и мастерицы, которые владеют навыками изготовления элементов чувашского национального костюма и украшений. В соответствии с местными традициями они делают женские головные уборы *хушпу*, девичьи головные уборы *тухья*, нагрудное украшение *сурпан çакки*, наплечное украшение в виде широкого воротника из бисерной сетки *çуха*, шейное украшение из монет *тенкĕллĕ мăя* и пр. Среди них следует назвать А.М. Кириллову (с. Бишкаин, Аургазинский район), О.Н. Васильеву (с. Кистенли-Богдановo, Бижбулякский район), Л.А. Иванову (с. Николаевка, Кармаскалинский район), И.В. Филиппову (с. Чуваш-Карамалы, Аургазинский район), Т.С. Васильеву, Р.Д. Васильеву, В.Н. Петрову (с. Кирюшкино, Федоровский район), О.Г. Сидорову (с. Алексеевка, Куюргазинский район), Л.Е. Семенову (д. Суккул-Михайловка, Миякинский район), Е.П. Макарову (с. Тятербаш, Стерлибашевский район), Л.А. Филиппову (с. Васильевка, Ишимбайский район) и др. Работы этих и других мастериц, их умение и талант вселяют надежду, что традиции изготовления предметов

чувашской народной, в том числе свадебной, одежды будут еще жить и развиваться.

Литература и источники

1. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. Отд. VIII. Ед. хр. 210. Фотоснимки этнографической экспедиции 1929 г. по чувашским селениям Башкирской АССР.

2. *Петров И.Г.* Слово о педагоге, краеведе и этнографе П.А. Петрове-Туринге // Чувашский гуманитарный вестник. 2008. № 3. С. 32—44.

3. *Тургай И.В.* Нарспиана: монография. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 180 с.

4. Чувашская свадьба: фотоальбом: на чув., рус. и англ. языках / авт.-сост. Л.А. Афанасьева, Л.В. Коротаева. Стерлитамак: Стерлитамакский филиал БашГУ, 2021. 155 с., ил.

5. Чувашские коллекции в этнографических фондах Музея археологии и этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН: [каталог-альбом] / сост. и авт. вступ. статьи И.Г. Петров; ИЭИ УНЦ РАН. Уфа: Белая река, 2017. 123 с. : ил., портр.

6. *Ягафова Е.А.* Особенности костюма этнографических и территориальных групп // Чуваши / отв. ред. В.П. Иванов, А.Д. Коростелев, Е.А. Ягафова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2017. С. 261—290 (Народы и культуры).

7. *Ягафова Е.А.* Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII — начало XX в.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007. 530 с., ил., картосх.

8. *Ягафова Е.А.* Этнографические, территориальные и конфессиональные группы // Чуваши / отв. ред. В.П. Иванов, А.Д. Коростелев, Е.А. Ягафова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2017. С. 87—99 (Народы и культуры).

L.A. Afanasyeva

CHUVASH WEDDING RITUALS' ATTRIBUTES (MUSEUMS OF THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN AND OTHER REGIONS OF RUSSIA)

Abstract. This article deals with the attributes related to the Chuvash wedding rituals that are kept in state and municipal museums of the Russian Federation, the Chuvash Republic, the Republic of Bashkortostan as well as in school and village museums of the regions and in private collectors' collections. Single elements of male and female wedding costume of upper, low and middle Chuvash, the items used during the wedding ritual are presented in many museums of Bashkortostan. Valuable and unique attributes are found in school and village museums as well as in private collections.

Keywords: the attributes of wedding ceremony, museum, Chuvash wedding, folklore, the museums of the Republic of Bashkortostan, the Chuvash.

УДК 811.512.111’255.2:2

О.Р. Студенцов

О ПЕРЕВОДАХ ПРАВОСЛАВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ЯКОВЛЕВСКОГО ПЕРИОДА С РУССКОГО НА ЧУВАШСКИЙ ЯЗЫК: ИСТОЧНИКИ, ПРИНЦИПЫ, ПРАВИЛА

Аннотация. В статье рассматриваются источники, принципы и правила переводов с русского на чувашский язык церковно-богослужебной литературы в яковлевский период развития чувашского литературного языка (1871—1917).

Ключевые слова: чувашский язык, православная литература, перевод, яковлевский период, источники перевода, принципы перевода, правила перевода.

Источники переводов яковлевской школы

Яковлевский период развития чувашского литературного языка отличается значительными количественными и качественными показателями в области переводов на чувашский язык литературы различных функциональных стилей и, соответственно, в сфере книгоиздания. С 1871 по 1917 г. переводчиками школ И.Я. Яковлева и в начале XX в. — Н.В. Никольского было выпущено в свет более 700 названий собственно на чувашском языке. При этом соотношение переводной и оригинальной литературы, по нашим подсчетам, составляет приблизительно 85 к 15 [7, с. 107].

Количественно-тематическая классификация чувашских книг отражена в следующей таблице [6, с. 45]:

Таблица 1

Количество и тематика изданий яковлевского периода

Разновидность литературы	Абсолютное количество книг	Доля, %
Богослужебная	476	65,65
Публицистическая	82	11,31
Научная	58	8,00
Учебная	54	7,45
Художественная	47	6,48
Деловая	8	1,10
Итого	725	100

Подсчеты показывают, что в 1872—1917 гг. на чувашском языке в среднем ежегодно выходило около 15 книг; число изданий варьирует от 1 в 1878 г. до 71 в 1905 г. Ср.: в 1913 г. 16,8 % всей книжной продукции России представляла литература на национальных языках; из них 67,3 % — религиозная; для сравнения: 10,3 %, например, составляли научные издания [9, с. 117].

Таким образом, доля изданной (часть переведенной литературы осталась неопубликованной) православной литературы на чувашском языке соответствует средним показателям по дореволюционной России.

Первый перевод православной литературы на чувашский язык в объеме 96 страниц был выполнен и увидел свет в 1872 г. под названием «Начальное учение православной Христианской веры на чувашском языке» (*«Чăн тĕн кĕнеки»*). Перевод был осуществлен преимущественно с идентичного издания на татарском языке группой И.Я. Яковлева в составе Алексея Рекеева, Игнатия Иванова, Сергея Тимрясова, которые владели татарским языком на вы-

соком уровне. Еще одно издание объемом 64 страницы переведено с татарского Василием Васильевым и опубликовано в следущем, 1873 г., под названием «Главные церковные праздники Господни и Богородичны». Как видим, на этапе становления переводческого дела источником текстов послужили издания на татарском языке. Переводческая группа взяла за основу ранее выпущенные и получившие разрешение цензуры татарские издания, переведенные под руководством Н.И. Ильминского Василием Тимофеевым, учеником Казанской крещено-татарской школы. Перечисленные и другие православные издания в основном использовались как пособия в учебном процессе.

Следует заметить, что буквари Яковлева содержат значительное количество выдержек из православной литературы: тексты из Ветхого и Нового Завета, молитвы, фрагменты из проповедей, наставлений и поучений, Символ веры и т. д. Кроме того, практически все тексты учебного характера пронизаны мотивами религиозной жизни и включают фразы-кальки с русского языка, религиозные понятия и термины.

С 1874 г. православная литература начинает переводиться непосредственно с русского языка. Это в первую очередь четыре Евангелия и другие части Нового Завета, книги Ветхого Завета, различные молитвы, объяснительные тексты о православной вере, Жития святых, тексты хоровых церковных песнопений, требники, поучения, наставления, проповеди, церковные службы, беседы, рассказы на православную тематику. На обложки практически всех изданий вынесен вариант текста оригинала на русском языке: «Начальное учение православной христианской веры» от 1873 г., «О православии и ложных верах» от 1898 г., «Рождество Пресвятыя Богородицы» от 1913 г. и т. д. Чувашский вариант наименования переводного издания, как правило, дан как заголовок непосредственно перед переводным текстом: «Чăн тĕн кĕнеки», «О православии и ложных верах», «Турă Амăшне çуралнине асăнакан кун вĕрентсе калани». В редких случаях в переводных изданиях отсутствует чувашский вариант (как правило, это небольшие по объему тексты назидательного характера — наставления, поучения и проповеди).

Принципы перевода православной литературы

Переводы осуществлялись учениками школ различного уровня и подчинения, учителями, священниками, преподавателями — представителями всех диалектов и говоров. В архивных документах, в том числе зарубежных, не обнаружено каких-либо признаков и свидетельств выработки принципов перевода церковно-богослужебной литературы на чувашский язык, а равно и на языки других поволжских народов [2; 3; 12; 13]. Тем не менее детальный и объемный анализ текстов оригинала и переводов, а также письма и воспоминания И.Я. Яковлева, Н.И. Ильминского, Н.И. Ашмарина, Н.В. Никольского, И.Н. Юркина и многих других деятелей чувашского просвещения позволяет довольно точно, на наш взгляд, установить принципы перевода и их развитие, а также и методику переводов [2; 3; 6; 8; 10; 11].

Принципы есть исходная позиция, главенствующая мысль или правила, которыми руководствуется переводчик. Но принципы перевода не следует отождествлять с методикой перевода — с действиями, предпринятыми в целях реализации принципов.

Говоря о принципах перевода православных текстов, выработанных преимущественно Н.И. Ильминским, поддержанных И.Я. Яковлевым и его последователями, нужно опираться и на архивные документы, и на анализ самих текстов. В целом они сводятся к следующим основным пунктам:

1) адекватная передача содержания оригинального текста в переводе;

2) стилистическое созвучие чувашского перевода и первоисточников;

3) языковая доступность и понятность производного текста чувашской аудитории;

4) ввод описательных толкований понятий православного дискурса;

5) упрощение синтаксиса чувашских предложений;

4) эволюция (совершенствование) текстов переводов.

Возможно выделение и других принципов, по сути вторичных, являющихся частью уже названных, как, например, принципы исключения буквализма, сочетания точности перевода с творчеством, эстетической равноценности первичного и производного текстов [6, с. 54].

Рассмотрим некоторые из этих принципов. Научных трудов, в которых рассматривались бы данные вопросы, немного. Самая ранняя работа, в которой говорится «о принципах художественного перевода И.Я. Яковлева», относится к 1964 г.: «Главным условием успешности перевода <...> является доступность, понятность мысли на родном языке <...> Говоря о языке произведений <...> следует заметить изменение им синтаксической структуры предложений, вызванное также желанием сделать мысль доступной и ясной для маленьких детей. Например, если у Толстого встречается сложное предложение, то Яковлев выраженную в нем мысль передает двумя или тремя простыми предложениями, приближает выраженное к разговорной речи» [1, с. 210]. Также в той или иной мере эти вопросы затронуты в трудах О.Р. Студенцова [6—11], Р.Р. Исхакова [4].

Теоретическое осмысление практических действий предполагалось, но очень редко оформлялось в специальные работы. Таковыми следует признать многочисленные фрагменты в мемуарной литературе И.Я. Яковлева, его учеников, деловой и личной переписке деятелей чувашского просвещения конца XIX — начала XX в. Изучение названных источников позволяет реконструировать систему и принципы переводов православной литературы на татарский и чувашский языки. Рассмотрим некоторые фрагменты из них.

Отмечая отсутствие в татарском языке терминов для обозначения христианских понятий, Н.И. Ильминский предлагал использовать для их написания слова из русского, а не арабского языка, как это делалось ранее. Наряду с практическими доводами автор придавал важное идеологическое значение использованию русских слов: «Русское слово, употребленное в переводе, послужит к сближению с русскими, с православием» [3, с. 31]. Другим важным вопросом, поставленным Н.И. Ильминским, стало использование в переводах алфавита на основе кириллицы вместо арабского. Признавая несовершенство арабской письменности для обозначения звуков татарского языка, особенно гласных, он считал, что «русский алфавит с некоторым приспособлением лучше способен выразить татарские звуки и определительнее» [2, с. 158].

Содержательная и стилистическая адекватность оригинального и переводного текстов достигалась довольно широким спектром языковых средств.

Если Н.И. Ильминский при переводе допускал перифразы, вольные толкования, пропуски текстов, понятий, выражений, то И.Я. Яковлев и его сподвижники стремились в необходимых случаях обращаться к первоисточникам: «При моих переводах на чувашский язык, например, Евангелия, мне приходилось сличать тексты Евангелий на языках русском и греческом (удивительно совпадающие в изданиях Святейшего синода), латинском, французском и немецком. Иногда оказывалась необходимость пользоваться для сравнения и татарским переводом Н.И. Ильминского» [13, с. 274].

Или другой пример: в переводе фразеологизмов библейского происхождения Иваном Яковлевичем применялся обязательный принцип калькирования по смыслу: «беречь (хранить) как зеницу ока» > *куç шăрçине упранă пек упра*; «бросать на ветер слова» > *сăмаха çилпе вĕçтер*; «Бог дал, Бог и взял» > *Турă пачĕ, Турă илчĕ*; «что посеешь, то и пожнешь» > *мĕн акатăн, çав шăтать*; «око за око, зуб за зуб» > *куçшăн куç, шăлшăн шăл* (в первых изданиях — *куça хирĕç куç, шăла хирĕç шăл*, букв.: «око против ока, зуб против зуба») и т. д.

Стилистическая адекватность достигалась также действием основного языкового принципа, который можно назвать требованием полнооформленности языковых единиц, возникающей в противовес усеченным единицам разговорной речи. Обязательность обозначения редуцированных гласных, предпочтение полных морфем, игнорирование эллиптичных синтаксем — все служило целям торжественности переводного текста. Таким образом, возникало реальное подобие стилистического созвучия первичной и производной (переводной) литературы.

Языковая доступность производного текста для чувашской аудитории. Новые переводы православной литературы во второй половине XIX в. были вызваны тем, что предыдущий опыт духовно-православного просвещения в чувашской среде не имел ощутимых результатов. Прогрессивное решение — осуществлять переводы согласно грамматическим законам чувашского языка — было предложено Н.И. Ильминским и Н.И. Золотницким практически одновременно, поддержано и развито И.Я. Яковлевым.

Н.И. Ильминский часто выступал в роли организатора переводов и на другие тюркские языки. Надо полагать, что рекомендации, принципы, методы переводов, выработанные на материале родственных языков, во многом обнаруживали сходство. В частности, представляет интерес предлагаемая им тактика переводов на якутский и татарский языки: «Первая ступень упражнения — перелагать нравоучительные рассказы, вроде проложных, причем наблюдать правильность и складность языка, хотя бы выражения далеко отходили от подлинника. После этой ступени можно переходить на другую ступень, где можно требовать большую или меньшую близость оборота при главнейшем условии — правильности и складности, ясности языка» [2, с. 41]. «Наша переводная система состоит в следующем: мы переводим христианские книги на татарский язык народный, то есть употребляем только те слова, которые в ходу у татарского народа; в этимологическом и синтаксическом отношении следуем законам народной речи; собственные имена пишем по произношению русскому, православному; буквы употребляем русские, а не арабские. Народный татарский, а точнее говоря, крещенотатарский язык мы приняли потому, что назначали свои переводы для крещеных татар» [2, с. 28].

Данные установки Н.И. Ильминского в полной мере были использованы И.Я. Яковлевым и всеми представителями его школы. Максимальное соответствие содержанию и стилистическому характеру первоисточников и вместе с тем требование доступности языка переводных православных текстов предполагали процедуру многоступенчатого редактирования, призванного обеспечить ко всему прочему высокую культуру богослужебной речи:

1. Индивидуальный этап, включавший перевод текстов на чувашский язык одним или несколькими специалистами.

2. Этап коллективного чтения, в ходе которого осуществлялась первичная апробация специалистами.

3. Этап редакторской правки с учетом высказанных замечаний.

4. Издательский этап первично апробированных текстов. Как правило, книги издавались незначительными тиражами (100—500 экз.) и ставили целью их повторную, более широкую апробацию.

5. Этап повторного редактирования, учитывающий замечания и пожелания широкой аудитории к языковому наполнению текстов.

6. Итоговый издательский этап, условно закрепляющий совершённый текст и выраженный достаточно большими тиражами. Например, «Новый Завет» (1911) — 20 тыс. экз., «О святых ангелах и злых духах» (1897), «О церкви и церковном богослужении» (1897) — по 5000 экз.

Эволюция текстов переводов. В яковлевское время переиздавалось большое количество чувашских книг. Это диктовалось несколькими обстоятельствами, но главной причиной оставалось непрерывное совершенствование текстов. К числу таких книг относится, например, «Священная история Ветхого и Нового Завета», только с 1882 по 1894 г. выдержавшая восемь изданий. Переиздания одних и тех же православных текстов сопровождались повторным редактированием, учитывающим высказанные замечания и исправляющим неточности. Таким образом, происходило языковое и содержательное совершенствование текстов.

Правила переводов православной литературы. В архивах Переводческой комиссии ПМО (Православного миссионерского общества), в частной переписке и воспоминаниях правил перевода православной литературы на чувашский язык до 2023 г. обнаружено не было. Известно лишь, что священник Даниил Филимонович Филимонов (получил сан священника в 1882 г.) плодотворно занимаясь переводами, в том числе отдельных частей Библии и других богослужебных книг, составил специальные Правила. Заметим, что с 1882 г. он являлся сотрудником Переводческой комиссии ПМО, а в 1900—1917 гг. — председателем Переводческой подкомиссии при Самарском епархиальном комитете Православного миссионерского общества и был инициатором ее создания. Составленные им Правила были отосланы в Казань, где в 1918 г. оказались уничтоженными при пожаре. Похожие Правила были обнаружены в начале 2024 г. автором данной статьи в периодическом издании «Уфимские епархиальные ведомости» за 1913 г. В том же 1913 г. в Уфимской епархии учреждается Переводческая подкомиссия Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, которая опубликовала «Правила по переводческому и издательскому делу на инородческих языках в Уфимской епархии» [5, с. 313—315]. Возможно, данные правила были составлены на основе правил Д. Филимонова Самарской Переводческой

комиссии ПМО. Найденный текст состоит из 18 пунктов (131 строка, 907 слов, 7370 знаков).

Пункт 10 полностью относится к принципам перевода: «В изданиях Переводческой подкомиссии христианские истины о православной вере и нравственности должны быть изложены совершенно правильным, простым и понятным языком инородцев, без всяких научных мудрствований и уклонений от живого языка инородцев» [5, с. 314]. Тематика остальных частей распределяется следующим образом: пункты 1—3 содержат организационные моменты в деятельности переводческой комиссии (структура, состав и критерии отбора переводчиков), пункт 1 дополнительно устанавливает перечень языков-реципиентов Поволжья: это татарский, чувашский, черемисский, вотяцкий и мордовский. Пункты 4—9 определяют функции комиссии — «составление и издание переводов, книг и брошюр религиозно-нравственного содержания с русского на инородческие языки, а именно: а) рассказов из житий святых, поучений, проповедей и прочих назидательных статей; б) самостоятельное изложение поучительных слов и бесед на инородческих языках; в) рассмотрение переводов в рукописи, представляемых в Подкомиссию инородческими деятелями для напечатания, и г) забота о распространении изданий Подкомиссии в инородческом населении епархии путем устройства книжных складов, рассылка их через книгонош и пр.»; порядок цензуры и выбор типографии; периодичность, место, повестку работы; продолжительность совещания, адрес отчета; порядок редактирования и корректуры переводов и оригинальных сочинений. 11-й пункт определяет тираж. 12-й — устанавливает подотчетность Переводческой подкомиссии Уфимскому Епархиальному комитету ПМО. Пункт 13 определяет порядок распространения и продажи изданных книг. В 14-м пункте говорится о предоставлении выручки от продажи изданий и сведений об остатках. В следующей части определены три источника финансирования деятельности. 16-й пункт содержит констатацию о безвозмездном труде переводчика и об обозначении авторства лишь в трудах собственного сочинения. Пункт 17-й регулирует учет движения рукописей в издательском процессе. И 18-й пункт закрепляет ежегодный отчет о деятельности Переводческой подкомиссии перед Переводческой комиссией ПМО.

Подводя итоги, заметим, что переводческая деятельность Н.И. Ильминского и его ученика И.Я. Яковлева позволила выработать определенные правила и принципы переводов церковно-богослужебной литературы, в результате которой сформировалась переводческая школа на чувашский язык в составе сотен заинтересованных лиц и переводчиков-учителей, учащихся, студентов, священников. Данная статья не претендует на исчерпывающее изложение названной темы, которая должна иметь более широкую базу исследований. Тема переводов церковно-богослужебной литературы на чувашский язык остается актуальной.

Литература

1. *Владимиров Е.В.* К вопросу о принципах художественного перевода И.Я. Яковлева // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1964. Вып. 27. С. 202—212.

2. *Ильминский Н.И.* О переводе православных христианских книг на татарский язык при христианско-татарской школе в Казани // О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания Н. Ильминского. Казань: Университет. тип., 1875. 45 с.

3. *Ильминский Н.И.* Переписка о чувашских изданиях Переводческой комиссии. Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1890. 4, XVI, 204 с.

4. *Исхаков Р.Р.* Православная переводная литература и формирование письменных традиций народов Среднего Поволжья (XIX — начало XX вв.): монография. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2021. 276 с.

5. Правила по переводческому и издательскому делу на инородческих языках в Уфимской епархии // Уфимские епархиальные ведомости. 1913. № 11. С. 313—315.

6. *Студенцов О.Р.* Инновации в лексике церковно-богослужебной литературы на чувашском языке в переводах И.Я. Яковлева и его школы (1871—1917 гг.): дис. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2007. 251 с.

7. *Студенцов О.Р.* Количественная характеристика православных изданий чувашского просветителя И.Я. Яковлева // Ашмаринские чтения: сб. материалов IX Междунар. научно-практич. конф. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2014. С. 106—110.

8. *Студенцов О.Р.* Новое в лексике чувашской православной литературы (1871—1917): учеб. пособие. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2011. 140 с.

9. *Студенцов О.Р.* Новые данные о статистике изданий чувашского просветителя И.Я. Яковлева // Третьи Флоровские чтения: материалы Междунар. научно-практич. конф., посвящ. 75-летию удмуртского поэта Флора Ивановича Васильева. Глазов: Глазов. гос. пед. ин-т, 2009. С. 116—118.

10. *Студенцов О.Р.* Переводческая деятельность И.Я. Яковлева // Языковые контакты народов Поволжья и Урала: сб. статей XI Междунар. симпозиума / отв. ред. А.М. Иванова, Э.В. Фомин. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2018. С. 294—297.

11. *Студенцов О.Р.* Система и принципы переводов Н.И. Ильминского и И.Я. Яковлева: сопоставительный аспект // Н.И. Ильминский и этнокультурное развитие народов Поволжья: материалы Всерос. научно-практич. конф. / сост. и отв. ред. Ю.В. Гусаров, А.П. Долгова. Чебоксары: ЧГИГН, 2022. С. 175—183.

12. *Яковлев И.Я.* Из переписки. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1989. Ч. 1. С. 153.

13. *Яковлев И.Я.* Моя жизнь: воспоминания / вступ. ст. Л.П. Куракова; археогр. предисл. Г.Н. Плечова; примеч., имен. указ. Н.Г. Краснова. М.: Республика, 1997. 694 с.

O.R. Studentsov

TRANSLATIONS OF ORTHODOX LITERATURE OF THE YAKOVLEVSKY PERIOD FROM RUSSIAN INTO CHUVASH LANGUAGE: SOURCES, PRINCIPLES, RULES

Abstract. The article deals with the sources, principles and rules of translations from Russian into Chuvash language of church and liturgical literature in the Yakovlevsky period of the Chuvash literary language development (1871—1917).

Keywords: the Chuvash language, Orthodox literature, translation, the Yakovlev period, sources of translation, principles of translation, rules of translation.

УДК 821.512.111:82.091

И.Ю. Кириллова

ТРАДИЦИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ЧУВАШСКОЙ ДРАМАТУРГИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

Аннотация. В данной статье предпринята попытка рассмотреть становление жанра драмы в чувашской литературе через преемственные связи русской и чувашской литератур на уровне тематики, проблематики, мотивной структуры, образов, системы художественных средств. На примере анализа первых чувашских пьес показано, что обращение к традициям русской классической литературы расширило жанровые и художественно-эстетические возможности чувашской драмы на этапе формирования, стимулировало поиски новых средств изображения действительности.

Ключевые слова: чувашская драма, русская классическая литература, межлитературный диалог, К. Иванов, А. Пушкин.

Русские и западноевропейские литературно-эстетические традиции начинают активно проникать в чувашскую культурную среду во второй половине XIX в. на фоне набирающих силу социальных движений с характерными для них культурно-просветительскими задачами. Сложный процесс европеизации национального художественного сознания определяет нравственно-эстетические поиски молодой творческой интеллигенции и перетекает в синтез художественно-культурных явлений в начале XX в. А.С. Александров этот период характеризует как «литературу на перепутье»: «Чувашские писатели словно бы стремились “перенять” стили, существующие в различные исторические эпохи в западной литературе, как бы желая “примерить” их на себе, по своей действительности. Происходит процесс ускоренного прохождения “европейского художественного образования”, в ходе которого литература использовала опыт западных и русской культур в “снятом” виде — в образе рационального знания» [1, с. 5].

В процессе трансформации национальной картины мира чувашских писателей не менее актуальным остается стремление сохранить свою индивидуальность, самобытность, отсюда и обращение к проблеме национального самосознания, истории и культуре народа. Поэтому создаваемую авторами картину мира исследователь В.Г. Родионов представляет как «синтез форм народного творчества и художественных достижений различных школ русского и мирового искусства» [8, с. 5]. Иными словами, к началу XX в. в русско-чувашских отношениях складываются диалогичные отношения, формирующие новые формы межлитературного синтеза, вбирающего в себя многообразие разных художественно-эстетических традиций, и при этом открываются новые возможности для развития национальной идентичности.

Рецепция инонациональных литературных явлений отдельно чувашскими драматургами мало исследована. Русско-чувашские культурно-литературные связи в начале XX в. рассмотрены в трудах Е.В. Владимирова, Н.С. Павлова, В.Г. Родионова, Ю.М. Артемьева, С.А. Александрова, Л.Н. Сарбаш и др. Объектом внимания их исследований становились формы и факты взаимодействия двух литератур, идейно-тематические и типологические параллели, объясняемые историко-общественной обусловленностью и рассматриваемые в широком контексте культурно-исторического взаимодействия Востока и Запада. Усвоение

литературно-эстетического потенциала русской литературы осуществлялось в таких формах, как перевод, литературное переложение, подражание, создание на основе русских произведений своих оригинальных текстов, которые и стали объектом данного исследования, цель которого — рассмотреть формы проникновения русских литературно-художественных традиций в чувашской драматургии начала XX в.

Межлитературный процесс отражает в себе пути развития как мировой литературы в целом, так и отдельно взятой национальной литературы, и функционирует как диалог культур в пределах национальной литературы. В широкой исторической перспективе взаимодействие культур всегда диалогично. Оно выражается через попеременную активность передающего и принимающего и выработку общего языка общения. Сам процесс начинается с одностороннего потока текстов, которые откладываются в памяти принимающего, затем идет овладение и свободное пользование чужим языком, усвоение правил порождения чужих текстов и, как итог, воссоздание по ним аналогичных новых. Важно отметить, что проблема диалогизма в чувашской литературе всегда решается в пространстве осмысления своей этнокультурной идентичности.

Первые опыты чувашских писателей в области драмы относятся к началу XX в., когда появляются пьесы на чувашском языке «Чăваш туйĕ» («Чувашская свадьба», 1901), «Выртмара» («Ночное», 1903), «Авлану» («Женитьба», 1902) Г. Комиссарова; «Пушкăрт чăвашĕсем патĕнче» («У башкирских чувашей», 1905) С. Кириллова; «Ялти пурнăç» («Деревенская жизнь», 1907) М. Акимова и др. В них хорошо ощутима характерная для первых литературных произведений опора на фольклорную поэтику и традиции народной драмы, на опыт сатирической поэзии и прозы, печатавшейся на страницах первой чувашской газеты «Хыпар» («Весть»). В ней печатались переведенные на чувашский язык фельетоны, памфлеты, басни, стихотворения, обличающие произвол представителей власти и духовенства. Здесь же впервые была опубликована социально-бытовая пьеса «Деревенская жизнь» М. Акимова о тяжелой крестьянской доле.

Большую роль в эволюции образно-стилевого мышления драматурга Михаила Акимова сыграли русские сатирики М. Салтыков-Щедрин, Н. Гоголь и др. [7, с. 130—131]. Через переводы поэмы «Человек» и пьесы «На дне» М. Горького он постигал идеи гуманизма. Его заслуга в том, что писатель сумел прочувствовать глубокий смысл природы гоголевской сатиры, верно ощутил совместимость сатирических приемов и форм (иносказательность, гротеск, аллегория, смех сквозь слезы) с социокультурной обстановкой своей эпохи и в своих произведениях вел разговор о наболевшем в драматично-ироничном тоне.

В драме «Ялти пурнăç» («Деревенская жизнь», 1907) М. Акимов повествует о вынужденном заискивании крестьян перед вышестоящей властью. Сама ситуация иронична: крестьянин Федор выслуживается перед сельским старостой Афонькой, возомнившим себя большим чиновником. Через него он хочет добиться заработанных у богатого односельчанина денег, которые тот не отдает. В умелом раскрытии характера писаря, чувствующего свое превосходство и власть в селе, в индивидуализированной речи отдельных персонажей проявляются черты сатирических типов М. Салтыкова-Щедрина и Н. Гоголя.

В финале пьесы приезжает начальство повыше, перед которым уже заискивает Афонька. Шутливо-ироничный поворот событий не случаен для Акимова-памфлетиста, который в сатирической манере наглядно раскрывает реальные социально-бытовые проблемы и застойные явления чувашской деревни рубежа XIX—XX вв. В комичной на первый взгляд ситуации и персонажах он уловил трагичность эпохи — бедственное, зависимое положение крестьян и произвол местной власти.

Наличие переводной литературы и опора на русско-европейские литературные традиции в качестве предпосылок становления драматических жанров в национальных литературах рассматриваются и региональными исследователями [3; 4; 5]. Пьесы Ф. Шиллера, Ж. Мольера, Н. Гоголя, А. Островского, Л. Толстого, А. Чехова, Л. Андреева и др. оказали существенное влияние на национальное мировосприятие молодой творческой интеллигенции и определили их художественные поиски.

Значительную роль в развитии формирования межкультурного диалога на рубеже XIX—XX вв. сыграла Симбирская чувашская учительская школа, как «светоносный очаг чувашского Возрождения», где через восприятие русско-европейских традиций шло активное формирование мировоззренческой основы национально-эстетической мысли [2, с. 138]. Здесь проходят литературно-музыкальные вечера, создается школьный театр, формируются первые чувашские драматурги и основатели профессионального чувашского театра (Г. Комиссаров, К. Иванов, И. Максимов-Кошкинский, Н. Шубоссинни и др.). Для школьных спектаклей Г. Комиссаров переводит «Женитьбу» и «Ревизора» Н. Гоголя, «Недоросля» Д. Фонвизина, произведения А. Пушкина, сам пишет первые чувашские пьесы, которые играют на сцене. Учениками Симбирской чувашской школы были написаны пьесы «Эрех» («Водка», 1906, К. Иванов), «Хутла пĕлекен» («Грамотный», 1907, Н. Шубоссинни), «Балбес» (Ф. Павлов).

Среди учеников школы выделялся Константин Иванов, который был прекрасно знаком с произведениями русской и зарубежной литературы, переводил М. Лермонтова, А. Кольцова, Н. Некрасова, Г. Гейне и др., оказавших влияние на становление его художественной картины мира. Переводческая деятельность шла параллельно с творческой, через своеобразный диалог двух разных культур. В творчестве К. Иванова мы находим наличие типологически близких форм построения диалогов, драматических характеров, конфликтных ситуаций, свойственных русской и мировой классической драматургии.

Своеобразие поэтики К. Иванова настолько сложно и оригинально, что оказалось невозможным объяснить его системами лишь какого-то одного общеизвестного западно-европейского художественного направления. Потребовалось применение теории ускоренного развития новых литератур [1, с. 6], постижение через взаимодействие художественных сознаний и культур [10, с. 23] и т. п. Однако все сходятся во мнении, что творчество К. Иванова необходимо рассматривать на стыке двух культур: традиционной чувашской, уходящей корнями в культуру Востока, и культуры Запада, учитывая своеобразно осмысленную русской литературой форму.

Из драматургических произведений К. Иванова до нас дошли сохранившиеся части трагедии в стихах «Шуйттан чури» («Раб дьявола»). Трагедия написана осенью 1907 г. Известно, что в творчески насыщенный период

«осенне-зимнего полугодия» 1907—1908 гг. были созданы главные произведения поэта: «Шуйттан чури» («Раб дьявола»), стихотворные сказки «Икĕ хĕр» («Две дочери») и «Тăлăх арăм» («Вдова»), баллада «Тимĕр тылă» («Железная мялка»), стихотворение «Выçă аптранăскерсем» («Голодные»), поэма «Нарспи». Этот период можно сравнить с содержательной в творческом плане «болдинской осенью» Пушкина [2, с. 237].

Многие исследователи творчества К. Иванова отмечают типологическую и текстологическую связь трагедии «Раб дьявола» с традициями европейской и русской трагедий, ее наполненность общими для всего творчества поэта темами, мотивами и образами. Генезис жанра и архитектонику трагедии они возводят к «Маленьким трагедиям» А.С. Пушкина, «Фаусту» В. Гете, трагедиям У. Шекспира [2, с. 242].

К. Иванова интересовали драматические формы Пушкина, в которых поэт делает открытия в области человеческой психологии. В болдинских «Маленьких трагедиях», которые исследователи рассматривают как цикл трагедий, в острой сюжетной ситуации глубоко и правдиво раскрывается душа человека, охваченная какой-либо страстью, ставшей главным содержанием всей жизни. Каждой страсти посвящен отдельный трагический сюжет: в «Скупом рыцаре» — стремление к богатству, в «Моцарте и Сальери» — к наслаждению искусством, в «Каменном госте» — увлеченность любовью и одержимость жизнью в «Пире во время чумы». И во всех человеческая жизнь показана в пределе смерти. Их объединяет устремление к гармонии с собой и миром и невозможность ее обретения [9, с. 139].

Написанные в одно время, произведения К. Иванова «Раб дьявола», «Две дочери», «Вдова», «Железная мялка» также связаны идейно-философским единством. Подчеркивая связь между ними, исследователь В.Г. Родионов называет их «универсальной “пятерицей”», в которой охвачены все блоки ценностей-первооснов [8, с. 45]. Действительно, предложенные автором конфликтные завязки стихотворных сказок и баллады способствуют более глубокому пониманию художественного мира первой в чувашской драматургии трагедии в стихах «Раб дьявола». Поэтому мы будем рассматривать их как единый цикл, основной внутренний закон которого заключен в движении драматической темы. Трагическое реализовывается в каждом из этих произведений, раскрывается в противостоянии Добра и Зла и осознается через распад родственных уз [6, с. 104]. Его истоки необходимо искать в мироощущении, мировидении поэта, его нелегкой судьбе. Необходимо особо отметить неимоверный интерес К. Иванова к постижению мировых литературных шедевров (Гете, Шекспир, Гейне, Пушкин, Лермонтов).

Произведения из цикла имеют форму драматических сцен. Так, в движении сюжета в первой стихотворной сказке «Две дочери» активно участвует диалог и играет роль композиционно-стилистической основы. В основу ее идейной составляющей в творчески трансформированном виде положена поэтика шекспировской трагедии «Король Лир». В речи старшей и младшей дочерей, отвечающих на вопросы отца, — что тучнее, слаще и мягче на земле? — автор показывает не просто противопоставление взглядов, а две составляющие основы миропорядка. Старшая дочь, угождая нраву отца, хвалит сивого коня, душистый мед, перины и подушки в отчем доме. Младшая же оказывается бескорыстной: для нее во всей вселенной нет тучней земли, нет

слаще сна, нет мягче человеческих рук, за что она и была изгнана из дома. В небольшой сказке автор затрагивает мысль, которая не дает покоя пушкинскому Сальери: «Нет правды на земле, но нет ее и свыше».

К. Иванов намеренно создает такие конфликтные ситуации, в которых добрые и честные герои становятся жертвами злых сил. Намеченная в сказке основная коллизия будет иметь продолжение в трагедии «Раб дьявола». В ней между двумя братьями возникает конфликт из-за совместно награбленного мешка с золотом. Характеры героев раскрываются через их отношение к богатству, которое и является движущей силой конфликта, доводящего события до полного трагизма: не желая делиться, старший брат под подстрекательством дьявола убивает младшего из-за денег.

В балладе «Железная мялка» близкие родственники отказывают в помощи родной сестре, «убийственный поступок» которых отмечает Ю.М. Артемьев: «Две ее сестры и брат оказались намного опаснее чужих» [2, с. 240—241]. Что мы видим и в «Рабе дьявола», и в «Двух дочерях», и в «Железной мялке» (у Пушкина — в «Скупом рыцаре»). Развязывая основную трагическую коллизию между близкими родственниками, К. Иванов усиливает трагическое.

В основе конфликта произведений лежит антитеза бессердечного, злого, алчного, корыстного героя с добрым, человечным, честным персонажем: старшая и младшая дочери («Две дочери»), старший и младший братья («Раб дьявола»), свекровь и сноха («Железная мялка»), Сальери и Моцарт («Моцарт и Сальери») и др. В каждом случае автор показывает «критическую точку», в которой отражается комплекс морально-нравственных проблем, восходящих к своим изначальным корням. Признание значения и ценности каждого из произведений не исключает их более широкого осмысленного прочтения в рамках цикла и даже позволяет в этих цельных образованиях увидеть «опыт изучения» предшествующих фольклорно-мифологических и культурных эпох.

У А. Пушкина к трагедиям имеются подзаголовки: «Скупой рыцарь» — «Сцены из ченстоновой трагикомедии “The covetous knight”» (в реальности не существующей), «“перевод с немецкого” к “Моцарту и Сальери”» (немецкий оригинал также не существует), «Пир во время чумы» — «Отрывок из вильсоновой трагедии “The city of the plague”» (трактуется как «вольная переработка сцены из трагедии Вильсона “Город чумы”»). При этом пушкинские трагедии обладают смысловой и композиционной завершенностью и являются оригинальными произведениями. Опираясь на некоторые источники европейской литературы, поэт переосмысливает их в контексте русских культурно-религиозных традиций [9, с. 140].

У К. Иванова тоже есть подзаголовок трагедии: «Халăх калавне улăштарса çырнă» — «Переделка народного рассказа». Народных преданий о разрушающей силе золота, толкающего человека на убийство другого человека, родного брата по наставлению дьявола, в чувашском фольклоре не найдено. Однако имеются сюжеты, где люди за то, чтобы научиться какому-нибудь мастерству, например, игре на скрипке, заключают договор с «*Усал/Шуйттан*» — злом/дьяволом и закрепляют его кровью, т. е. отдают ему свою душу [11, с. 206, 465, 469]. В трагедии К. Иванова старший брат за золото убивает младшего, нарушает божественное предписание, тем самым становясь рабом дьявола. Поэт умело синтезирует фольклорно-мифологические картины мира

чувашей и актуальные для начала XX в. нравственно-этические и философские проблемы.

Идейно-философский стержень произведений, заключающийся в борьбе Добра и Зла, раскрывается в трагедии «Раб дьявола» через диалогическую антитезу образов дьявола (*Шуйттан* можно рассматривать в одном семантическом ряду с «дьяволом», «демоном», «бесом») и ангела (*Пирĕшти*). В русле русской духовной традиции в образе дьявола показана власть многоликого и лукавого духа зла над душами людей (как и у Лермонтова, у Пушкина и др.). А ангел нужен, чтобы спасти душу человека от дьявольского влияния: младший брат, хоть и перед смертью, осознает свои ошибки. Эти два полярных образа играют важную роль в самопознании героев. Все же главным источником зла, который губит человечество, К. Иванов («Нарспи») считает зло, находящееся внутри самого человека (страсти, пороки):

Нет сильнее человека
Во вселенной никого:
Он на суше и на водах
Стал хозяином всего.
Но владыка мира, миру
Человек покорен сам,
Светлый разум омрачает
Страсть его к вину, деньгам.

Такой прием, как переплетение реального и ирреального, направленное на размышление о временных и вечных понятиях, станет одним из художественных принципов в чувашской драматургии последующих периодов. Трагедия «Раб дьявола» «стала важнейшим творческим ориентиром и образцом в развитии чувашской драматургии» [2, с. 243].

Как видим, формированию жанрового мышления драмы содействовали как переводы и прямые переложения с русского на чувашский язык, так и преемственные связи между произведениями разноязычных писателей на уровне темы, проблемы, структуры, системы художественных средств. Жанровая поэтика чувашской драмы через русскую литературу обогатилась сюжетами, мотивами, героями, которые художественно осмысливались в соответствии с социально-историческими условиями и национальным мировосприятием. И здесь велика роль К. Иванова, который сумел чувашское национальное литературно-художественное сознание включить в диалог с классическими произведениями общемировой культуры. Более активную форму он приобретает в 1920-е гг., в период становления чувашского профессионального театра.

Литература и источники

1. *Александров С.А.* Некоторые особенности поэтики поэмы-предания «Нарспи» // Творческое наследие К.В. Иванова: сб. статей. Чебоксары: НИИЯЛИЭ при СМ ЧАССР, 1990. С. 3—33.

2. *Артемьев Ю.М.* Константин Иванов: жизнь, судьба, бессмертие. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2013. 255 с.

3. *Ахмадуллин А.Г.* Татарская драматургия: история и проблемы. Казань: Татар. кн. изд-во, 2012. 509 с.

4. *Зайцева Т.И.* и др. Удмуртская драматургия второй половины XX — начала XXI века: проблематика, художественное своеобразие, жанровые искания: монография. Ижевск: Удмурт. ун-т, 2018. 185 с.

5. *Иванов А.Е.* Марийская драматургия: основные этапы развития. Йошкар-Ола: Мар-книгоиздат, 1969. 275 с.

6. *Кириллов К.Д.* Трагическое в творчестве К. Иванова-Прта // Вопросы поэтики К. Иванова: материалы конф., посвящ. 100-летию со дня рождения поэта (21—22 мая 1990 г.) / ред. С.А. Александров. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1991. С. 103—106.

7. *Павлов Н.С.* Первое произведение чувашской драматургии // О дореволюционной культуре чувашского народа. Учен. зап. ЧНИИЯЛИЭ. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1957. Вып. XV. С. 125—138.

8. *Родионов В.Г.* Чувашская литература 1900—1908 гг. // История чувашской литературы: коллективная монография. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. Ч. 1 (1900—1955 годы). 431 с.

9. *Таборисская Е.М.* «Маленькие трагедии» Пушкина как цикл (некоторые аспекты поэтики) // Пушкинский сборник: сб. науч. трудов. Л.: Госпединститут им. А.И. Герцена, 1977. С. 139—144.

10. *Хлебников-Шанар Г.* К вопросу о художественном методе К. Иванова // Вопросы поэтики К. Иванова: материалы конф., посвящ. 100-летию со дня рождения поэта (21—22 мая 1990 г.) / ред. С.А. Александров. Чебоксары: ЧНИИЯЛИЭ, 1991. С. 16—31.

11. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2004. 568 с.

I.Yu. Kirillova

TRADITIONS OF RUSSIAN LITERATURE IN CHUVASH DRAMATURGY IN THE EARLY XX CENTURY

Abstract. This article attempts to consider drama genre formation in Chuvash literature through the continuity of Russian and Chuvash literature at the level of themes, problems, motive structure, images and system of artistic means. The appeal to the traditions of Russian classical literature expanded the genre and artistic and aesthetic possibilities of the Chuvash drama at the stage of formation have been presented on the examples of the first Chuvash plays' analysis. This stimulated the search for new means of depicting reality.

Keywords: Chuvash drama, Russian classical literature, interliterary dialog, K. Ivanov, A. Pushkin.

УДК 821.512.111

И.В. Софронова

ПОЭЗИЯ П. ХУЗАНГАЯ В ТВОРЧЕСКОМ ДИАЛОГЕ С РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРОЙ

Аннотация. В статье анализируются особенности взаимодействия творчества чувашского поэта П. Хузангая и русской литературы. В ходе работы исследуется диалог с такими русскими авторами, как А. Пушкин, В. Маяковский, С. Есенин, который выражается в вольном переводе их стихотворений, посвящении им лирических текстов, реминисценцией на их произведения. Литературные взаимоотношения вызваны особенностями исторического периода, художественными интересами поэта.

Ключевые слова: П. Хузангай, поэзия, творчество, чувашский мир, славянский мир, взаимопроникновение, диалог, русская классика, чувашская литература.

Для ранней стадии развития поэзии чувашского автора Петра Петровича Хузангая (1907—1970) характерен интенсивный диалог с русской литературой. В данной статье мы попытаемся проанализировать характер и глубину этого диалога, который выражается в творческом взаимодействии с произведениями С. Есенина, В. Маяковского и А. Пушкина. Актуальность подобного исследования вызвана сосредоточением научного интереса на вопросах выявления и систематического описания взаимосвязи литературных традиций, взаимоотношения между авторами и литературами в современном литературоведении. В связи с этим весьма актуально изучение произведений, созданных в период с 1924 по 1933 г., когда П. Хузангай был поглощен лирикой С. Есенина, стихотворными формами и размерами В. Маяковского, а также творчеством А. Пушкина. Как отмечают исследователи, именно в это время идет формирование индивидуального стиля поэзии у П. Хузангая [6].

Вопрос «П. Хузангай и русская литература» рассматривался каждым литературоведом и критиком, кто изучал его творчество. Характеристика литературных взаимоотношений зависела от времени и цели написания исследования. Ученые советского периода искали в художественных произведениях поэта не столько поэтические особенности, сколько несоответствие идеологическим направлениям той эпохи. Авторы первых критических статей поэзию П. Хузангая 1920-х гг. «определяли как период слепого подражания Есенину. Исследователи обвиняли молодого поэта в “есенинщине”, не вскрывая ни причин увлечения, ни положительных моментов в учебе» [13, с. 195]. А. Эсхелем [цит. по: 11, с. 48] и И. Кузнецовым [цит. по: 11, с. 49] интерес к творчеству С. Есенина подвергался строжайшей критике. М. Сироткин [8] и М. Фетисов [12] увлечение А. Пушкиным, перевод произведений М. Горького, использование стихового размера В. Маяковского оценивали как прогрессивное явление, так как в творчестве П. Хузангая проявился новый опыт в создании произведений о социалистических и индустриальных стройках. В трудах литературоведов 80—90-х гг. XX в. Г. Хлебникова, В. Тимакова обращение к стихотворениям русских авторов рассматривается как творческий процесс. Г. Хлебников и в переводах произведений выявляет наличие черт вольного переложения смысла. Современные исследователи (В. Родионов) оценивают интерес П. Хузангая к русской литературе как творческий диалог,

способствовавший обогащению не только самой поэзии П. Хузангая, но и всей чувашской литературы [7, с. 372].

Существующие между поэзией П. Хузангая и русскими поэтами контактные связи и типологические схождения определяют формирование особого типа диалога между ними — «свое» как переструктурированное «чужое». «Речь идет о трансформации тем, идей, образов, художественных приемов в новых условиях их жизни и функциях в иной идейно-художественной системе», — объясняет исследователь В.Р. Аминева подобный вид литературных взаимоотношений [2, с. 177]. Они активизируются в определенных историко-литературных ситуациях при возникновении необходимости пересмотреть привычный взгляд на мир, устоявшиеся правила и нормы, происходят поиски новых художественных средств и приемов. Для выражения своих идей поэты прибегают к традициям, уже бытующим в других литературах. В таких условиях своя мысль выглядит как переструктурированное «чужое», выраженное способом реминисценции, интерпретации.

Творческий диалог П. Хузангая с произведениями С. Есенина, В. Маяковского, А. Пушкина проявляется в переводе их произведений, посвящении им стихотворений, создании оригинальных текстов по аналогии, свободном творческом истолковании отдельных тем и идей русских авторов, использовании их выражений в качестве эпиграфов. Взаимодействие обнаруживается как на уровне типологических образов, мотивов и реминисценций, так и на уровне ритмики и размера стиха. П. Хузангай, выросший на поэтике народной песни, освоивший азы силлабо-тонического стиха благодаря М. Сеспелю, в произведениях русской классики и своих современников ищет новые формы, методы для выражения собственных чувств, дыхания времени. Постигнув новые традиции, он накладывает на них особенности национального художественного слова. Своими примерами стихотворений доказывает, что жанры сонет, онегинская строфа, бытующие в русской литературе, применимы и в чувашской поэзии. Поэт демонстрирует возможности и качество повтора в поэтическом тексте, знакомит чувашскую аудиторию с поэтическими направлениями, такими как романтизм, имажинизм, футуризм.

Процесс вступления в диалог с русской литературой вызван во многом жизненными условиями, во время которых жил и творил юный поэт. Благодаря революционным событиям он получил возможность продолжить образование. Был свидетелем событий нэпа, процесса коллективизации на селе, испытывал последствия Гражданской войны. П. Хузангай болел за будущее чувашского народа и языка. Обучаясь в Казанском педтехникуме, он чувствовал тягу к приобщению к культурной, образованной жизни. Поэт участвовал в мероприятиях, проводимых казанской интеллигенцией, посещал встречи с татарскими и русскими авторами. Старался быть в курсе литературных и культурных событий, происходивших в Москве. Имевший в своем характере «бунтарский дух» [17, с. 437], П. Хузангай увлекся творчеством С. Есенина, В. Маяковского, которые были весьма популярны в данный период. Он взахлеб читает их стихи, учится у них самовыражению, исследует в их произведениях «особенности воспевания любви и красоты» [1, с. 197]. Из автобиографических записей поэта следует, что он был увлечен творчеством «А. Пушкина, М. Лермонтова, А. Блока, М. Горького, позднего С. Есенина,

В. Маяковского» [17, с. 437]. Интерес к неординарной личности Байрона способствовал появлению поэмы о нем (1932).

Среди всех увлечений заметный след оставило общение с творчеством С. Есенина, В. Маяковского, А. Пушкина. Причем увлечение С. Есениным и В. Маяковским было синхронным, так как они являлись современниками П. Хузангая. Эта заинтересованность была временной и продолжалась с 1924 по 1933 г. Диалог с наследием А. Пушкина происходил в диахронии, так как русский автор жил намного раньше. Интерес к нему продолжался на всем протяжении творчества П. Хузангая. Широкий диапазон увлечений поэта в молодые годы, куда входят помимо авторов чувашской и русской классики и зарубежные, свидетельствует о масштабах «поиска творческого кредо...» [7, с. 372].

Поэзией С. Есенина П. Хузангай начинает интересоваться в период обучения в Казани — в Чувашском педагогическом техникуме. Своеобразные стихи и поведение русского автора на публике привлекало не только его одного. С. Есенин был близок многим молодым поэтам того времени: чувашским В. Митте и В. Рзаю, марийцу А. Сычеву, удмуртам К. Герду и Ашальчи Оки, татарину Х. Такташу и др. «П. Хузангай тяготел к русскому поэту в силу своего крестьянского происхождения. Для обоих поэтов свойственно обращение к деревенской теме, противопоставление города и деревни», — отмечает В.Г. Родионов [6, с. 272]. К стихотворениям, написанным в творческом диалоге с С. Есениным, исследователи относят следующие образцы: «Юпах тиха» («Стригунок»), «Ăйăр» («Мерин»), «Хыр туя» («Сосновая трость»), «Çĕрме пуян йыттине» («Собаке богатого человека»), «Ан ларах салхуллă...» («Не сиди печально...»), «Икĕ çыру» («Два письма»), «Ахăр самана» («Светопреставление»), «Ыран ирех вăрат мана, анне» («Завтра рано разбуди меня, мама»), «Анне çырăвĕ» («Письмо матери»), «Ответ», «Тăван поэта» («Дорогому поэту»), цикл стихов «Хура пĕркенчĕк» («Черная чадра», 1926—1927), поэма «Çирĕм улттă» («Двадцать шесть», 1927) [10, с. 72]. Перечисленные произведения лишь частично представляют собой творческую переработку стихотворений русского автора. В основном это оригинальные лирические тексты, созданные по аналогии стихов С. Есенина. П. Хузангай переводит понравившиеся выражения из стихов С. Есенина, передает через них аналогичный рисунок из жизни самого поэта или чувашского народа.

Приобщение к творчеству С. Есенина способствовало обогащению любовной лирики П. Хузангая. Если в цикле «Савни» («Любимая») стихотворения отличаются тем, что основаны на традициях народной песни, имеют сюжетную основу, описывают трагическую любовь, то теперь поэт больше пишет о безответной любви, передает интимные переживания. К примеру, в стихотворении «Не сиди печально...» проявляется реминисценция на стихотворение «Не криви улыбку...» С. Есенина:

Ан ларах салхуллă, кулянса ан лар.	Не сиди печально, не переживай.
Халь те эп саватăп, анчах сана мар.	Я сейчас люблю, но не тебя.
Ху та вĕт пĕлетĕн, аванах пĕлен:	И сама ты знаешь, знаешь хорошо:
Сан çине пăхмастăп, сан патна килмен...*	На тебя не смотрю я, не к тебе пришел...

[16, с. 76—77].

* Здесь и далее, кроме особо оговоренных, подстрочный перевод наш.

С. Есенин:

Не криви улыбку, руки теребя, —
Я люблю другую, только не тебя.

Ты сама ведь знаешь, знаешь хорошо —
Не тебя я вижу, не к тебе пришел.

Проходил я мимо, сердцу все равно —
Просто захотелось заглянуть в окно [5, с. 345].

П. Хузангай развивает мысль в своем стихотворении до 11 строф, в то время как у С. Есенина их всего три, дополняет текст размышлением о предназначении поэта и значимости родного языка. Также здесь отражены особенности исторического периода, подчеркнуты недостатки мещанского общества, о которых он подробнее будет писать в сатирической поэме «Майра инке, е Сенкер тынас» («Тетушка майра, или Голубая подвязка», 1930). Первые три строфы стихотворения П. Хузангая являются вольным переводом произведения С. Есенина. Чувашский автор сохраняет композицию строфы, ритмику стиха. Если у С. Есенина любовное переживание забылось, выглядит как мимолетный флирт, то у П. Хузангая оно не совсем прошло, он еще пишет о нем стихи. Лирический герой говорит об опустошении души, помутнении разума, нездоровом виде.

Создание строфы из двустиший особенно характерно для стихотворений данного периода. Оно стало возможным вследствие интереса к творчеству русского автора, а также наличия подобной традиции в чувашских народных песнях. Кроме того, многие произведения чувашской литературы дохузангаевского периода созданы на основе параллельной рифмы. От стихотворения С. Есенина произведение П. Хузангая отличает и то, что в нем проявляются традиции восточной поэзии, а именно изображение страдания лирического героя и красоты его возлюбленной: *çулăм кăвак куç* — «огненные голубые глаза», *сĕткенлĕ çеçпĕл* — «подснежник в соку». Не случайно именно П. Хузангая исследователи называют зачинателем чувашской любовной лирики (А.П. Хузангай [13], В.С. Чекушкин [18]). Также и стихотворения «Анне çырăвĕ» («Письмо от матери», 1926), «Ответ» (1926) имеют сходство в содержании с «Письмом от матери» и «Ответом» С. Есенина. Их создание вызвано аналогичной ситуацией в чувашской деревне, жизнью юноши в городской среде. Оригинальность чувашского автора проявляется в том, что у него описание тягот крестьянской жизни сопровождается размышлениями об их причинах, об отсутствии сочувствия к нуждающимся в народной среде [6, с. 213]. Во втором стихотворении оба поэта пишут о тяготах творчества, выживании деревенского юноши в городской среде. У П. Хузангая город не просто противостоит деревне, согласно традициям имажинизма, но и является средой, в которой обитают мещане, карьеристы и окололитературные люди, погубившие его кумиров С. Есенина и М. Сеспеля [10, с. 72]:

Вăл Сергей Есенина тĕп турĕ,	Она погубила Сергея Есенина,
Вăл тĕп турĕ пирĕн Çеçпĕле...	Погубила нашего Сеспеля... [16, с. 82].

Следствием творческого диалога является цикл стихов «Хура пĕркенчĕк» («Черная чадра», 1926) П. Хузангая, созданный по возвращении из поездки по Средней Азии, куда он поехал, вдохновленный «Персидскими мотивами» С. Есенина. Поэт описывает Среднюю Азию, красавиц Азии и Волги, тоску по

родному краю. Цикл имеет своеобразную композицию, в которой есть зачин, описание восточной страны, развязка. «Лирический герой цикла во многом схож с лирическим “Я” С. Есенина, который увлечен восточной страной, восточными красавицами... Однако он не бродяга без крыши над головой, а путешественник-романтик, ищущий свою прародину» [7, с. 373]. Повторяемость строк по нескольку раз поэт применяет не только в стихотворениях о любви, но и в философской лирике («Малалла-ха пурнăç, малалла» — «Жизнь еще впереди»). Вслед за С. Есениным, восхваляющим вино и кабаки, П. Хузангай пишет восторженные стихи о чувашском пиве («Тĕппи курка» — «До дна ковш пива», 1927) [9].

Увлечение творчеством В. Маяковского у П. Хузангая начинается после посещения литературного вечера в Казани в 1928 г. Предвзято относившийся к его поэзии и литературному направлению, которое он представлял, Петр Петрович испытал глубокое впечатление от личной встречи с ним, от декламации им своих стихов. Произведения «Çĕрйĕркелӳ» («Землеустройство», 1930—1931), «Вун виççĕ» («Тринадцать», 1931), «Пул примерлă ленинçă» («Будь примерным ленинцем», 1931), «2×2=5», «Автономи маршĕ» («Марш автономий», 1931), «Магнит ту» («Магнит-гора», 1932) и другие стихотворения, вошедшие в сборник «Сăвăсемпе поэмăсем» («Стихотворения и поэмы», 1931) — результат органического освоения принципов эстетики и поэтики В. Маяковского.

Интерес к русскому автору проявился вследствие его популярности среди населения, а также изменения политической обстановки в стране. Для описания индустриальных достижений нужны были соответствующие формы и стиль языка в поэзии. Кроме этого, критика требовала у снискавшего нелюбовь поэта произведения гражданского и публицистического характера, развитие социально-производственных, нравственно-бытовых тем. Поэт пишет о строительстве коллективных хозяйств, посещает масштабные стройки, описывает ход выполнения пятилетних планов. Чувашский стих лесенкой приобретает в творчестве П. Хузангая национальные черты вследствие умелого сочетания его особенностей с традициями народного речитативного стиха, юмором и иронией:

КАПКАСРА

Капкас
тесессĕн
манăн асăмра
ак çакăн пек
сăнсем
шуса тухаççĕ:
салхуллă Круçи,
макăран сурна...
Ельпрус,
Каçпек,
кăшт нӳрлĕрех ту каçĕ...
Сăрт хушшипе —
тăвăр сукмакпала
Хатши Мурат,
Шамил
вĕçсе иртеççĕ.
Печорĕншăн çунан
сăпă Пела,
кăкшăм йăтса пыран Тина
пиртеччĕ...

НА КАВКАЗЕ

При слове
Кавказ
в моей памяти
такие вот
образы
всплывают:
печальная Грузия,
рыдающая зурна...
Эльбрус,
Казбек,
чуть сырая горная ночь...
Между горами —
узкими тропами
Хаджи Мурат,
Шамиль
пролетают.
О Печорине тоскует
кроткая Бела.
Дина с кувшином
была нашей...

[15, с. 27].

Стихотворение переполнено топонимами, именами героев из произведений русских авторов о Кавказе, именами исторических деятелей и поэтов, историческими данными, политическими лозунгами, техническими терминами. Своеобразным достижением в освоении техники стихотворения лесенкой стала поэма «Магнит-гора», в которой поэт описывает строительство Магнитогорского комбината. «Эта поэма в известном смысле есть результат выполнения «социального заказа». Тем не менее в разработке этой трудной, в то же время совершенно новой для чувашской поэзии темы П. Хузангай проникновенно почувствовал пульс гигантской стройки, что позволило ему создать целую галерею художественно обобщенных и ярко индивидуализированных образов», — констатирует литературовед Е.В. Владимиров. Однако, по истечении времени, поэт и сам стал критически относиться к формальной стороне своего произведения [3, с. 157].

В книге «Суйласа илнисем» («Избранное», 1970) поэма «Магнит-гора» напечатана без использования лесенок В. Маяковского. П. Хузангай смог достичь определенных успехов в освоении традиций свободного стиха. «Своими произведениями он доказал полную приемлемость в чувашской поэзии тонического стиха, отображающего структуру импульсивной речи и выражающего разговорно-ораторские интонации. Обогатил чувашский поэтический язык введением оригинальных, запоминающихся рифм, неологизмов, а образную систему — гиперболизацией эпитетов и сравнений», — восхищается поэтическими новшествами данного периода поэта литературовед Г.Я. Хлебников [13, с. 207]. В его исследовании демонстрация художественного своеобразия произведения занимает основное место.

О творческом диалоге П. Хузангая с А. Пушкиным свидетельствуют стихотворения «Ĕнер кăна тĕнче чăпарччĕ...» («Вчера еще день был рябой...», 1925), «Уяр та сивĕ — кун илемĕ!» («Ясно и холодно — красивый день», 1926), «Сана саваттăм эп, тен, халь те...» («Я вас любил...», 1928), «Кĕрхи кĕреке» («Осенняя застольная», 1932) и др. В основном, это образцы пейзажной и любовной лирики, в которых автор создает рисунки чувашской природы, характеры и поведение чувашей.

Исследуя многосторонний литературный диалог двух авторов в произведениях «Аптраман Тавраш» («Род Аптрамановых», 1957) и «Евгений Онегин», Е.В. Владимиров выявляет следующие его типы: вольный перевод, обращение к образу классика в стихотворениях, своеобразная трактовка проблемы «поэт и его предназначение», аналогия образов автора. Литературовед видит в этом взаимоотношении элементы реминисценции, источник поэтического вдохновения. Он не спешит называть стихотворения П. Хузангая, созданные под впечатлением от произведений А. Пушкина, подражанием, находит в них типологическую общность. Так, анализируя стихотворение «Сана саваттăм эп, тен, халь те...», в качестве эпиграфа которого использованы слова из произведения А. Пушкина «Я вас любил», Е.В. Владимиров заключает: «Оно не перевод, но в нем полностью соблюдена строфика, ритмика, мелодика при сохранении основных мотивов шедевра пушкинской любовной лирики» [4, с. 179].

Как и в творчестве А. Пушкина, системообразующими в поэзии П. Хузангая 20—30-х гг. XX в. являются мотивы судьбы нации и предназначения поэта. Еще в первых своих стихах он определился, что будет писать о своем

народе, превозносить поэзию: «Чăвашпа пĕрле эп хĕпĕртетĕп, хурлансан та чăвашпа пĕрлех» («Вместе с чувашами я радуюсь, вместе с чувашами я грущу»), «Юрă маншăн хуйхă, юрă ман хавас» («Песня для меня печаль, песня моя радость»), «Сăвăран аван юлташ та çук» («Нет друга лучше, чем стихи»), «Кĕсле туса эп хутăм çамрăк чĕререн» («Гусли я сделал из молодого сердца») и т. д. О судьбе нации лирический герой П. Хузангая разговаривает с памятником А. Пушкину («Пушкинпа калаçни» — «Разговор с Пушкиным», 1928), с переводом романа в стихах «Евгений Онегин» на чувашский язык («Аван-и, Пушкин!» — «Здравствуй, Пушкин!», 1937—1949). Он не стесняется своего прошлого («Çĕтĕк чăпта, Ваççили Ваныч...» — «Дырявое лыко, Василий Иванович...»), грустит о раннем уходе первых чувашских поэтов, гордится сопричастностью своего народа к истории великой Волжской Булгарии. Изображаемый им образ поэта, едущего в метели в карете, олицетворяет не только А. Пушкина, но и его самого. В конце 1930-х гг. и ему пришлось ощутить на себе холодный взгляд «жандарма», судьбу «пленника в отчизне».

Таким образом, П. Хузангай на ранней стадии своей литературной деятельности интенсивно вступал в диалог с представителями русской литературы. Он творчески использовал жанры и особенности поэтов, переводил их произведения на чувашский язык, сочетал традиции чувашской и русской литератур. Обращение к произведениям русских авторов продиктовано историческими условиями, в которых он жил и работал. Также поэт испытывал личный интерес, вызванный историей происхождения его рода. Сочетание традиций письменной словесности двух культур способствовало созданию лучших произведений, раскрытию новых граней таланта, обогащению чувашской литературы.

Литература и источники

1. *Абрамов В.А.* Вопросы чувашского литературоведения и критики: тезисы, статьи, рецензии, обзоры. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2018. 368 с.

2. *Аминева В.Р.* Г. Тукай и русские поэты XIX в.: межлитературные диалоги // Вестник Омского университета. 2014. № 3 (73). С. 176—179.

3. *Артемьев Ю.М.* Чувашская литература. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2003. 238 с.

4. *Владимиров Е.В.* Пушкин А.С. и Хузангай П.П. // Чувашский язык и литература. Чебоксары: НИИ при Совете министров Чуваш. АССР, 1975. Вып. 59. С. 175—184.

5. *Есенин С.* Стихотворения. Поэмы. М.: Олма-Пресс, 2000. 458 с.

6. *Родионов В.Г.* Петĕр Хусанкай // *Родионов В.Г.* Чăваш литературин (1917—1930-мĕш çулсем): вĕренӳ пособийĕ. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2008. С. 209—260.

7. *Родионов В.Г.* Чувашская литература 1923—1929 годов // История чувашской литературы XX века. Ч. 1 (1900—1955 годы): коллективная монография. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. С. 236—282.

8. *Сироткин М.Я.* Очерк истории чувашской советской литературы. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1956. 350 с.

9. *Софронова И.В.* Петĕр Хусанкай поэзийĕнчи Тухăç кĕввисем (Восточные мотивы в творчестве Педера Хузангая) // Сăмах. Слово: 2009: материалы конференций. Исследования. Из архивных материалов. Чебоксары: ЧГИГН, 2010. С. 68—72.

10. *Тимаков В.* «Пĕри сӳнсен тепри йăлкăштăр...» // Тăван Атăл. 1972. № 3. С. 70—75.

11. *Тимуков А.Н.* Тӳнтер социологизм тĕкĕрĕнчи поэт // Петĕр Хусанкай. Статьясен пуххи. Шупашкар: Чăваш АССР министрсен Совечĕ çумĕнчи чĕлхе, литература, истори тата экономика наукăпа тĕпчев институчĕ, 1988. С. 48—60.

12. *Фетисов М.И.* Народный поэт Чувашии П.П. Хузангай. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1957. 276 с.

13. *Хлебников Г.Я.* Чувашская литературная классика и ее наследники: монография. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2001. 302 с.

14. *Хузангай А.П.* Бросок на юг // Дружба: Литературно-художественный альманах. 1987. № 1. С. 169—172.

15. *Хусанкай П.П.* Сăвăсемпе поэмăсем. М.: СССР-ти халăхсен тĕп изд-ви, 1931. 166 с.

16. *Хузангай П.* Çырнисен пуххи. Пĕрремĕш том. Сăвăсем, ярăмсем. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 1997. 544 с.

17. *Хузангай П.* Çырнисен пуххи. Пиллĕкĕмĕш том. Публицистикăпа критика статйисем: 1930—1969. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2005. 478 с.

18. *Чекушкин В.С.* Халăхăн чĕрĕ сасси // *Хузангай П.* Çырнисен пуххи. Пĕрремĕш том. Сăвăсем, ярăмсем. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 1997. С. 5—38.

I.V. Sofronova

POETRY OF P. KHUZANGAI IN CREATIVE DIALOGUE WITH RUSSIAN LITERATURE

Abstract. The article analyses the peculiarities of interaction between the work of the Chuvash poet P. Khuzangai and Russian literature. The work studies the dialogue with such Russian authors as A. Pushkin, V. Mayakovsky, S. Esenin, which is expressed in free translation of their poems, dedication of lyrical texts to them, reminiscence on their works. Literary relations are caused by the peculiarities of the historical period, the poet's artistic interests.

Keywords: P. Khuzangai, poetry, creativity, Chuvash world, Slavic world, interpenetration, dialogue, Russian classics, Chuvash literature.

УДК 75.0415+75.017.4

А.А. Малинина

ПОРТРЕТЫ ЧУВАШСКОЙ АКТРИСЫ О. ЫРЗЕМ И ТРАДИЦИИ РУССКОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ

Аннотация. В культурном наследии Чувашской Республики портреты известной чувашской актрисы Ольги Ырзем, выполненные Р.М. Ермолаевой, стали классикой чувашского искусства. Художник Ермолаева, воспитанная в традициях русской академической школы, передала в живописном произведении индивидуальные качества, вместе с тем создавая образ, воплощающий черты национального характера и духовную красоту человека.

Ключевые слова: портрет, живопись Чувашии, академическая школа, Р.М. Ермолаева, О.И. Ырзем.

Портрет, безусловно, считается особым, высоким родом искусства. За исторически продолжительный период, переживая разные этапы эволюции, он продолжает оставаться достоверным свидетельством своего времени. Живописные техники дали ему наиболее выразительные возможности.

Ведущая роль в этом жанре принадлежит реалистическому портрету. Он может передавать не только личностные особенности, но и общие, типические, присущие человеку определенной нации, социальной среды и эпохи. Автор монографии об истории художественного фотопортрета Л.Ф. Волков-Ланнит заявляет, что «индивидуальные черты изображенного человека могут быть свойственны как ему одному, так и многим. Без индивидуального не существует жизненной правды искусства» [1, с. 124].

В живописном портрете сходство выступает не единственным критерием. Подлинное искусство являет воплощение художественного образа. Большие возможности в достижении высокого мастерства в этой области дает академическая школа. В советское время ее обеспечивал Ленинградский институт живописи, скульптуры и архитектуры* — наследник Императорской академии трех знатнейших художеств.

История ленинградской школы живописи охватывает период с начала 1930-х по начало 1990-х гг. Создаваясь в обстановке острой борьбы в спорах о путях развития искусства и художественного образования в СССР, она стала тем недостающим звеном, благодаря которому в XX в. были сохранены традиции отечественной художественной школы и реалистической живописи. Они получили новое развитие, когда в 1931 г. была восстановлена традиционная структура Академии. Ленинградская академическая школа дала стране мастеров изобразительного искусства, оказала влияние на формирование эстетических взглядов и духовного мира современных поколений [3].

С целью повышения качества преподавания в Академию художеств приглашаются видные мастера советского искусства — Б.В. Иогансон, Е.М. Чепцов, А.А. Осмеркин, Н.Ф. Петров, П.С. Наумов, В.Н. Мешков, Р.Р. Френц, П.А. Шиллинговский, К.А. Рудаков, М.Г. Манизер, В.А. Синайский и др. Их усилиями были возрождены и получили новое развитие традиции русской

* С 1 января 1933 по 5 августа 1944 г. вуз именовался Институтом живописи, скульптуры и архитектуры Всероссийской академии художеств (ИЖСА ВАХ) согласно постановлению ВЦИК и СНК от 11 октября 1932 г.

художественной школы [5, с. 130—131]. В Академии художеств были восстановлены индивидуальные мастерские, руководство которыми осуществляли профессора и их ассистенты.

Одним из лучших чувашских художников, для кого советская академическая живописная школа открыла широкие возможности, была Розалия Михайловна Ермолаева (1920—2004). Годы учебы в Ленинградском институте живописи, скульптуры и архитектуры пришлись на 1940-е гг. Обучение проходило в мастерской признанного советского мастера живописи Б.В. Иогансона, одного из виднейших представителей социалистического реализма. Крупнейший советский художник, чье творчество, наполненное ярким оптимизмом, утверждало красоту и величие человека, став художественным символом эпохи, в свою очередь обучался под руководством А.Е. Архипова, Н.А. Касаткина, С.В. Малютина и К.А. Коровина. Влияние выдающихся мастеров, собственное обостренное чувство цвета, интерес к содержательной стороне живописи, склонность к психологическому решению темы формировало художественное дарование Иогансона. Свои знания, опыт и академические традиции он передавал ученикам, ставшим крупнейшими художниками XX в. Их творческий успех строился на органичном сочетании высочайшего профессионализма с художественными открытиями и концепциями времени.

Достойное место в этом ряду принадлежит и Р.М. Ермолаевой. Завершив обучение, в 1948 г. она вернулась в Чувашию. С этого времени ее судьба и творчество неотъемлемо принадлежали изобразительному искусству республики. Тонкий и обстоятельный мастер живописи, она создавала произведения, отвечающие настроению, духу времени, искренне сопереживая судьбе своей страны. И в жизни, и в искусстве — во всем она была взыскательна к себе, не позволяя дилетантизма, ценила эти качества и в людях. Высокий уровень профессионального искусства в чувашской живописи начинается именно с Ермолаевой.

В области портретной живописи она проявила особое мастерство. Для портрета того времени было характерно беспристрастное, документальное решение образа героя. Сложился тип портрета, воплощающего «строителя» новой жизни. Художники старались изображать тех, кто самоотверженно трудился на благо социалистического строительства. Прежде всего, это были Победители — участники Великой Отечественной войны. Выполнялись портреты тружеников села, рабочих, деятелей культуры и науки.

В чувашской живописи портрет проявил себя едва ли не раньше, но определенно выразительнее других жанров. Здесь следует назвать одно из ранних произведений — «Портрет купца Ефремова»*, — созданный в 1908 г. Григорием Даниловичем Даниловым (1882—1966) (ил. 1). Потомственный почетный гражданин изображен фронтально, как на официальном фото, с государственными наградами. Художник сосредоточил все внимание на передаче подробностей, скрупулезно выписывая лицо, бороду, доверяя такой документальной правде в изображении известной личности.

С профессиональным развитием живописи в республике эволюционирует и портретный жанр. Достойно проявило себя в этой области новое поколение

* Прокопий Ефремович Ефремов (1821—1907) — чебоксарский купец первой гильдии, представитель чувашской купеческой династии Ефремовых, меценат.



Ил. 1. **Данилов Г.Д. Портрет купца Ефремова** (1908. Холст, масло. 82,3×55,5. ЧГХМ)

чувашских художников: В.М. Макаров (1909—1966), В.С. Гурин (1913—1983), Р.М. Ермолаева, П.Г. Григорьев-Савушкин (1916—2000), Н.В. Овчинников (1918—2004), С.А. Алатов (1930—1991), М.Е. Егоров (1932—1991), В.С. Семенов (1928—2001), Н.П. Карачарсков (1935—2021). В чувашской живописи развитие получает портрет-картина, где герой представлен в смысловой и сюжетной взаимосвязи с окружающими его предметами быта, природой, архитектурой, людьми и пр. Широко создаются портреты «лучших людей» республики. На передачу портретируемого влияло его социальное положение, роль, которую он занимает в обществе.

В портретном наследии чувашских художников тема творческой личности в произведениях Р.М. Ермолаевой прозвучала, на наш взгляд, наиболее весомо. К созданию образа известной чувашской актрисы О. Ырзем (Ольги Ивановны Шестипаловой)* она обращалась не раз. Актрису и художника связывала многолетняя дружба. Она была одной из первых чувашских артистов. Не имея специального актерского образования, она на протяжении шестидесяти лет верой и правдой служила чувашской сцене, пройдя путь от самодеятельного творчества до высокого профессионализма [8, с. 358].

В собрании Чувашского государственного художественного музея (ЧГХМ) находятся два портрета актрисы, созданные в 1957 и 1969 гг. Обе работы, хотя и решают разные задачи (один портрет светский, другой — костюмированный — героиня в сценическом образе), являют нам высочайшее мастерство живописца. Первый, более ранний, решен камерно, «немногословно» (ил. 2). Интерпретация образа артистки О. Ырзем сложилась здесь теплой, проникновенной. Ничего не выдает обладателя званий народной артистки Чувашской АССР (1945) и заслуженной артистки РСФСР (1957). Этот полуфигурный портрет степенной женщины в красном бархатном платье решен монументально-сдержанно.

Ермолаева и Ырзем не просто дружили, они были близки по духу. В результате на живописных полотнах сложился живой образ человека, женщины, жизнь которой не ограничивается сценой. Р.М. Ермолаева создала портрет, передающий суть подлинной национальной интеллигенции. Для истинного мастера это оказалось под силу даже без использования излишних атрибутов, деталей, указывающих на принадлежность героини чувашскому этносу. Только невероятное мастерство в том, как она скульптурно «лепит» модель мягкими, но уверенными мазками. В создании женского портретного образа

* Ольга Ивановна Ырзем (псевдоним, девичья фамилия — Шестипалова, после замужества — Тихонова) (1892—1979) — советская артистка театра, народная артистка Чувашской АССР (1945), заслуженная артистка РСФСР (1957). Одна из основоположниц чувашского театра.

требуется исключительная деликатность, отличающая умного и глубокого живописца, основательного академиста. Сглаженная, лессировочная манеры письма будут неестественны в создании облика человека зрелого возраста. Но и рельефная пастозная техника в передаче черт женского лица недопустима. Ермолаева находит исключительно уместные приемы, через которые убедительно доносит воплощенный замысел.



Ил. 2. **Ермолаева Р.М. Портрет артистки О.И. Ырзем** (1957. Холст, масло. 111×65. ЧГХМ)

Помимо высоких живописных достоинств, портрет Ольги Ырзем обладает и психологической выразительностью. Проницательный художник Розалия Ермолаева сумела передать черты национального характера. Русская, родилась в Казани, но почти всю свою жизнь проживала в Чувашии. Хорошо знала и понимала качества, определяющие своеобразие ее народа, уникальность его уклада.

В спокойной, уверенной позе — цельность, внутреннее достоинство, вместе с тем мудрость, в горделивой осанке нет надменности. Это очень типично для чувашей. Исследователи-этнологи отмечают, что чувашскому этносу «присущи человеколюбие, деликатность, вежливость и даже стеснительность, самоотдача; эти качества закреплены в культуре, традиционных принципах воспитания чувашей. Это находит свое отражение в так называемых заповедях, назиданиях, существующих в чувашском эпосе (например, «семь добродетелей» чувашей — трудолюбие, здоровье, ум, дружба, доброта, целомудрие, честность» [4, с. 28]. Художник Ермолаева ставила для себя серьезную задачу — воспроизведение не только внешнего сходства, передачи характера, но и соответствующего образа чувашской артистки, который сложился в среде ее земляков и поклонников.

В полной достоинства и благородства позе обнаруживается некое родство с известнейшим портретом Марии Ермоловой кисти Валентина Серова — трехчетвертной поворот фигуры, гордая посадка головы, сложенные кисти рук. Обе актрисы позируют в торжественном, в соответствии своему времени, платье. Взглядом спокойного благородства словно взирают они со своего жизненного и профессионального Олимпа. Исполненные духовной гордости, выражают уверенность и спокойствие. Этот образ Ольги Ивановны явился проявлением духовной красоты. Ермолаева выразила в портрете самую суть индивидуальности чувашской актрисы. В деталях — аккуратно убранные назад волосы придерживает ободок, который придает завершенность прическе. Тонкая нитка контрастно светлых бус, серьги, подобранные в тон платью, создают образ, аккуратно собранный самой артисткой, проявляют ее характер, темперамент, менталитет.



Ил. 3. **Ермолаева Р.М. Портрет заслуженной артистки РСФСР и народной артистки ЧАССР О.И. Ырзем в роли матери Сетнера по драме К. Иванова «Нарспи»** (1969. Холст, масло. 200×100. ЧГХМ)

Цветовое решение произведения, построенное на контрастных отношениях красного и зеленого, согласовано их сдержанными оттенками. Такой колорит настраивает на определенное восприятие образа. Тонкая палитра и чистота цвета — отличительная черта художника Ермолаевой, которой она не изменяла ни в портрете, ни в пейзаже, ни в натюрморте. В передаче материальности тяжелого и густого бархата винно-красного платья она прибегла к глубоким карминово-пурпурным оттенкам, «ударяя по светам» киноварными, оранжево-красными. Большая глубина, сложность цвета и фактуры акцентированы окружающим фоном. Его богатство составлено зеленоватыми, охристыми и холодными синими красками. Тонкими касаниями она подводит фон к лицу, подчеркивая живой румянец. Мягкость обнаженных до локтей рук вычерчена фактурой тяжелого бархата и активным цветом платья. Этот запечатленный некогда образ сохранил неповторимую реальность личности, времени.

Известен еще один портрет Ольги Ырзем, созданный Ермолаевой в 1969 г. В собрании Чувашского государственного художественного музея эта работа значится как «Портрет заслуженной артистки РСФСР и народной артистки ЧАССР О.И. Ырзем в роли матери Сетнера по драме К. Иванова “Нарспи”» (ил. 3). По композиционным задачам, размерам и замыслу он близок к жанровому полотну. В пору создания живописного образа актрисе было 77 лет. Она популярна и любима зрителем. Ее талант и труд отмечены высокими наградами, званиями. Поэма К.В. Иванова «Нарспи» на сценах чувашских театров идет с 1922 г. [7]. Известно, что О. Ырзем в первой постановке воплощала образ самой Нарспи. Со временем актриса «доросла» до роли матери Сетнера, одного из главных героев поэмы.

Это произведение художник решает как портрет-картину. Актриса изображена в полный рост на фоне декораций к спектаклю. Поэтому его можно отнести к костюмированному портрету [6]. Героиня полотна в традиционном платье с красным *сапуном* (фартук), в *сурпане* (головной убор), нагрудном украшении *сурпан çакки* являет характерный образ чувашской женщины. Этот костюм, хотя и сценический, исключительно органичен и естественен на самой героине — чувашке. Художник очень тонко подметил национальное своеобразие черт лица со скульптурно-широкими скулами, небольшими глазами, прячущимися за нависшими веками. Такие особенности свойственны женщинам тюркского типажа и с возрастом проявляются ярче.

Ученые считают, что большинство современных тюркских народов имеет гаплогруппу R1a1; наследованную от древнейшего скотоводческого населения Евразийской степи, создавшего уникальную курганную культуру [10]. Так, например, у татар выявлен 34,1 %, у башкир — 26,3 %, у чувашей — 31,6 % [2]. Эти показатели объясняют тонкие различия внешних черт тюркских народов.



Ил. 4. **Рубанов И.М. Портрет артистки О.И. Ырзем** (1943 г. Холст, масло. 80×59,5. ГМВЦ «РОСИЗО»)

Достоинства произведения «Ырзем в роли матери Сетнера» определяет конкретность живописного языка. Согласованность цветов художественного произведения — творческий почерк Р. Ермолаевой. Колорит выражает художественный смысл цветового решения произведения искусства. В каждом отдельном случае это решение уникально и неповторимо, хотя основывается на простых закономерностях — собственно модели, освещенности, цвете, всегда чувствуется живая связь с реальностью. В живописи художнице присущи крупные масштабные формы. Свобода от мелочной детализации создает здесь гармонию, созвучную мелодике поэмы К. Иванова «Нарспи». Героиня портрета передана глубоко погруженной в роль: задумчивая отрешенность, глубокая скорбь выражают чувства тяжелой утраты.

Мастерство художника позволяет создать цельное решение в трактовке формы, плотности и цветовой честности живописи. Выразительная характеристика социального и национального типа выделяет эту работу из ряда произведений портретного жанра, выполненных чувашскими живописцами в 1950—1960-е гг.

Известен еще один портрет артистки Ырзем, созданный в 1943 г.* (ил. 4) московским художником Иосифом Михайловичем Рубановым (1903—1988), когда он с семьей в 1941—1943 гг. находился в эвакуации в Чувашии. Ольга Ивановна изображена в чувашском костюме — белом платье с вышивкой на плечах и манжетах, с нагрудным украшением из серебряных монет и в головном уборе *хушпу*. Работа решена несколько прямолинейно, по типу постановочных костюмированных портретов. Колорит почти монохромный — на сочетании белого и холодного серого цветов проработаны лишь лицо и руки модели.

Ермолаевская живопись определяется сложным, вместе с тем конкретным цветовым отношением частностей и всего произведения в целом. Гений Ермолаевой соединил в себе талант живописца, упроченный русской академической школой, а также стремление постоянного развития, роста и совершенствования в ремесле художника. Розалия Михайловна, обладая ясностью и выразительностью мысли, определенностью художественного замысла, умела

* Работа находится в собрании Федерального государственного бюджетного учреждения культуры «Государственный музейно-выставочный центр “РОСИЗО”» (г. Москва).

подвести произведение к смысловой кульминации. Результатом такого профессионального творчества стали ее живописные полотна. Превосходный портретист, она создала ряд характерных образов своих современников. В портретах Ольги Ырзем Р. Ермолаева выразила самую суть индивидуальности чувашской актрисы, передала духовную красоту человека. В обоих портретах характер героини, ее самобытность показаны художником разнопланово, вместе с тем исключительно тактично и убедительно.

Создавая портрет известного человека, художник ответственен и перед собой, и перед историей. На принятие и оценку произведения такого рода существенно влияние сложившегося в народе образа личности и представления о ней. Р.М. Ермолаева блестяще выдержала это испытание. В чувашском изобразительном искусстве, пожалуй, только она нашла такие средства для воплощения портретного образа, в котором могла передать не только внешнее сходство, но и характер модели, и национальную принадлежность. Это в полной мере подтверждено созданными ею портретами О. Ырзем. Истинное чувашское воплощает светский портрет актрисы, а национальный костюм героини другого произведения лишь органично соответствует ей. В работах других художников, прекрасных мастеров портретного жанра, где решается образ чувашки, национальная одежда или ее элементы остаются лишь фактом. Если «убрать» из произведения костюм, может уйти и чувашский характер. Очевидно, решению именно такой задачи подчинила свой замысел Розалия Михайловна.

Совершенно очевидно, что в лице Ермолаевой чувашское советское искусство имело мастера такого масштаба, которого еще не было. Ее живописное мастерство, приобретенное в академических мастерских в ходе обучения у превосходных художников-педагогов, упрочилось в ней соразмерно ее величайшей работоспособности, широте взглядов, гибкости ума. В создании образа современной ей жизни, фиксируя характерные признаки ее постоянного обновления, она как художник совершенно четко осознавала ответственность перед зрителем. Ее лучшие произведения, к которым следует отнести портреты О.И. Ырзем, созданные на высоте творческой зрелости, «стали со временем художественным памятником конкретной исторической эпохи» [9, с. 38].

Россия — великая страна, исторически объединившая народы многих национальностей. Проживая в тесном контакте, они взаимообогащали друг друга, создавая уникальную палитру культуры нашей Родины. Так, например, «чувашско-русское взаимодействие» нашло отражение в портретной живописи. Интерпретация образа чувашской актрисы в творчестве русского художника, чья судьба была прочно связана с республикой, прозвучала национально достоверно.

Литература и источники

1. *Волков-Ланнит В.Ф.* Искусство фотопортрета. Изд. 2-е, доп. М.: Искусство, 1974. 303 с.

2. *Гумбатов Г.* Данные антропологии и генетики о древних тюрках [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/62205101/Данные_антропологии_и_генетики_о_древних_тюрках (дата обращения: 19.04.2024).

3. *Иванов С.В.* Ленинградская школа живописи. Очерк истории [Электронный ресурс]. URL: http://www.leningradschool.com/outline_r.htm (дата обращения: 08.04.2024).

4. *Кудинов С.И., Николаева С.Ю.* Психологическая характеристика общительности народностей Среднего Поволжья (на примере татар и чувашей) // Вестник РУДН. Серия: Психология и педагогика. 2011. № 1. С. 23—29.

5. *Лисовский В.Г.* Академия художеств. Л.: Лениздат, 1972. 184 с.

6. Портрет — жанр живописи: суть, виды, история жанра, знаменитые портреты и портретисты [Электронный ресурс]. URL: https://web.archive.org/web/20210114060739/https://veryimportantlot.com/ru/news/blog/portret-zhanr-zhivopisi-znamenitye-portrety-i-velikie-portretisty (дата обращения: 18.04.2024).

7. Репертуарный справочник Чувашского государственного академического драматического театра 1918—2018. Чебоксары: Пегас, 2017. 60 с.

8. *Романова Ф.А.* С театром в сердце // Мастера театрального искусства: очерки: иллюстрированное издание. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2012. Т. 10. С. 357—366.

9. *Сидоров А.* Юрий Иванович Пименов. М.: Сов. художник, 1986. 231 с.

10. *Чикишева Т.А.* Тюркология Гумбатова Гахрамана. Данные антропологии [Электронный ресурс]. URL: https://proza.ru/2021/09/16/272 (дата обращения: 19.04.2024).

A.A. Malinina

PORTRAITS OF THE CHUVASH ACTRESS O. YRZEM AND TRADITIONS OF RUSSIAN ACADEMIC SCHOOL

Abstract. In the cultural heritage of the Chuvash Republic the portraits of the famous Chuvash actress Olga Yrzem performed by R.M. Ermolaeva have become classics of Chuvash art. Artist Ermolaeva brought up in the traditions of Russian academic school, conveyed pictorial qualities in the work individual at the same time creating an image that embodies the features of national character and spiritual beauty of the person.

Keywords: portrait, painting of Chuvashia, academic school, R.M. Ermolaeva, O.I. Yrzem.

УДК 78.072.2

Л.И. Бушуева

МУЗЫКОВЕДЫ БОЛГАРИИ В ЧУВАШИИ: К ИСТОРИИ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ

Аннотация. Во второй половине XX в. в Чувашию приезжали болгарские музыковеды, члены Союза композиторов Болгарии Николай Янков Кауфман и Стоян Василев Петров. Их визиты освещались в чувашской и болгарской прессе, по результатам поездок появились научные публикации. Николай Кауфман создал три вокальные обработки чувашских народных песен, исполнявшиеся на чувашской сцене в 1970-е гг.

Ключевые слова: чувашский и болгарский фольклор, музыкознание, г. Чебоксары, ЧНИИЯЛИЭ, архив.

В XX в. ученые Болгарии обратились к изучению традиций чувашского народа, увидев в них возможности для понимания истоков своей национальной культуры. Поводом к обращению послужила известная в научном мире, опубликованная еще в начале XX столетия книга Н.И. Ашмарина «Болгары и чуваши» [1]. Опираясь на идеи исследования, вопросы исторических связей между чувашами и капанцами [17] — отдельной этнографической группой Северо-Восточной Болгарии — во второй половине XX в. начали активно разрабатываться историками [5], этнографами [18], фольклористами [11]. Одновременно развивались и крепли литературные связи [6; 13]. Интенсивный научный и творческий взаимообмен принес пользу обеим культурам. В этот процесс органично вплелась музыкальная составляющая. Считая «в числе важнейших задач <...> сравнительно-историческое исследование музыкального фольклора дунайских болгар и народной музыки чувашей с целью выяснения восточных элементов в болгарской музыке» [5, с. 175], в 1960-е гг. Чувашию посетили болгарские музыковеды, члены Союза композиторов Болгарии Николай Янков Кауфман и Стоян Василев Петров.

«Наши композиторы <...> питают большой интерес к музыке восточных славян и других народов СССР, особенно музыкальной культуре чувашского народа, к их связи с болгарской музыкой. Известно, что когда-то в прошлом чуваши и болгары были близкими родственными народами. И думается, следы этого родства должны проявляться и в народной музыке, в песнях и мелодиях» [4], — комментировал свое посещение г. Чебоксары в середине января 1964 г. кандидат искусствоведения, сотрудник Института музыкознания Болгарской академии наук Николай Кауфман (1925—2018). Чувашия стала одним из ключевых пунктов его длительной научной командировки, охватившей также Киев, Москву и Ленинград. Специалиста по болгарской этнографии и фольклористике интересовали фонды Чувашского научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики (ЧНИИЯЛИЭ, ныне ЧГИГН — Чувашский государственный институт гуманитарных наук), где были сосредоточены имеющиеся фольклорные материалы по чувашам — опубликованные и рукописные нотные сборники с тысячами народных песен и большое количество нерасшифрованных аудиозаписей, собранных на территории Волго-Уральского региона.

В течение десяти дней пребывания в Чебоксарах ученый сочетал интенсивную научную работу с живым общением с местными исследователями,

музыкантами, деятелями культуры. Внимание к гостю, пусть и из страны, которую нередко называли «шестнадцатой советской республикой», но все же иностранцу, было особое. Ученые-коллеги, вспоминал Кауфман, «встретили меня исключительно тепло. Оказали мне такое содействие, какого я не ожидал. Там, кстати, смотрят на болгар, как на родных братьев» [9, с. 124]. Музыковед познакомился с композиторами, побывал на Чувашском радио, оставив в дар аудиозаписи болгарской народной музыки. В редакции газет «Советская Чувашия» и «Коммунизм ялавĕ» состоялась встреча с журналистами, которую украсило исполнение Кауфманом болгарских напевов. Все эти моменты освещались местной прессой [2; 4; 21], последнюю статью дополнила публикация его музыкального сочинения. Авторы текстов не названы, ими могли быть музыковед Ю.А. Илюхин или же сотрудники ЧНИИ театровед Ф.А. Романова и литературный редактор В.А. Прохорова. На одном из опубликованных снимков Н. Кауфман беседует с председателем Союза композиторов Чувашии Ф.М. Лукиным, директором ЧНИИ И.Д. Кузнецовым, научными сотрудниками института В.Д. Димитриевым и И.А. Андреевым [4].

Наблюдения ученого вылились в статью «Чувашката и българската народна музика» [8; 9]. Кстати, высказанные в ней положения не потеряли своей значимости и в наше время. Примечательно, что взгляды фольклориста во многом коррелируют с идеями выдающегося венгерского музыканта и композитора Золтана Кодая. В частности, это касается следующей мысли Николая Кауфмана: «Для музыковедческой науки сравнение старинных болгарских народных песен со старинными чувашскими народными песнями и нахождение некоторых общих отличительных черт будет составлять исключительную важность. Может быть, это и есть та дорога, которая приведет нас к одному из самых древних пластов нашей народной музыки» [8, с. 123]. Данный тезис созвучен суждению Золтана Кодая: «Чувашская музыка... осталась больше похожей на древнюю. Это проливает свет на такие наши свойства, которые до сих пор были нам неизвестны. <...> Мы увереннее, надежнее придем к мировой музыке через чувашскую землю, чем направляясь прямо на запад... Чувашская музыка помогает нам получить глубокие знания о нас самих» [10, с. 275].

Чувашские народные напевы доставили гостю сильное эмоциональное и эстетическое удовольствие. Очень верно он подметил сохранность традиции, ее обособленность от внешних влияний других культур. Высоко отозвался музыковед об уровне национальной фольклористики, отметив точность нотной расшифровки аудиозаписей. Из нотаций он справедливо выделил как лучшие труд С.М. Максимова «Чувашские народные песни» [19] и собрание Ю.А. Илюхина «Чувашские народные песни. 620 песен и мелодий, записанных от Гаврила Федорова» [20]. Эти материалы наряду с фольклором из южных районов Чувашии и Чистопольского района Татарии послужили основными источниками для сравнительного изучения болгарской и чувашской музыкально-поэтических систем.

Общие черты обнаружились в метроритме, интонационных оборотах, ладовых закономерностях и, особенно, пентатонике. Немало параллелей выявлено при сравнении чувашских мотивов с песнями Родопского края в тематике текстов, жанровом составе, характере и манере исполнения. Эти особенности ученый обозначил как предположения, требующие в дальней-

шем уточнений, что было, безусловно, оправдано: в те годы не только не существовало сравнительных исследований — отсутствовал сам первичный материал в виде опубликованных сборников. Систематизация и научное осмысление чувашского фольклора низового и средненизового диалектов началось позже, в 1970—1980-е гг. В этом отношении изыскания болгарского музыковеда имели безусловную ценность и оказались подспорьем в исследовании этнокультурных параллелей.

Записанные в экспедициях народные песни Н. Кауфман нередко обрабатывал, ученый в нем постоянно «сотрудничал» с композитором. Существовала и обратная связь: благодаря его сочинениям фольклор малых народов Болгарии — евреев-сефардов (испанских) и евреев-ашкеназы (немецких) — дошел до широкой аудитории. Знакомство с выдающимся чувашским народным исполнителем Гаврилом Федоровым вдохновило Кауфмана к творческому претворению его напевов в жанре хоровой обработки *a cappella*. На обложке одного из рукописных сочинений посвящение известному в те годы коллективу: «Вокальному квартету города Чебоксары. На память! Н.Я. Кауфман. 23 янв. 1964. Чебоксары». Уезжая, он оставил в дар три произведения, но в публикации корреспондента [2] — то ли как ошибка автора статьи, то ли как ошибка переводчика на чувашский язык — упомянуты только два из них.

Из репертуара Гаврила Федорова были выбраны песни средненизовых чувашей: *хăна юрри* (гостевая) «Кӳлнĕ лаша нăмай тăрсан» («Если конь стоит в упряжке», № 411) и «Ямшăк юрри» («Ямщицкая», № 93) [20]. Третий напев — низовой (№ 72) — на текст «Ăҫта каян, чĕкеҫ», связанный у приуральских чувашей с *пумлкке юрри* (поминальные). Все мелодии транспонированы по отношению к оригиналам (первая — на тон ниже, вторая — на полтона вниз, третья — на тон выше). Скорее всего, Н. Кауфман предполагал исполнять обработки как единый цикл, продумав в нем соотношение высоты напевов. Вероятно, первая часть цикла — сумрачно-загадочная «Кӳлнĕ лаша нăмай тăрсан», вторая — прозрачно-безмятежная, контрастная по ладу «Ăҫта каян, чĕкеҫ» и финал — раздольная, удалая «Ямшăк юрри». Поэтические тексты в первых двух хорах соответствуют традиционной обрядовой образности и сохранены полностью, как и напевы. В «Ямщицкой» же вслед за новым названием «Ҫамрăксен бригади» («Молодежная бригада») изменился текст, придуманный писателем-юмористом Н.Н. Никитиным.

Характерная особенность всех обработок — унисонное, иногда октавное изложение в начале и завершении куплетов, органичное и естественное для фольклорных традиций самых разных народов, в том числе чувашского и болгарского. Этот прием придает цельность всему циклу и создает безошибочный эффект почти аутентичного фольклорного звучания. Но музыкальная ткань в партитурах организована по-разному, каждая из обработок индивидуальна.

В музыкально-поэтическом и исполнительском плане выделяется «Кӳлнĕ лаша нăмай тăрсан». Ее поэтический текст — образец краткосюжетной поэзии *ҫавра юрă*, цельный и философски завершенный: о судьбе, об ответственности, о нелегком пути, который обязательно увенчается закономерным итогом. В пентатонном минорном напеве значительна роль нисходящей секундовой интонации — одной из ведущих в чувашском фольклоре и не менее известной в других культурах, народных и профессиональных. Наполнив голоса

партитуры разнообразными, порой терпкими, диссонантными горизонтальными и вертикальными сочетаниями, автор выстроил композицию с признаками трехчастной репризной формы, преодолев повторность куплетной структуры. Это сочинение исполнительски оказалось самым сложным, и, возможно, поэтому оно так и не прозвучало со сцены.

Вторая обработка «Ăҫта каян, чĕкеҫ» — одна из песен праздника *Мункун*, исполняемая старшими родственниками во время застолья при упоминании умерших. Н. Кауфман расширил напев из сборника Ю.А. Илюхина и досочинил собственное продолжение, ориентируясь на прием транспозиции в верховом музыкальном диалекте, воспроизведя начальные интонации не буквально, а на квинту выше и в миноре с устоем *а*. Скомпонованный таким образом куплет получился парным, из двух строф и в новой форме — ABCD. Присущие песням данного жанра внутренняя умиротворенность и гармоничность здесь не только сохранены, но и углублены композиторским вмешательством.

Призывная, задорная «Ямшăк юрри», скорее всего, привлекла Н. Кауфмана размашистыми, удалыми кварто-квинтовыми интонационными ходами и диатоничной мелодией. На текст и музыкальные особенности песни, близкой образцам русского фольклора, возможно, повлиял род занятий мужской половины жителей д. Ердово. Неподалеку от нее проходил связывающий Чебоксары и Казань Екатерининский березовый каторжный тракт, где работавшие на почтовой станции ямщиками крестьяне из окрестных деревень перенимали традиции русской культуры. Хор звучит как единое целое, партии почти совпадают по ритмическому рисунку. Здесь нет композиционных, мелодических, ритмических преобразований фольклорного напева. В обработке высвечен и усилен миксолидийский оттенок мелодии, нетипичный для песенной культуры чувашей. Как и в «Кӳлнĕ лаша нăмай тăрсан», автор окружает народный мотив терпкими гармониями с секундовыми и кварто-квинтовыми аккордами, опирающимися на типичные для болгарского народного многоголосия черты [7].

Для чувашской музыки 1960-х гг. обработки Н. Кауфмана были непривычным явлением. Отличаясь иной композиторской техникой, с пластичной и свободной фактурой, более острыми гармоническими сочетаниями, тонкими нюансами, они напоминали хоровые сочинения ведущих болгарских композиторов Г. Димитрова, Д. Петкова, Т. Попова. Авторские преобразования затронули преимущественно композиционную структуру народных песен, мелодическая и метроритмическая стороны остались неизменными. В этом Н. Кауфман проявил себя как исследователь, придерживающийся приемов народной музыки и характерных черт чувашского фольклора.

Прошло пять лет, и также зимой, в первые дни января 1969 г. Чувашию посетил другой болгарский гость — профессор Болгарской государственной консерватории (ныне — Национальная музыкальная академия «Проф. Панчо Владигерова» в Софии), член редколлегий журналов «Българо-съветска дружба» и «Българска музыка» Стоян Василев Петров (1916—1994). Маршрут его командировки в СССР не был связан с Поволжьем, но неожиданно ему представилась возможность приехать в Чувашию, с традициями которой он уже был ранее знаком через историка и этнографа П.В. Денисова [5, с. 15]. В Чебоксарах музыковед прежде всего хотел найти подтверждение идеи, что восточ-

ные мотивы пришли в болгарский фольклор не от турецких соседей, а от протоболгарских, некогда проживавших вдоль Волги племен. Поддержку этой гипотезе ученый действительно встретил в образцах чувашского фольклора, хранящихся в архиве Чувашского научно-исследовательского института, отметив, что «родственные мотивы обнаруживаются в песнях только низовых (южных) чуваш, северо-восточных и частично родопских болгар» [15].

Интересовала профессора и опера Г.Я. Хирбю «Нарспи». Изучая ее партитуру, привезенную в Болгарию П.П. Хузангаем, Стоян Петров «испытывал... большие затруднения: не слышал звучания оркестра, не слышал солистов и хора, не видел сценических картин» [15]. После просмотра спектакля в Чувашском музыкально-драматическом театре гость дал произведению высокую оценку: «По своему народному сюжету и национальному музыкальному языку опера “Нарспи” напоминает такие шедевры, как “Проданная невеста” Сметаны, “Галька” Монюшко и др.» [16, с. 18]. Планировалась постановка оперы в Болгарии, в театре г. Стара Загора, но для этого оркестровые партии требовалось основательно переработать.

Проведенные в Чебоксарах восемь дней прошли насыщенно, с разнообразной культурной программой. Посещение театров, краеведческого музея, картинной галереи сочеталось с встречами с руководителями республики, колхозниками, творческой интеллигенцией [3; 14]. Уезжая, Стоян Петров поэтично озвучил свои впечатления: «Я пленен Чувашией, ее народом, ее песнями, ее мелодиями и, сказать откровенно, полюбил ее» [15]. Эти мысли резонировали с настроем Николая Кауфмана: «Чувашский музыкальный фольклор удивительно поэтичен, разнообразен и весьма эмоционален. Это музыка прирожденных поэтов, богато одаренных музыкантов» [9, с. 124].

Статья Н. Кауфмана осталась первым и единственным исследованием чувашско-болгарских этнокультурных параллелей. Его обработки, часто звучавшие со сцены в 1970-е гг. [12, с. 45, 48], не были опубликованы и позже забылись. Постановка «Нарспи» в театре г. Стара Загора не состоялась. Таким образом, намеченные научные и творческие контакты, к сожалению, не получили дальнейшего продолжения.

Литература и источники

1. *Ашмарин Н.И.* Болгары и чуваши. Казань: Типолит. Императ. Казан. ун-та, 1902. 132 с.

2. Болгарирен килнĕ хăна (Гость из Болгарии), Çамрăксен бригади (Молодежная бригада) // Коммунизм ялавĕ. 1964. Январь, 24. 4 с.

3. *Васильев М.* Туслăх спектаклĕ (Спектакль дружбы) // Коммунизм ялавĕ. 1969. Январь, 7. 4 с.

4. Гость чувашских композиторов // Советская Чувашия. 1964. 19 января. С. 4.

5. *Денисов П.В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1969. 176 с.

6. *Ильин (Юхма) М.Н.* О дружественных связях болгарской и чувашской литературной общественности // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1967. Вып. XXXIV. Филология. С. 217—225.

7. *Кауфман Н.* Болгарское народное многоголосие // Советская музыка. 1961. № 2. С. 170—174.

8. *Кауфман Н.* Чувашката и българската народна музика // Българска музика. 1970. № 6. С. 15—24.

9. *Кауфман Н.* Чувашская и болгарская народная музыка / пер. Н. Пейкова // Чувашское искусство: сб. статей / НИИ при Совете министров Чувашской АССР. Чебоксары: [б. и.], 1971. Вып. 1. С. 122—144.

10. *Кодай З.* Зачем нам нужна чувашская музыка? // *Кодай З.* Избранные статьи. М.: Сов. композитор, 1982. С. 275—277.

11. *Коев Ив.* Об этногенетических аспектах культуры и быта староболгарского населения «хърцоев» и «капанцев» // Актуальные вопросы истории и теории чувашского искусства. Чебоксары: ЧНИИ, 1979. С. 45—54. (Труды ЧНИИ; вып. 90).

12. *Кондратьев М.Г.* Государственный ансамбль песни и танца Чувашской АССР. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1992. Ч. 2. 128 с.

13. *Павлов Н.С.* Зарубежные связи чувашской художественной литературы // Учен. зап. ЧНИИ. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1966. Вып. XXXII. Вопросы чувашской литературы и языка. С. 3—24.

14. *Пейков Н.* Стоян Петров — Шупашкар хăни // Коммунизм ялавĕ. 1969. Январь, 5. 4 с.

15. *Пейков Н.* «Я пленен Чувашией» // Советская Чувашия. 1969. 10 января. С. 4.

16. *Петров Стоян.* Страна на 100-те хиляди песни (Страна ста тысяч песен) // Журнал «Българо-съветска дружба» (София). 1969. № 6. С. 18—19.

17. *Прохорова В.А.* Капанцы // Чувашская энциклопедия. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2008. Т. 2. С. 213.

18. *Пунтев П.* Происхождение некоторых элементов орнамента болгарской народной вышивки // Чувашское искусство: сб. статей / НИИ при Совете министров Чувашской АССР. Чебоксары: [б. и.], 1975. Вып. 4. С. 147—154.

19. *Максимов С.М.* Чувашские народные песни / ред. и предисл. В.М. Беляева. М.: Музыка, 1964. 399 с.

20. Чăваш халăх юррисем. Чувашские народные песни. 620 песен и мелодий, записанных от Гаврила Федорова / сост. Ю.А. Илюхин. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1969. 352 с.

21. Шупашкар хăни — Болгари музыковечĕ (Гость Чебоксар — болгарский музыковед) // Коммунизм ялавĕ. 1964. Январь, 19. 4 с.

L.I. Bushuyeva

MUSICOLOGISTS OF BULGARIA IN CHUVASHIA: ETHNO-CULTURAL CONTACTS

Abstract. In the second half of the XX century Bulgarian musicologists, members of the Union of Composers of Bulgaria Nikolai Yankov Kaufman and Stoyan Vasilev Petrov came to Chuvashia. Their visits were covered in the Chuvash and Bulgarian press, scientific publications based on the results of their visits appeared. Nikolai Kaufman created three vocal arrangements of Chuvash folk songs, having performed on the Chuvash stage in the 1970s.

Keywords: Chuvash and Bulgarian folklore, musicology, Cheboksary, Research Institute of Language, Literature, History and Economics, archive.

УДК 821.512.111.0-3+821.161.1.0-3

В.В. Никифорова

ЧУВАШСКОЕ «ЭТНОФЭНТЕЗИ» И «СЛАВЯНСКОЕ ФЭНТЕЗИ» В РУССКОЙ ПРОЗЕ: ПОИСК И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. Художественная литература воспроизводит ценности общества и формирует в читательском сознании национальную идентичность. Одной из форм выражения национальной уникальности является фэнтези. В центре внимания данной статьи находится творчество основателей субжанров этнофэнтези Владимира Степанова (чувашская литература) и славянского фэнтези Марии Семёновой (русская литература). Произведения, созданные в данных форматах, пробуждают интерес к изучению прошлого своего народа, способствуют осознанию собственной национальной идентичности в контексте современности и заставляют задуматься о будущем.

Ключевые слова: современная чувашская проза, современная русская проза, фэнтези, этнофэнтези, славянское фэнтези, массовая литература, интеллектуальная проза, Владимир Степанов, Мария Семёнова.

Сопоставление опыта разных национальных литератур позволяет обнаруживать общие точки в способах репрезентации идентичности, ее проблематизации в данных литературах и на этой основе определять теоретическое поле понятия «национальная идентичность», которое на сегодняшний день все еще недостаточно исследовано [8, с. 94].

В результате изменения социокультурного, геополитического пространства, которое произошло на рубеже XX—XXI вв., возникла необходимость поиска новых форм выражения национальной идентичности. В частности, после распада СССР произошло «переопределение национальной идентичности» славян, усилился поиск оснований для новой позитивной идентичности. В такие периоды важно изучение любых нарративов о национальной самоидентификации. Художественная литература дает возможность наблюдать процесс формирования нации как «воображаемого сообщества». Литературный нарратив фиксирует и транслирует плоды этого воображения. Так, в частности, формируются и ценности сообщества [2, с. 7]. Славянские фэнтези, к примеру, стали ярким примером нарратива о происхождении и ценностях славян в целом и русского народа в частности.

В литературе национальная идентичность может воплощаться автором на разных уровнях: в элементах художественной структуры — на уровне типов героев, сюжета, композиции, языка и др., содержании и форме произведения и т. д. Фэнтези представляет собой одну из форм данного выражения. Классификация разновидностей фэнтези представляет определенную сложность, так как это достаточно молодое явление. Но выделение поджанра (субжанра) с национальной спецификой, где фэнтезийный мир строится на основе традиций какой-то определенной культуры (монгольской, скандинавской, славянской и т. д.), как показывает развитие литературного процесса, является весьма оправданным [4]. В целом для всех поджанров фэнтези характерны фантастическая картина мира, сказочно-мифологическая основа, жанровый синтез. Но национальные субжанры («этнофэнтези» в чувашской и «славянское фэнтези» в русской литературе, в данном случае) являются осознанной формой выражения национальной уникальности. Наша цель —

сравнить два национальных субжанра, выявить их схожие и отличительные особенности.

Первые образцы славянского фэнтези в России появляются в 1990-е гг. Его основателями считают Юрия Никитина (р. 1939), автора известных серий «Трое из леса» (первая книга — 1992), «Княжеский пир» (первая книга — 1997) и др., и Марию Семёнову (р. 1958), автора серии романов «Волкодав» (первая книга — 1995), популярной энциклопедии «Мы — славяне!» (первое издание — 1997) и др. Анализируя их произведения, а также книги Е. Дворецкой, С. Алексеева и др., исследователи приходят к выводу, что их тексты объединены рядом признаков: общая идея (величие русской нации, восходящее к панславянскому единству), сверхсюжет (обретение героем легендарного прошлого для своего народа), хронотоп (время действия относится к раннему периоду истории славян, V—VI вв.), колорит (обилие образов славянской мифологии, языковая стилизация), тип героя (славянин, обретающий в ходе испытаний свою идентичность). Другими словами, славянское фэнтези приняло на себя важные функции: в ситуации геополитических перемен транслировать и формировать в массовом читательском сознании национальную идентичность [1].

В чувашской литературе первый образец фэнтези появляется также в 1990-е, точнее, в 1999 г. Молодой прозаик Владимир Степанов (р. 1962) в республиканском журнале «Ялав» («Знамя») опубликовал тогда роман-этнофэнтези «Пихампар йытти» («Господа Пигамбара пес»). Жанровая номинация «этнофэнтези» является собственно авторской, принадлежащей В. Степанову. Элемент «этно-» у Степанова, как можно понять из контекста, очерчивает основной объект изображения. В пространстве литературы народов Российской Федерации, точнее, в общедоступных источниках на русском языке, термин «этнофэнтези» не встречается. Нельзя исключать существование аналогичного жанрового определения в других национальных литературах. В 2015 г. издательством «Эксмо», к примеру, была основана книжная серия «Этническое фэнтези».

В чувашской прозе фэнтези в целом не особо распространилось. По большей части это можно объяснить особенностями национального мышления, для которого чрезвычайно важна связь с реальностью, «ощущение почвы», что отчетливо выражается в доминировании реалистического начала в литературе вплоть до современности. Основная масса чувашских читателей, можно сказать, также предпочитает реалистическую литературу. В новом, XXI в. фэнтези привлекает внимание отдельных молодых авторов (О. Австрийская, И. Шашкина). В рассказе-этнофэнтези «Виҫӗ хӗвел» («Три солнца», 2020) И. Шашкина, к примеру, отталкиваясь от известного мифа, размышляет о будущем чувашского языка. Исторические романы народного писателя Чувашской Республики М. Юхмы (р. 1936) отчасти перекликаются с поджанром исторического фэнтези в русской прозе.

В творчестве В. Степанова выявляется особое сочетание укорененности в национальной культуре с постмодернистскими традициями. Оно рассматривается нами в рамках интеллектуальной литературы. Такой вид литературы в разных культурах, разумеется, воспринимается по-разному. Во второй половине XX в., например, всемирную известность приобретает «Властелин колец» (1954—1955) — трехчастная фантастическая эпопея

английского филолога, писателя Джона Толкиена (1892—1973), послужившая прообразом жанра фэнтези в мировой литературе. У англичан в конце XX в. эта книга была во главе списка самых важных литературных произведений столетия [13, с. 10—19].

Русское фэнтези исследователи относят к массовой литературе [3; 7]. Субжанр славянского фэнтези является одним из самых популярных среди книжных изданий в России, начиная с середины 1990-х гг. по сегодняшний день. По данным издательства «Литрес», продажи книг, написанных в данном формате, в последние годы растут. Данное обстоятельство обусловлено, в том числе, влиянием общей политической обстановки, геополитическими причинами и появлением блокбастеров в сфере кино и компьютерных игр. «На фоне государственных усилий по народному объединению и поисков национальной идентичности вполне логично, что читатели обращаются к текстам, вдохновленным российской историей и фольклором, с узнаваемым славянским сеттингом. Такие романы погружают в знакомый культурный контекст и при этом вызывают чувство национальной гордости, показывают победы “русских” героев, в том числе против чуждых народов» [16].

В этнофэнтези «Пихампар йытти» («Господа Пигамбара пес», 1999) В. Степанов пытается понять загадку чувашского народа, его духа, реконструируя древние мифологические пласты и древнюю его историю. Центральное место в романе занимает миф о Пигамбаре. Пигамбар в чувашском сознании — божество высшего разряда, распределяющее людям душевные качества, силу и здоровье, счастливую или несчастливую судьбу. Его также считали ангелом-хранителем людей и покровителем домашнего скота, вождем волков. Соответственно, волков в чувашской (тюркской) мифологии называли *Пихампар йытти* (собакой Пигамбара). Согласно ранним мифологическим представлениям чувашей, *Пихампар* являлся божеством, предоставляющим огонь всей Вселенной. Кроме того, по определению богини *Кене* он не только раздавал людям душевные качества, но и сообщал знахарям и другим служителям культа пророческие видения (это самое распространенное толкование: так его описывали К.С. Милькович, В.А. Сбоев, Н.И. Золотницкий, В.К. Магницкий и др.). Судя по более поздним записям чувашского писателя И.Н. Юркина (1891), в обязанности *Пихампара* не входило распределение счастья, он давал новорожденному разум, добрый дух и энергию, предсказывал судьбу человека [7, с. 65—66].

В. Степанов переносит нас в ту древность, когда предки чувашей смогли защитить себя «с помощью волков» во главе с их предводителем. Для чувашей волк также — тотемное животное. В этногенетических мифах их предков — гунно-булгар — прослеживаются сюжеты о происхождении рода от *Кашкăр* [17, с. 178]. В границах одного произведения неплохо уживаются мифология тюркских и других народов; размышления о роли *Турă* (Бога), добрых и злых сил в жизни человека; штрихи к истории железного одеяния воинов, поиск опоры в могущественном прошлом и т. д.

В. Степанову также принадлежат роман-этнофэнтези «Тенкри хĕҫĕ» («Сабля Тенгри», 2015, 2016) и рассказ-этнофэнтези «Çунат ура» («Воздушный маг», 2020). В «Сабле Тенгри» прозаик еще более свободно обращается не только с чувашским, но и мировым фольклором и мифологией. Основа произведения — чувашская мифология и фольклор. А в разном контексте

появляются скандинавские, китайские, иранские, индейские, греческие мифологические образы. В числе действующих лиц романа — множество персонажей национальной мифологии (*Арҫури, Ашапатман, Вĕри ҫĕлен, Чике старик* и др.). Тенгри в тюркско-монгольском пантеоне — верховный бог неба. Этимология чувашского *Турă*, *Торă* (*Тур*, *Тор*), высшего небесного бога чувашского пантеона, по одной из гипотез, восходит к данной лексеме [6; 17, с. 346—350].

Основная сюжетная линия в этнофэнтези отображает вечную борьбу доброго и злого начал. Герои сражаются со злом в различных временных и пространственных измерениях. При этом они обретают разные обличья, находясь в том или ином месте и времени. В частности, у хранителя Киреметя оказывается бесчисленное количество имен и воплощений. Просто у разных народов они называются по-разному. Прозаик, таким образом, вводит национальную мифологию в контекст мировой мифологии. Уникальность конкретного народа, в данном случае чувашского, выявляется в сравнении с другими этносами. Автор также учитывает теорию Мультивселенной — гипотетического множества вселенных в космосе. Складывается впечатление, что произведение Степанова — это в равной степени сознательный, рационалистический эксперимент, так и подсознательное, интуитивное обращение к мифологии. Прозаик строит повествование, получается, с одной стороны, на интеллектуальной игре с мифологией, воспринимает последнюю как основной инструмент художественной организации материала [12, с. 7]; с другой — подсознательно стремится выразить национальную картину мира через определенные мифологемы. К роману прилагается краткий словарь мифологических образов и предметов, авторских неологизмов, что отчасти облегчает его чтение.

О значении сознательного начала в создании своих произведений говорит и М. Семёнова: «Мои герои глубоко привязаны к родной земле, осознают древние корни своих народов, ответственность перед предками и потомками для них не пустой звук. К тому же многие из них совсем не случайно носят славянские имена, обитают у реки Светынь, в деревнях и городках с привычными названиями — Твёржа, Затресье, Кисельня... Мир, который я описываю, не “притворяется” средневековой Русью, но живет во многом по тем же обычаям и законам — по крайней мере, я смею на это надеяться. А главная моя мечта, чтобы мое фэнтези сподвигло читателя к серьезному изучению наследия наших предков, славян и не только» [9].

В «Волкодаве» М. Семёновой и других произведениях перед читателями предстают «венны», за которым угадываются славяне. Венны же напоминают исторических невров, действительно живших в V в. до н. э. Немало исследователей их считает предками славян, таким образом, ими приобретается более богатая и древняя история. Невры, по ссылкам на Геродота, — это «племя с нравами скифскими», «колдуны», которые могут «обращаться в волков» [14]. В перспективе было бы интересно сопоставить образ волка в чувашской (тюркской) и русской (славянской) мифологии. Он широко распространен в мифологии многих народов [5].

В романе «Там, где лес не растет» (2004) М. Семёновой природные силы, к которым обращается герой, соотносятся с языческими божествами. Коренга весь свой путь благодарит попутный ветер, мать — сыру землю,

солнце ясное, преподнося им дары и жертвы. Автор использует сведения о хорошо изученных и узнаваемых обрядах, языческих праздниках. Все это опирается на систему ценностей славян, какую М. Семёнова изложила в своей популярной энциклопедии «Мы — славяне!» [15]. А прообразом страны виллов, где завершается путешествие героя, — северной страны ветров и горных лабиринтов — становится, по всем текстовым приметам, Гиперборея. Причем акцентируются не столько те смыслы, что восходят к древнегреческой мифологии, сколько мифология северной цивилизации, где Гиперборея рассматривается как арктическая прародина арийцев и славян, находившаяся где-то за Рипейскими горами (современные исследователи определяют это место за Полярным Уралом или в районе Кольского полуострова) [2, с. 9, 10].

Славянские фэнтези ориентированы исключительно на изображение мира прошлого. Сюжеты содержат подробности, имеющие отношение только к древней истории, активно используются былинные имена и мотивы, древнеславянская лексика. Авторы данных произведений стремятся достичь иллюзию достоверности за счет употребления деталей, указывающих на реальные географические объекты или исторические события, быт славянских племен; стараются подражать самому звучанию древнерусской речи. Главные герои славянских фэнтези легко определяются читателями как представители славянских племен.

Мир богов, как и мир темных сил, сосуществует с реальным миром, вторгаясь в него. Художественный мир, описываемый в славянских фэнтези, по своей структуре сходен с космогоническими мифами. Вертикальная модель совмещается с горизонтальной моделью пространства. При этом как в космогонических мифах, так и в славянских фэнтези светлые силы находятся наверху или на севере, а злые духи, вызывающие беды, несчастья и болезни, — в нижнем мире. У героя славянского фэнтези есть специфические национальные черты: он не всегда является воином, он может быть даже калекой или отверженным, изгнанным из своего рода. Славянские фэнтези, в отличие от западноевропейских, антропоцентричны. В фэнтези-романах М. Семёновой исследователи выделяют следующие жанровые составляющие: волшебная сказка, авантюрный роман, роман-путешествие, роман воспитания, любовный роман [11].

Таким образом, для современной российской культуры продолжает оставаться актуальным глобальный сюжет (метасюжет), который можно определить как «славянский». Данный сюжет, разворачиваясь в литературе, музыке, живописи, кинематографе и т. д., подразумевает пристальное внимание к национальной «традиции» во всем многообразии форм ее бытования. Но за этим разнообразием форм отчетливо просматриваются культурный контекст и нарратив национальной идентичности, дискуссии вокруг которой не затихают по сей день. Славянское фэнтези является современной манифестацией данного метасюжета. Следует подчеркнуть, что «“славянский элемент” оказывается принципиально важным для воображения “русскости”, поскольку он придает конструируемому пространству “их” и “нас” историческую глубину и легитимизирует концепцию особого пути и особой “цивилизационной” миссии русских как славян и славян, понимаемых прежде всего как русские» [10, с. 6].

В славянском фэнтези, иными словами, создается образ дохристианской славянской древности. Субжанр чувашского этнофэнтези имеет больше функций, компенсируя малочисленность жанра фэнтези в целом в национальной литературе. Он вводит чувашскую мифологию в контекст всемирной мифологии и фольклора, «оживляет» национальную мифологию и отчасти знакомит читателей с прошлым других народов; отдельными историческими сюжетами, происходившими в разное время на мировой сцене. В этнофэнтези более гибкий хронотоп, позволяющий увидеть общую картину развития человечества от древности до современности.

Если в русской литературе фэнтези представляет собой образец массовой культуры, то в чувашской дело обстоит иначе. Это не литература для массового читателя. В обоих национальных субжанрах осмысливаются проблемы национальной идентичности, идет речь об исторической судьбе родного народа. Такие книги побуждают читателя узнавать новое о его прошлом, возвратиться к истокам и задуматься о будущем нации.

Литература и источники

1. *Абашева М.П.* Жанр фэнтези на российской почве [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/zhanr-fentezi-na-rossiyskoy-pochve (дата обращения: 10.05.2024).

2. *Абашева М.П., Криницына О.П.* Проблематика национальной идентичности в славянских фэнтези // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 332. С. 7—10.

3. *Абашева М.П., Криницына О.П.* Славянские фэнтези: к проблеме генезиса // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. 2010. № 5. С. 202—207.

4. *Афанасьева Е.* Жанры фэнтези: проблемы классификации // Фантастика и технологии (памяти Станислава Лема): сб. материалов Междунар. науч. конф. (Самара, 29—31 марта 2007 г.). Самара: Самар. гос. аэрокосмич. ун-т, 2009 [Электронный ресурс]. URL: http://repo.ssau.ru/handle/Vserossiiskaya-nauchnaya-konferenciya-s-mezhdunarodnym-uchastiem-pamyati-Stanislava-Lema/ZhANR-FENTEZI-PROBLEMA-KLASSIFIKACII-67704 (дата обращения: 20.05.2024).

5. Волк в мифологии [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/ (дата обращения: 21.05.2024).

6. *Егоров Д.В.* Верховный бог чувашей *Турă*: опыт историко-этнографической реконструкции / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2020. 64 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 30).

7. *Егоров Д.В.* Небесные божества в религиозно-мифологической системе чувашей // Чувашский гуманитарный вестник. 2021. № 16. С. 52—86.

8. *Ибрагимов М.И.* Национальная идентичность татарской литературы: современные методы исследования: очерки. Казань: Ин-т языка, лит-ры и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2018. 104 с.

9. Интервью с писательницей Марией Семёновой [Электронный ресурс]. URL: https://www.metronews.ru/novosti/glavnoe/reviews/intervyu-s-pisatelnicey-mariey-semenovoy-2168944/ (дата обращения: 13.05.2024).

10. *Королев К.* Поиски национальной идентичности в советской и постсоветской массовой культуре: славянский метасюжет в отечественном культурном пространстве. СПб.: Нестор-История, 2020. 376 с.

11. *Маркова Т.Н.* Жанровая природа романов М. Семёновой // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. 2017. № 8. С. 152—156.

12. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. 3-е изд., репринт. М.: Вост. лит-ра РАН, 2000. 407 с.

13. *Никифорова В.В.* Современный литературный процесс: чувашская интеллектуальная проза рубежа XX—XXI веков. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. 48 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 25).

14. Певкины, невры и андрофаги: что древние авторы знали о народах России [Электронный ресурс]. URL: https://cyrillitsa.ru/ (дата обращения: 16.05.2024).

15. *Семёнова М.В.* Мы — славяне!: популярная энциклопедия. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2024. 576 с.

16. Славянское фэнтези: лучшее [Электронный ресурс]. URL: https://www.litres.ru/journal/slavianskoe-fentezi-luchshee/ (дата обращения: 13.05.2024).

17. Чувашская мифология: этнографический справочник. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 591 с.

V.V. Nikiforova

**CHUVASH «ETHNO-FANTASY»
AND «SLAVIC FANTASY» IN RUSSIAN PROSE:
SEARCH AND REPRESENTATION OF NATIONAL IDENTITY**

Abstract. Art literature reproduces the values of society and forms national identity in the reader's consciousness. One of the forms of national uniqueness expression is fantasy. The focus of this article is the work of the subgenre ethnofantasy founders Vladimir Stepanov (Chuvash literature) and the Slavic fantasy Maria Semyonova (Russian literature). The works created in these formats awaken interest in the study of the past of their people, contribute to the realization of their own national identity in the context of modernity and make us think about the future.

Keywords: modern Chuvash prose, modern Russian prose, fantasy, ethnofantasy, the Slavic fantasy, mass literature, intellectual prose, Vladimir Stepanov, Maria Semyonova.

УДК 811.512.111

Э.Е. Лебедев

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ВРЕМЕННЫХ ФОРМ ГЛАГОЛА В ЧУВАШСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ: СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Аннотация. В статье дается сопоставительное исследование функционально-семантических особенностей грамматической категории времени глагола в русском и чувашском языках. Сопоставление проводится на базе трех основных временных планов: прошедшего, настоящего и будущего. Сделаны выводы о большем разнообразии семантических характеристик временных форм в чувашском языке по сравнению с русским.

Ключевые слова: настоящее и будущее время, прошедшее время, категория времени глагола, перфект, совершенный и несовершенный вид.

Сопоставительное изучение языков, представляющих разные языковые группы и обладающих несхожими типологическими свойствами, имеет актуальное значение для общего языкознания и весьма перспективно. В нашем случае исследуется такой интересный фрагмент языка, как категория времени глагола на материале русского и чувашского языков, относящихся, соответственно, к славянской и тюркской группам.

Типологическое различие указанных языков выражено в сущностных расхождениях их грамматических структур, что в свою очередь обусловлено применением разных грамматических способов при создании словоформ. Преимущественным способом образования словоформ в русском языке является флексия (внутренняя и внешняя), а в чувашском языке — аффиксация. В соответствии с этим русский язык принято называть флективным, а чувашский язык — агглютинативным (от лат. *aglutinatio* «склеивание»). Преобладание именно этих способов в двух рассматриваемых языках влияет на всю их грамматическую структуру и является основным маркером, благодаря которому они и отличаются друг от друга.

Если говорить в целом о грамматических категориях глагола, то можно отметить, что в основном их набор в двух сопоставляемых языках совпадает. К общим категориям относятся такие как залог, статус, наклонение, время, лицо, число. Каждая из них конституируется особым составом грамматических форм, количество, значения и функции которых в русском и чувашском языках далеко не всегда одинаковы. Так, например, чувашский язык (как, впрочем, и другие тюркские языки) обладает большим количеством форм залога, косвенных наклонений, а также синтетическими формами возможности и невозможности. Более разнообразны здесь и неличные формы глагола, такие как причастия (этот термин в применении к тюркским и другим агглютинативным языкам в последнее время вполне обоснованно оспаривается [9, с. 13—24]) и деепричастия. Наконец, на основании проведенных нами исследований можно говорить о наличии в чувашском языке особой категории аспектуальности, которая образуется, с одной стороны, весьма ограниченным рядом синтетических форм (аффиксы), с другой стороны — большим количеством аналитических форм (деепричастие + вспомогательный глагол, причастие + вспомогательный глагол) со значениями разных способов действий (акционсартовые значения) [6].

В русском языке также имеются две категории глагола, отсутствующие в системе глагольных форм чувашского языка. Это вид и род. И если категория рода здесь проявляется только в прошедшем времени и в сослагательном наклонении (*стоял, стояла, стояло, стоял бы, стояла бы, стояло бы*), то категория вида пронизывает всю систему временных форм и непосредственным образом влияет на их образование. При проведении сопоставительных исследований важно учитывать эту тесную связь, существующую между категориями времени и вида в русском языке.

С точки зрения формальных показателей времен глагола сопоставляемые языки, относящиеся к разным генеалогическим группам, не имеют ничего общего. Поэтому сопоставление мы проводим в функционально-семантическом аспекте, то есть изучаем, прежде всего, значения этих форм. При этом нас интересуют их основные значения — те, которые соотнесены с соответствующим временным планом (прошедшим, настоящим или будущим). Транспозиция, которая имеется как в русском языке, так и в чувашском, в рамках настоящей статьи не рассматривается. Также мы не включили в наше исследование анализ неличных форм обоих языков — причастий и деепричастий, которые тоже часто имеют в своем значении временную семантику. Сопоставление этих форм заслуживает отдельного изучения.

В русском языке форма прошедшего времени, помимо изъявительного, еще участвует в образовании сослагательного наклонения (*пришел бы*). В чувашском же языке аффиксы прошедшего времени, кроме изъявительного и сослагательного наклонений, могут присоединяться к формам желательного (*килесшĕнччĕ*) и долженствовательного (*килмеллеччĕ*) наклонений. Но в нашей работе мы исследуем только изъявительное наклонение, которое, собственно, и конституируется формами времен.

Традиционно в лингвистике описание категории времени глагола выполняется на базе трех временных планов — прошедшего, настоящего и будущего, выражающих соответственно предшествование, одновременность и следование грамматической точке отчета [2, с. 626]. Структура нашего исследования также построена в соответствии с тремя указанными планами. Однако в русской грамматике существовал и альтернативный взгляд на систему глагольных времен — это так называемая «теория вневременности русского глагола», которая сложилась в 40—50 гг. XIX в. Последователями этой теории были, в частности, такие ученые, как К.С. Аксаков и Н.П. Некрасов. По их мнению, в русском языке вовсе отсутствуют особые формы времени. Прошедшее время, например, выражается отглагольным прилагательным или прошедшим причастием. А формы, называемые настоящим и будущим временем, по сути, могут передавать значения любого другого времени (в академических грамматиках русского языка это явление называется транспозицией, то есть употреблением временных форм в переносном значении [1, с. 317]). Но эта точка зрения все же не была принята большинством русистов, и учение о временах русского глагола все-таки было направлено в традиционное русло с признанием наличия в языке трех времен [3, с. 427—428].

1. Формы глагола, передающие значение настоящего времени

В русском языке настоящее время передается только формой несовершенного вида. Принято считать, что она образуется при помощи окончаний со значениями лица и числа, которые присоединяются к глагольным основам

настоящего времени, при этом специального показателя у нее нет [2, с. 625]: *прихожу, приходишь, приходит, приходим, приходите, приходят*. Так как русский язык, в отличие от чувашского, характеризуется наличием двух типов спряжения, приведем также пример с глаголом другого типа: *колю, колешь, колет, колем, колете, колют.*

Можно выделить два значения, передаваемые этой формой: значение актуального действия, осуществляемого в момент речи, и неактуального действия, выполняемого не в конкретный момент, а вообще (повторяющееся, постоянное действие) [2, с. 628—629]: 1) *Я* ***еду*** *в университет*; 2) *Весной* ***прилетают*** *грачи.*

В чувашском языке значение настоящего времени передается формой настоящего-будущего времени. Подобное название этой формы связано с тем, что она в определенном контексте может выражать и следование за моментом речи [7, с. 60]. В качестве формального показателя здесь выступает аффикс *-ат/-ет*, *-аҫҫӑ/-еҫҫӗ*: *кил****ет****ӗп* «прихожу», *кил****ет****ӗн* «приходишь», *кил****ет*** «приходит», *кил****ет****пӗр* «приходим», *кил****ет****ӗр* «приходите», *кил****еҫҫӗ*** «приходят».

Как и в русском языке, данная форма может обозначать и актуальное, и неактуальное действие: 1) *Эпӗ халӗ лавккана* ***каятӑп*** «Я сейчас **иду** в магазин»; 2) *Хӗлле пирӗн патра сивӗ* ***пулать*** «Зимой у нас **бывает** холодно».

2. Формы глагола, передающие значение будущего времени

Это значение в русском языке передают две формы — будущего простого (совершенный вид) и будущего сложного (несовершенный вид). Названия форм указывают на грамматический способ их образования: синтетический или аналитический. Синтетическим способом образуется простое время, где в качестве формального показателя выступают различные приставки, присоединяемые к глаголам в форме настоящего времени несовершенного вида: *заболеет, наколет, придет*. Особого показателя она не имеет.

Аналитический способ применяется при образовании будущего сложного времени. В роли вспомогательного компонента, который спрягается по лицам и числам, здесь выступает глагол *быть*. Основной смысловой глагол находится в форме инфинитива: *буду приходить, будешь приходить, будет приходить, будем приходить, будете приходить, будут приходить.*

В зависимости от конкретной формы будущего времени в русском языке может передаваться значение либо единичного завершенного действия: *Сегодня ты* ***посмотришь*** *этот фильм*, либо многократного незавершенного действия: ***Буду навещать*** *тебя каждую субботу.*

Будущее действие в чувашском языке также передается при помощи двух форм. Это уже упомянутое нами настоящее-будущее время и собственно будущее время. На следование моменту речи у формы настоящего-будущего времени, как правило, указывают дополнительные лексические средства со значением времени *ыран* «завтра», *виҫ ҫултан* «через три года», *ҫитес ҫул* «на следующий год» и др. Эта форма может передавать как однократное, так и многократное или постоянное действие: 1) *Ыран сан пата* ***пыратӑп*** «Завтра **приду** к тебе»; 2) *Эпӗ кашни кунах сан пата* ***кӗрсе тухатӑп*** «Я буду каждый день **заходить** к тебе».

Будущее время, образуемое при помощи аффикса *-ӑ/-ӗ*, может обозначать только действие, следующее за моментом речи: *кил****ӗ****п* «приду», *кил****ӗ****н* «придешь», *кил****ӗ*** «придет», *кил****ӗ****пӗр* «придем», *кил****ӗ****р* «придете», *кил****ӗ****ҫ* «придут».

В грамматиках чувашского языка разницу между двумя указанными временными формами часто объясняют семантикой категоричности у настоящего-будущего времени и предположительности, неуверенности у будущего времени [5, с. 190]. Однако наличие этих дополнительных значений все же часто зависит от конкретного контекста. Имеются примеры, где и форма будущего времени передает значение категоричного действия: *Ман юрату та ӗмӗр* ***сӳнмӗ!*** «Моя любовь век **не угаснет**!» (Вутлан).

3. Формы глагола, передающие значение прошедшего времени

Данная группа характеризуется наибольшим количеством форм. В русском языке значение прошедшего времени передается формой с показателем *-л*, который присоединяется к основе прошедшего времени к глаголам как совершенного, так и несовершенного вида: *играл*, *поиграл*. Но глаголы некоторых классов при образовании этой формы могут обходиться без указанного показателя: *привык*, *высох*, *нес* или образуют соответствующую форму супплетивным способом: *шел* (от *идти*) [2, с. 626]. Эта единственная форма времени в русском языке, которая изменяется по родам: *пришел*, *пришла*, *пришло*, но при этом, опять же в отличие от настоящего и будущего времени, у нее отсутствует спряжение по лицам.

Что касается передаваемых этой формой значений, то традиционно в русских грамматиках их выделяется три: 1) перфектное, 2) аористическое и 3) имперфектное [1, с. 357; 2, с. 630—631].

1. Перфектное значение формы прошедшего времени проявляется у глаголов совершенного вида и выражает действие, которое произошло в прошлом, но результат его наблюдается в настоящем: *Ставни окон* ***покосились***.

2. Аористическое значение также передается глаголами совершенного вида и относится к действию, произошедшему без указания на результат: *Он* ***приехал*** *в Москву на неделю.*

3. Имперфектное значение передается глаголами несовершенного вида и выражает длительное незавершенное или постоянное действие в прошлом: *Сергей* ***учился*** *в кулинарном училище. По утрам к нам* ***приходила*** *молочница.*

Система форм прошедших времен в чувашском языке более разнообразная. По нашему мнению, здесь можно выделить шесть таких форм.

1. Прошедшее категорическое время

Образуется при помощи аффиксов *-рӑ/-рӗ*, *-тӑ/-тӗ*, *-чӗ*: *кай****рӑ****м* «я ушел», *кил****тӗ****н* «ты пришел», *ил****чӗ*** «он взял» и передает действие в прошлом, в котором говорящий уверен. Эта форма может выражать как кратковременное, так и относительно продолжительное действие: *Вӑл Шупашкара* ***кайрӗ*** «Он **уехал** в Чебоксары»; *Эп кӑштах ҫурт умӗнче* ***лартӑм*** «Я немного **посидел** перед домом».

2. Прошедшее длительное время

Форму образует составной аффикс *-аттӗ/-еттӗ*, *-атчӗ/-етчӗ*, который включает в себя аффиксы настоящего-будущего и прошедшего категорического времен: *кая****ттӑ****м* «я уходил», *кил****етчӗ*** «он приходил». Ее значением является длительное действие в прошлом: *Икӗ ҫул каялла университетра* ***вӗренеттӗм*** «Два года назад я **учился** в университете».

3. Прошедшее постоянное время

В образовании этой формы также участвует составной аффикс *-аканччӗ/-екенччӗ*. Он создан сочетанием аффиксов причастия настоящего времени

-акан/-екен и прошедшего времени *-ччĕ*. Эта форма является неспрягаемой: *кая**канччĕ*** «всегда уходил», *кил**екенччĕ*** «всегда приходил». Здесь передается значение постоянного действия в прошлом: *Çак вăхăтра нумай **вулаканччĕ*** «В это время он много **читал**».

4. Давнопрошедшее время I

Значением этой временной формы является действие, которое произошло до определенного события в прошлом, или действие, произошедшее в давнем прошлом [8, с. 131]. Она образуется составным аффиксом *-саттăĕ/-сеттĕ*, *-саччĕ/-сеччĕ*, который в свою очередь делится на аффикс деепричастия с показателем *-са/-се* и аффикс прошедшего времени *-тăĕ/-тĕ*, *-ччĕ*: *Ун çинчен тахçантан **пĕлсеттĕн*** «Ты уже давно об этом **знал**».

5. Давнопрошедшее время II

Форма, которая образуется при помощи составного аффикса *-нăччĕ/-нĕччĕ*, созданного сочетанием аффикса причастия прошедшего времени *-нă/-нĕ* и аффикса прошедшего времени *-ччĕ*: *кур**нăччĕ*** «видел», *илт**нĕччĕ*** «слышал». Значение этого времени в целом совпадает со значением давнопрошедшего времени I, с той лишь разницей, что здесь передается действие, в котором у говорящего нет полной уверенности: *Ун пирки **илтнĕччĕ** эсĕ* «Об этом ты уже **слышал** (когда-то)».

6. Давнопрошедшее время III

Аналогом предыдущей формы с точки зрения передаваемого значения является аналитическая форма *-нă/-нĕ пулнă* [5, с. 200], образуемая аффиксом причастия прошедшего времени *-нă/-нĕ* в сочетании со вспомогательным глаголом *пул-* «быть» в форме того же причастия: *Ĕлĕкрех вăл кунта сутуçăра ĕçле**нĕ пулнă*** «Раньше она **работала** здесь продавцом».

На основании выполненного исследования можно сделать вывод, что категория времени в чувашском языке обладает в два раза большим количеством форм, чем подобная категория в русском языке, — восемь и четыре. Многообразие форм в чувашском языке связано с наличием у них дополнительной семантики, выражаемой отдельными формальными показателями. К такой семантике относится, прежде всего, длительность или постоянство совершения действия, а также действие, которое произошло в давнем прошлом (плюсквамперфект). Определенную роль играет также и семантика субъективности (индиративности) [4, с. 196] и категоричности выполнения действия. В русском же языке разделение временных форм происходит в основном по признаку совершенного и несовершенного вида глагола.

С точки зрения формальных показателей различий между исследованными формами обоих языков значительно больше. В их основе лежит принципиально иной подход в образовании словоформ — в русском языке флективный способ образования, в чувашском языке — агглютинация. В связи с этим часть временных форм русского языка совсем не имеет отдельного показателя (настоящее и будущее простое время), и их образование происходит при помощи окончаний со значениями лица и числа или приставок. В чувашском же языке каждая временная форма, как это принято в агглютинативных языках, образуется при помощи особого аффикса. Так как оба языка по преимуществу являются языками синтетического типа, подавляющее большинство форм категории времени в них также синтетические. Однако как в одном, так и в другом языке имеются и временные формы, образованные

аналитическим способом, — будущее сложное (русский язык) и давнопрошедшее время III (чувашский язык).

Литература

1. *Авилова Н.С., Белошапкова В.А., Дмитренко С.Н.* и др. Грамматика современного русского литературного языка. М.: Наука, 1970. 768 с.

2. *Авилова Н.С., Бондарко А.В., Брызгунова Е.А.* и др. Русская грамматика. Морфология. М.: Наука, 1980. Т. I. Фонетика. Фонология. Ударение. Интонация. Словообразование. 789 с.

3. *Виноградов В.В.* Русский язык (грамматическое учение о слове). М.: Высшая школа, 1972. 616 с.

4. *Гузев В.Г.* Теоретическая грамматика турецкого языка. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. гос. ун-та, 2015. 320 с.

5. *Егоров В.Г.* Глагол // Материалы по грамматике современного чувашского языка. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1957. Ч. 1. Морфология. С. 151—239.

6. *Лебедев Э.Е.* Акционсартовые значения сложновербальных аналитических форм в чувашском языке. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 164 с.

7. *Лебедев Э.Е.* О грамматической категории времени глагола в чувашском языке // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева. 2016. № 4 (92). С. 59—65.

8. *Лебедев Э.Е.* Формы прошедшего времени в чувашском и турецком языках // Чувашский гуманитарный вестник. 2015. № 10. С. 121—138.

9. *Матушкина Н.А.* К вопросу о понятии «причастие» в свете данных агглютинативных языков // Российская тюркология. 2013. № 1 (8). С. 13—24.

E.E. Lebedev

THE PECULIARITIES OF VERB TENSES IN THE CHUVASH AND RUSSIAN LANGUAGES: A COMPARATIVE ASPECT

Abstract. The article presents a comparative study of functional-semantic peculiarities of the grammatical category of verb tenses in the Russian and Chuvash languages. The comparison has been carried out on the basis of three main temporal plans: past, present and future. As a result the greater variety of semantic characteristics of temporal forms in Chuvash language in comparison with Russian has been found out.

Keywords: present and future tense, past tense, verb tense category, perfect tense, perfective and imperfective.

УДК 811.512.111'367

Г.Н. Семенова, Н.И. Якимова, Н.Р. Скворцова

КАТЕГОРИЯ ТАКСИСА И ЕЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В ЧУВАШСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. Среди синтаксических отношений временные отношения между действиями занимают одно из важных мест. В языкознании они объединяются под специфической языковой категорией, именуемой «таксисом». Настоящее исследование представляется актуальным, поскольку связано с возрастающим интересом к семантическому анализу отношений между синтаксическими единицами в рамках предложения и текста. Описание таксисных отношений в данном языке позволит значительно расширить представление об этом интересном языковом явлении в тюркских языках.

Ключевые слова: таксис, функциональная грамматика, грамматические средства, зависимый таксис, независимый таксис, видо-временные формы глагола.

В научном описании глагольного вида во многих языках выделяется функционально-семантическая категория таксиса. Таксис имеет универсальный характер. Термин произошел от греческого слова «построение, порядок, расположение» и в лингвистике появился сравнительно недавно, хотя семантика таксиса так или иначе затрагивалась в различных аспектологических исследованиях давно. Это один из немногих терминов в языкознании, у которого есть точная дата рождения. В научный оборот он был введен Р.О. Якобсоном. Согласно Якобсону, «таксис характеризует сообщаемый факт по отношению к другому сообщаемому факту и безотносительно к факту сообщения» [14, с. 101]. Важные мысли об отношении таксиса ко времени и виду были высказаны известным лингвистом Ю.С. Масловым. В рамках высказывания речь чаще всего идет не об одном отдельном действии, а о нескольких, как-то между собой связанных либо хронологическими, либо причинно-следственными отношениями. Это отражается в специфических связях между предикатами — связях, составляющих категорию таксиса [5; 6].

Многие тюркологи не без основания утверждают, что в тюркских языках грамматической категории вида нет, но имеется разветвленная система времен и способов передачи характера протекания действия [2]. Исследователями проводится разграничение между видо-временной категорией и категорией способов передачи характера протекания действия (аспектуальности). «Аспектология может быть определена как отрасль науки о грамматическом строе и грамматической семантике языка, изучающая категорию глагольного вида и, шире, всю сферу «аспектуальности» — обширную область языка, включающую помимо вида различные другие явления, сходные или смежные с видом в содержательном, функционально-семантическом отношении», — утверждает Ю.С. Маслов [6, с. 5]. Глагольное время и в чувашском языке является грамматической категорией, определяющей временные отношения между процессом, обозначенным данной формой глагола, и моментом речи. Основным средством построения темпоральной структуры служат глагольные временные формы чувашского языка: *калатăп — каларăм — калăп* «говорю — говорил — буду говорить». В современной лингвистике сложилось два совершенно разных методологических подхода в трактовке данного понятия. «Исследование таксиса в функционально-семантическом аспекте является весьма

интересным и актуальным, так как позволяет показать взаимодействие элементов разных уровней, раскрыть специфику их взаимодействия», — замечает исследователь М.С. Хасанова [11, с. 96—100]. Ученый приходит к выводу, что в актуализации таксиса следования особая роль отводится лексическим конкретизаторам — частицам.

В отличие от понятия времени категория таксиса выражает значения одновременности, предшествования и следования не по отношению к моменту речи, а по отношению к любой ситуации. Помимо выражения одновременности или последовательности действий и процессов таксис может осложняться и другими семантическими особенностями, например, отношениями цели и причинно-следственного характера [4]. Конкретизация признака очередности заключается в том, что порядок следования ситуаций в главной и придаточной частях предложения зависит от того, носителями каких частных значений могут быть использованные средства связи частей сложноподчиненного предложения (союзы, союзные слова, послелоги, аффиксы) [8]. При значении разновременности одно действие предшествует другому, при этом процесс завершается естественным путем или вследствие воздействия какого-либо действия или причины. Иногда встречаются более осложненные аспектуально-таксисные ситуации. Сначала идет перечисление предшествующих событий, затем только появляется результат, завершающий целый этап событий: *Ĕненчĕ амăшĕ, нихăçан та суя сăмах илтсе курманскер, ывăлне кĕтсе çывăрмасăр ларнăскер, лăпланчĕ, кĕрсе выртрĕ. Шăпланчĕ пӳрт.* (А. Павловская) — «Мать поверила, не знавшая до сих пор обмана, сидевшая без сна в ожидании сына, наконец успокоилась, легла спать. В доме стало тихо». Можно заметить, как по мере перечисления событий усиливается экспрессия [12; 13].

Одним из основных средств выражения отношений со значением темпоральности в чувашском языке являются сложноподчиненные предложения с придаточным времени с союзным словом *хăçан* «когда», послелогом *чух* «по мере того как», аффиксами *-массерен (-мессерен)*, *-нăçемĕн (-нĕçемĕн)*. Так, в следующих примерах благодаря сложноподчиненному предложению с придаточным времени с союзами *хыççăн*, союзными словами *хăçан*, *хăçан та хăçан* мы распознаем время: *Çапла икĕ эрнене çити тĕрлĕ çĕрте çапкаланса çӳренĕ хыççăн ăна пĕр чăлах старик хăй патне илнĕ* — «После бродяжничества в течение двух недель его приютил старик-инвалид»; *Аллă виçĕ çул шăп та шай пĕрле пурăнса ирттернĕ хыççăн çав старике тем пулнă* — «После пятидесяти трех лет настоящей совместной жизни что-то случилось с этим стариком»; *Хĕрлĕ автан хăйĕн çунаттипе çапса хăçан та хăçан шыв хумханнине чарĕ, çавăн чухне тин Митраппана шыв тыттăр* — «Пусть Митрофан будет бояться воды только тогда, когда красный петух успокоит своими крыльями волны на воде»; *Кĕтӳ малалла кайнă май Кĕркури те малаллах утать* — «По мере того как стадо продвигалось вперед, Григорий тоже идет дальше»; *Эпир хытăрах шавланăçемĕн пирĕн кушак та хăюлансах кайрĕ* — «По мере того как мы шумели, наша кошка тоже становилась смелее». (В этих предложениях наряду с временным значением присутствует и причинно-следственная связь между двумя действиями.)

При отношении одновременности действия происходят в пределах одного и того же временного отрезка: *Вăхăта ытларах чух ĕç вăхăтĕнче ирттерет*

председатель: вулать те çырать, отчетсене тĕрĕслет, ытти хутсене те унтах пăхса тухать — «Время свое председатель в основном проводит в рабочее время: читает и пишет, проверяет отчеты, просматривает и другие бумаги» (А. Павловская); *Пыл çирĕм те, çăвар тути кĕрех кайрĕ* — «Стоило мне отведать меда, как тут же появился вкусовой рефлекс»; *Аçупа калаçса илтĕмĕр те — туя хатĕрленме пуçлас тетпĕр* — «Переговорили с отцом — решили начать подготовку к свадьбе» (А. Павловская). В последних двух предложениях действия следуют друг за другом. В пословичных формулах с аффиксом *-иччен* также ярко может быть выражено значение последовательности действий: *Калăпсăр сăмах каличчен ан та кала* — «Чем чепуху молоть, лучше промолчать»; *Киле кĕриччен бурлака кайма хушнă* — «Чем затем войти в дом жены, лучше пойти в бурлаки».

В научной литературе в разных языках, в том числе и тюркских, выделяется зависимый и независимый таксис. Зависимый таксис — это временные отношения между действиями, одно из которых является основным, а второе — второстепенным (или сопутствующим). Основными компонентами зависимого таксиса являются конструкции с причастиями и деепричастиями [3]. Необходимо отметить принципиальный характер рассмотрения Н.И. Ашмариным вопроса о своеобразии чувашских глагольных типов с точки зрения их видовых различий. Ученый приходит к мысли, что чувашскому языку чуждо видовое различение глаголов, что здесь один и тот же глагол, как простой, так и вербальный (сложный), может иметь значение и совершенного, и несовершенного вида в зависимости от того, в каком контексте он употребляется: «Чувашские глаголы почти не имеют особых форм для выражения видовых отличий и поэтому, в большей части случаев, могут обозначать одной и той же формой как действие неоконченное, длящееся, многократное или обычно совершающееся, так и действие только начатое, оконченное или однократное. Чтобы избежать неопределенности, язык прибегает частью к удвоению глагольных форм, в особенности же к вспомогательным глаголам» [1, с. 40—41].

Ученый отмечает, что деепричастия в чувашском языке имеют гораздо более обширный круг применения, нежели в русском и в других европейских языках. Часто употребляющимися деепричастиями являются формы с аффиксами *-сан (-сен)*, *-са (-се)*, *-а (-е)*. Отличительные семантические черты данных форм глагола состоят в том, что выражаемые ими действия лишены самостоятельной временной характеристики, в хронологическом отношении они могут предшествовать, быть одновременными или следовать за другим, уточняемым им действием [7].

Форма на *-сан (-сен)* в основном указывает на последовательность действий: *Тавралăх чăлт шурă юрпа витĕнсе чиперленсен, Капитонов кашни çулах мулкач тирĕнчен çĕленĕ шурă çĕлĕк тăхăнса мухтанарах çӳретчĕ* — «Когда все вокруг покрывалось белым снегом, Капитонов каждый год надевал белую шапку из заячьего меха и ходил, похваливаясь»; *Авлансан çын вара урлă сак хушшине пуçне хĕстерет* — «Когда мужчина женится, голова его на нарах увязает»; *Автанĕ начар пулсан, чăххисем кӳрше чупаççĕ* — «У плохого петуха куры бегают к соседям»; *Ватăлсан çынна пĕчĕк ача сĕмĕ кĕрет* — «К старости возвращаются детские повадки». Эта форма неизменно характеризует выражаемое глаголом действие или состояние в его отношении к другому действию

или состоянию, обозначенному последующим глаголом как незаконченный длительный или повторяющийся процесс. Форма на *-а(-е)* обозначает одновременность, предшествование. В силу своего обстоятельственного значения данная форма деепричастия по отношению к сказуемому занимает в основном препозитивное положение. Обратное расположение встречается реже: *Кунта, таса сывлăшра, сиплĕ курăксем ĕçе-ĕçе сывалать вăл, халь чирĕ çинчен аса та илмест* — «Здесь, на свежем воздухе, он лечится целительными чаями, теперь о своих болезнях вовсе и забыл» (А. Емельянов); — *Тинке тухрĕ сана шыра-шыра, — терĕ вăл савăнăçлăн* — «“Совсем впали в отчаяние в поисках тебя”, — радостно проговорил он» (В. Садай); *Шухăшла-шухăшла пуç çаврăнать* — «От назойливых мыслей голова кругом идет». В данных примерах можно заметить, что вместе со значением последовательности в эти предложения привносится и недостаточно ярко выраженное значение причины.

Если зависимый таксис характеризуется зависимостью второстепенного компонента высказывания от главного, то независимый таксис предполагает некоторую самостоятельность, равноправие действий. Соотношение видо-временных форм в предложениях с придаточными условия, причины, следствия, уступки и в других конструкциях выражение таксисных отношений является дополнительной функцией, связанной с основной семантической функцией данной конструкции [10].

Интересными являются случаи, когда сказуемое придаточного предложения выражено причастием прошедшего времени с удвоенной основой (первый компонент в утвердительной форме, а второй — в отрицательной). Между предикативными частями в таких примерах всегда устанавливаются временные отношения: *Çутăлнă-çутăлман çула тухрăм* — «Засветло отправился в дорогу»; *Юр ирĕлнĕ-ирĕлменех вăл арçын ачасемпе пĕрле кăчкăллă турат хуçма чупать, çăра курăкпа витĕннĕ сăрт çамкинче мечĕкле вылять* — «Как только растает снег, он вместе с мальчишками бежит ломать вербу, играет в мяч на косогоре, покрытом густой травой». За счет удвоения основы причастия-сказуемого в этих предложениях выражается значение быстрой смены действий.

Лингвистическое понятие «таксис» охватывает два типа отношений действий во времени в рамках предложения: 1) соотнесенность основного и зависимого предиката (зависимый таксис, представленный в деепричастных, причастных и некоторых других конструкциях, включающих сочетание основной и зависимой предикации); 2) соотнесенность двух и более равноправных предикатов (независимый таксис в конструкциях с однородными сказуемыми, в сложносочиненных предложениях и в сложноподчиненных предложениях разных типов — с придаточным времени, условия, уступки, с придаточным изъяснительным.

В грамматике также существует понятие вневременности. Оно может быть выражено как на морфологическом, так и синтаксическом уровнях языка, что часто происходит в предложениях с обобщенно-личной семантикой. Ярким примером тому служат пословицы и поговорки чувашского языка. В примерах обобщенно-личных предложений основным компонентом с обобщающим значением выступает сказуемое, выраженное личной глагольной формой. Из глагольных форм наиболее типичными являются:

а) глаголы 2-го лица будущего времени: *Шăпа урлă сиксе каçаймăн* — «От судьбы не убежишь»;

б) глаголы 3-го лица множественного числа настоящего времени: *Улмуççие хăрăк туратпа сыпмаççĕ* — «Сухой привой к яблоне не прививают»;

в) глаголы 2-го лица единственного числа настоящего времени: *Тăванпа çурт тăватăн, çич ютпа кĕрекере ларатăн* — «С родней возводишь дом, а с чужаками сидишь в застолье»;

г) глаголы 2-го лица повелительного наклонения с ярко выраженным нравоучительным характером: *Аттуна тăхăн та çăпатуна кăларса ан пăрах* — «Сапоги обувай, а лапти не выбрасывай».

Синтаксическими моделями выражения обобщенного значения могут быть и сложные предложения, в том числе и бессоюзные. Они также отличаются структурным многообразием способов и приемов выражения синтаксических и смысловых отношений [9].

Таким образом, в современном чувашском языке отсутствие категории вида компенсируется наличием широко разветвленной системы способов действия (таксиса и аспектуальности). Функционально-семантическое поле таксиса представляет собой систему синтаксических средств языка, состоящую в выражении временного отношения одновременности, предшествования и следования между действиями. Семантика представленных в языке типов временных отношений между действиями реализуется в основном причастиями и деепричастиями.

Литература

1. *Ашмарин Н.И.* Опыт исследования чувашского синтаксиса. Симбирск: Изд-во Союза Потребит. обществ Чуваш. авт. обл., 1923. 284 с.

2. *Бондарко А.В.* Теория значения в системе функциональной грамматики: на материале русского языка / Рос. акад. наук; Ин-т лингвистич. исследований. М.: Языки славян. культуры, 2002. 736 с.

3. *Иванова А.М., Семенова Г.Н.* Синтаксическая деривация в чувашском языке // Ашмаринские чтения: сб. материалов XI Междунар. научно-практич. конф. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2019. С. 30—32.

4. *Иванова А.М., Семенова Г.Н.* Сложноподчиненное предложение в современном чувашском языке: сравнительно-сопоставительный аспект. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2016. 119 с.

5. *Маслов Ю.С.* Избранные труды: аспектология. Общее языкознание. М.: Языки славян. культуры, 2004. 839 с.

6. *Маслов Ю.С.* Очерки по аспектологии. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. 263 с.

7. *Семенова Г.Н.* К вопросу об идентификации сложного слова в чувашском языке // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева. 2015. № 3 (87). С. 65—71.

8. *Семенова Г.Н., Якимова Н.И.* Феномен репрезентации обобщенного субъекта пословиц и поговорок в чувашском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2022. Т. 15. № 8. С. 2531—2535.

9. *Семенова Г.Н., Якимова Н.И., Софронова И.В.* Демонимы (формулы проклятий) как разновидность коммуникем в чувашском языке // Вестник Марийского государственного университета. 2023. Т. 17. № 2 (50). С. 269—275.

10. *Семенова Г.Н.* и др. Выражение категории темпоральности лексическими и синтаксическими средствами чувашского языка // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2023. Т. 16. № 10. С. 3610—3614.

11. *Хасанова М.С.* Таксис следования в русском и татарском языках: функционально-семантические соответствия // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 10 (301). Филология. Искусствоведение. Вып. 76. С. 96—100.

12. *Якимова Н.И.* Некоторые критерии выделения различных типов межъязыковых соответствий // Творчество Флора Васильева и вопросы языка, литературы, образования в глобализирующемся мире: материалы IV Междунар. научно-практич. конф., посвящ. 80-летию удмуртского поэта Флора Ивановича Васильева. Глазов: Глазов. гос. пед. ин-т им. В.Г. Короленко, 2014. С. 213—215.

13. *Якимова Н.И.* Семантический анализ фразеологизмов с компонентом «голова», характеризующих человеческую жизнь // Ашмаринские чтения: сборник трудов X междунар. научно-практич. конф. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2016. С. 136—138.

14. *Якобсон Р.О.* Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. М.: Наука, 1972. С. 95—113.

G.N. Semenova, N.I. Yakimova, N.R. Skvortsova

TAXIS CATEGORY AND ITS REPRESENTATION IN THE CHUVASH LANGUAGE

Abstract. Temporal relations between actions occupy one of the most important places among syntactic relations. In linguistics they are united under a specific linguistic category called «taxis». The present study seems relevant because it is connected with the growing interest in the semantic analysis of relations between syntactic units within asentence and atext. The descri ption of taxis relations in a given language will significantly expand the understanding of this interesting linguistic phenomenon in the Turkic languages.

Keywords: taxis, functional grammar, grammatical means, dependent taxis, independent taxis, verb temporal forms.

УДК 908

Л.Р. Халилова

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ ТАТАР В ЧУВАШСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация. Статья посвящена изучению региональной специфики культурно-национального развития татар Чувашской Республики в постсоветский период, рассматривается деятельность общественных организаций, направленная на сохранение этноконфессиональной самобытности татар.

Ключевые слова: татары, Чувашская Республика, общественная организация, этническая самобытность.

Российская Федерация — многонациональное государство с признаками традиционной и современной культуры, в котором большое внимание уделяется вопросам сохранения этнокультурного наследия, культурного разнообразия народов.

Татары относятся к числу дисперсно расселенных народов. На территории Республики Татарстан проживают только около 25 % всей численности этого российского народа. В современной действительности, в условиях постоянного развития полиэтнического общества и происходящих в нем ассимиляционных явлений, все труднее становится сохранить самобытность своей национальной культуры. Развитие этнокультурной самоидентичности, общероссийской гражданской идентичности, укрепление межнациональных отношений закреплены в Стратегии национальной политики Российской Федерации [5]. Внимание государства к вопросам реализации национальной политики встречает активную поддержку со стороны институтов гражданского общества. Несомненно, что важная роль отведена национально-культурным объединениям, которые непосредственно занимаются сохранением и развитием культурной самобытности, межэтнического взаимодействия проживающих в России народов.

Территория современной Чувашской Республики считается одним из исконных мест компактного проживания татар и входила в состав Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства. Во 2-й половине XVI в. в Присурье (запад и юго-запад Чувашии) были переведены служилые татары-мишари для охраны укрепленных засечных линий; в XVII в. аналогичным образом осваивались бассейны рек Була и Кубня (юго-восток Чувашской Республики). В XVIII в. поселения казанских татар возникли на северо-востоке края (современные села Янгильдино и Альменево Козловского муниципального округа). В 1708—1920 гг. значительная часть территории Чувашской Республики входила в состав Казанской губернии. В 1929—1939 гг. в Чувашской АССР существовал Шихирдановский татарский национальный район, объединявший 22 татарские деревни [3, с. 300].

В Чувашской Республике проживает 1 167 061 чел. (2024). По данным Всероссийской переписи населения 2020 г., в республике проживало 29 092 чел. татарской национальности (2,5 % населения), занимая третье место по численности. Они компактно проживают в городах Чебоксары (3802), Канаш (2863), Новочебоксарск (1081); в Батыревском (9888), Комсомольском (7121),

Шемуршинском (1305), Ибресинском (512), Козловском (699) и Яльчикском (216) муниципальных округах [4].

С началом политической либерализации общества с конца 1980-х — начала 1990-х гг. общественно-политическая жизнь в Чувашии претерпела большие демократические изменения. Произошел всплеск массового движения по сохранению родного языка, традиций и культуры. Активно стало формироваться чувашское национальное движение — были организованы Чувашский национальный конгресс, Чувашский общественно-культурный центр. В этот же период возникли общественные объединения различных национальностей, проживающих в республике, — Республиканский центр русской культуры, Всетатарский общественный центр, Татарский общественно-культурный центр, Мордовский культурный центр, Еврейский культурный центр, Марийский культурный центр.

На I учредительном собрании 17 апреля 1992 г. был утвержден Устав общественной организации «Всетатарский общественный центр Чувашской Республики» (ВТОЦ ЧР) (зарегистрирован Минюстом Чувашии 13 июля 1992 г.). Первым председателем был избран Минсагит Хабибуллович Гибадуллин. В своей деятельности ВТОЦ ЧР руководствовался тем, что национальности, проживающие за пределами своих национально-территориальных образований, имеют право и необходимость реализации своих национально-культурных запросов путем установления многосторонних, в том числе международных контактов и обменов, развития народного творчества, создания очагов национальной культуры и образования, а также использования средств массовой информации. С первых дней создания целью ВТОЦ ЧР являлось сохранение и развитие татарской национальной культуры, народных традиций, самобытности и исторической памяти татар, проживающих на территории Чувашской Республики, формирование их национального самосознания, сохранение и развитие татарского языка, гармоничное развитие межнациональных отношений. Согласно уставу, основными задачами ВТОЦ ЧР являются: разработка комплексных программ сотрудничества Чувашии и Татарстана по различным направлениям деятельности; установление и развитие двухсторонних связей между заинтересованными организациями, учреждениями, предприятиями и иными структурами этих республик; содействие возрождению и развитию духовной культуры татар, расширению и углублению знаний истории Татарстана, изучению национальной культуры; организация культурно-просветительной деятельности среди татарской нации и других народов. Начала выходить республиканская газета «Вакыт» («Время»), были проведены ежегодные Дни татарской литературы, собраны материалы для создания татарской энциклопедии, организованы национальные праздники, концерты и другие мероприятия, направленные на сохранение традиций татарского народа. У истоков создания татарской общественной жизни стояли Рифкат Загидович Сафиуллин, Искандер Энвербекович Купкенов, Ферит Абдуллович Гибатдинов, Рашит Шейхуллович Санзяпов, Рамик Мирзадьянович Гадельянов, Киям Зелеевич Пахалов. В мае 2002 г. был избран новый Совет ВТОЦ ЧР, в который вошли лидеры татарских национально-культурных объединений, историки-краеведы, главы татарских населенных пунктов, работники образования, культуры Чувашской Республики [2, л. 2].

В 2007 г. была создана Национально-культурная автономия татар Чувашской Республики (первый руководитель — заслуженный работник культуры Чувашской Республики, директор МОУ «Детская школа искусств» с. Комсомольское Чувашской Республики Ферит Абдуллович Гибатдинов, с 2020 г. — Хайдяр Абдулбариевич Сафиуллин). С первых дней создания и по настоящее время основные цели организации направлены на удовлетворение культурно-просветительных, общественно значимых духовных потребностей татарского населения Чувашской Республики, сохранение и развитие национально-культурного наследия, возрождение татарского языка и народных обычаев.

С 2007 г. были реализованы несколько важных для татар республики проектов, среди которых: Республиканский Сабантуй, местные сабантуи (ежегодно); Федеральный Сабантуй (2018), Всероссийский сельский Сабантуй (2012); паломничество в Булгары; Международный фестиваль татарской эстрадной песни «Урмай моны» (на базе которого создан международный фестиваль традиционной культуры тюркского мира «УРМАЙ ЗАЛИДА»); Межрегиональный фестиваль мусульманской песни в честь праздника Рамадан «Арт-Мэдхия», «Зикер, фикер, шэкер»; Межрегиональный фестиваль «Караван наследия»; Республиканский фестиваль детского творчества «Янгырасын татар моннары» среди татарских школ Чувашии; научно-практическая конференция «Шыгырданские чтения»; курсы повышения квалификации для работников культуры и искусства, образовательных учреждений татарских населенных пунктов «Современные технологии возрождения, сохранения и трансляции культурного наследия этносов, татарского фольклора: опыт, проблемы, перспективы» для обучения этническим танцам и пению, декоративно-прикладному творчеству, игре на народных инструментах и созданию этнотеатра и др. [6, с. 155].

Дополнительными инструментами для сохранения и популяризации татарской традиционной культуры стали такие мероприятия, как «Дни татарской книги», «Дни татарской культуры», встречи с татарскими писателями и др. деятелями культуры; концерты артистов и творческих коллективов из Казани, других городов и районов Республики Татарстан.

Активная общественная жизнь нередко концентрируется вокруг национальных творческих коллективов. Роль и значение этих объединений заключается в приобщении участников к традиционной культуре, создании условий для развития и творческой реализации личности, пропаганде фольклора (народные праздники, концерты, тематические вечера и т. д.), участие в деле возрождения и сохранения культурного наследия своего народа.

В городах и районах Чувашской Республики активно функционируют татарские коллективы, среди которых народный фольклорно-эстрадный коллектив «Мишер», ансамбль «Урмай егетлере» (с. Урмаево Комсомольского муниципального округа), народный театр (с. Полевые Бикшики Батыревского муниципального округа), народная межрегиональная эстрадная студия (с. Комсомольское); народный ансамбль татарской песни «Ялкын» (г. Чебоксары); фольклорный коллектив «Лэйсан» (с. Янгильдино Козловского муниципального округа) и др. [3, с. 301].

Системная работа НКАТ ЧР ведется с татарскими общеобразовательными школами Чувашской Республики. В школах татарских селений изу-

чается татарский язык и литература, культура родного края. По вопросам национального образования НКАТ ЧР тесно сотрудничает с исполкомом Всемирного конгресса татар, Министерством образования Республики Татарстан. Ежегодно проводится районная олимпиада по татарскому языку и литературе. В ряде школ и библиотек созданы музеи с экспозициями, посвященными татарской традиционной культуре, кружки по изучению татарского декоративно-прикладного искусства, национальной кухни и др.

Местами сосредоточения национальной жизни татар стали мусульманские общины и мечети. В 1993 г. создан Исламский центр мусульман Чувашской Республики (позже — Духовное управление мусульман Чувашской Республики). С первых дней существования организации муфтием является российский религиозный и общественный деятель Альбир Рифкатович Крганов. ДУМ ЧР занимается духовным просвещением на территории Чувашии, восстанавливает мечети и систему образовательных учреждений, проповедует ислам и его нравственные ценности. В его ведении находится система учреждений духовного образования: летние исламские лагеря, где изучают основы ислама, воскресные школы, отделения медресе в 15 приходах. В настоящее время в составе Муфтията Чувашии действуют 48 мечетей и более 50 мусульманских общин, действует медресе «Гулистан», издается ряд СМИ, освещающих жизнь татар Чувашской Республики и поднимающих проблемы мусульманского сообщества России: газеты «Гулистан», «Авангард», «Вакыт» (с 2012 г. газета ежемесячно распространяется с приложением «Атна вакыйгалары», которое готовится в Казани для тех регионов, где компактно проживают татары). Функционируют сайты Централизованной религиозной организации духовного управления мусульман Чувашской Республики, Национально-культурной автономии татар Чувашской Республики [1].

Таким образом, на основе проанализированного материала можно сделать заключение, что татарское население Чувашской Республики выделяется высоким уровнем этнической идентичности и национального самосознания. Одним из важнейших факторов, поддерживающих внутренний национальный потенциал и этнокультурную составляющую социальной жизни татарского населения республики, является стойкое религиозное сознание, приверженность к родному языку, к культуре и национальным традициям. Важнейшая роль в сохранении культуры, традиций и языков принадлежит работе Национально-культурной автономии Чувашской Республики, которая работает на принципах общности взглядов на прошлое, настоящее и будущее татарского народа и является крепким звеном между обществом и государственными, ведомственными, муниципальными образованиями, консолидирующим органом, укрепляющим мир и согласие в регионе.

Литература и источники

1. Духовное собрание мусульман России. Централизованная религиозная организация духовного управления мусульман Чувашской Республики [Электронный ресурс]. URL: https://21islam.ru/strukturapalaty.html (дата обращения 15.05.2024).

2. Государственный архив современной истории Чувашской Республики. Ф. Р-3076. Оп. 1.

3. Регионы компактного проживания татар в Российской Федерации: справочник / отв. ред. Л.М. Айнутдинова, Б.Л. Хамидуллин. Казань: Ин-т татар. энциклопедии и регионоведения АН РТ, 2016. 336 с.

4. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Чувашской Республике: офиц. сайт. URL: https://21.rosstat.gov.ru/folder/215051 (дата обращения: 16.05.2024).

5. Указ Президента РФ от 19 декабря 2012 г. № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» (с изменениями и дополнениями) [Электронный ресурс]. URL: https://base.garant.ru/70284810/ (дата обращения 17.05.2024).

6. Федеральная национально-культурная автономия татар. Движение во времени / под общ. ред. С.Р. Баталовой. Казань: ТаГраф, 2019. 204 с.

L.R. Khalilova

NATIONAL-CULTURAL LIFE OF TATARS IN THE CHUVASH REPUBLIC: HISTORY AND MODERNITY

Abstract. The article is devoted to the study of regional specificity of cultural and national development of the Tatars in the Chuvash Republic in the post-Soviet period, the activity of public organizations aimed at preservation of ethno-confessional identity of the Tatars has been considered.

Keywords: the Tatars, the Chuvash Republic, public organization, ethnic identity.

УДК 316.347(470.344)

И.И. Бойко, В.Г. Харитонова

ЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ В ЧУВАШИИ: ОСНОВЫ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Аннотация. Рассмотрены исторический опыт и современное состояние межэтнических отношений в Чувашии. В первую очередь речь идет о чувашах и русских, составляющих абсолютное большинство населения республики. В то же время они являются представителями тюркского и славянского миров. Обращено внимание на проблемы укрепления общегражданской российской идентичности.

Ключевые слова: межэтнические отношения, этнокультурная политика, родные языки, общероссийская идентичность, социологические опросы.

Население Чувашской Республики, как и в абсолютном большинстве регионов страны, является многонациональным. Но в республиках его значительная часть приходится на народы, имя которых и дали название этим территориально-административным образованиям. Их доля в составе населения неодинакова. Так, в Чувашии численность чувашей составляет около двух третей всего населения, и этот показатель является одним из самых высоких в России. Вторая по численности этническая группа приходится на русских, доля которых превышает 30 % от всех ее жителей. Таким образом, тюркский мир представляют в основном чуваши, славянский — русские.

Конечно, следует иметь в виду, что в республике проживают другие народы, которые относятся как к славянскому (украинцы, белорусы и др.), так и к тюркскому (татары, башкиры и др.) мирам. При этом следует сделать следующие замечания. Мы не должны упускать из виду, что разделение на эти миры определяется языковой принадлежностью народов, но в настоящее время достаточно много представителей, например, тюркоязычных групп не владеют «своими» языками. Например, по данным переписи населения 2020 г., 98,7 % чувашей в республике знают и 94,3 % используют русский язык в повседневной жизни. В это же время на владение чувашским указали 66,4 % лиц, отнесших себя к титульной национальности, а на использование его в повседневной жизни — 63,7 %. Еще одной тюркоязычной группой населения в республике являются татары, доля которых в Чувашии составляет 2,7 % от численности всех жителей региона. Среди них русским языком владеют 96,5 %, используют его в повседневной жизни 79,6 %. Татарским владеют 81,3 %, используют — 80,8 %.

Оценивая уровень знания и использования чувашами и татарами русского и «своих» тюркских языков, следует иметь в виду, что чуваши заметно отличаются от татар уровнем урбанизированности. Среди них доля городского населения составляет 49,6 %, в составе татар она равняется 30,3 %. Круг общения в сельской местности достаточно ограничен, и закономерно, что татары чаще чувашей говорят на родном языке, прежде всего в селах и деревнях [12]. Иначе говоря, фактические данные свидетельствуют, что не всегда принадлежность, например, к тюркскому миру означает, что все включаемые в его круг люди являются носителями тюркских языков, хотя для многих граждан взаимосвязь между этнической принадлежностью и «родным» языком представляется обязательной. В таком случае заявление о при-

надлежности к определенной национальности означает непременность признания в качестве родного того языка, который носит ее имя, хотя конкретная личность может не только не пользоваться, но и вообще не владеть им. Об этом свидетельствуют материалы еще советских переписей населения, данные микропереписи 1994 г. [18, с. 68—69], переписи населения 2002 г. [5, с. 52—54]. Данные такого же рода получены и в ходе опросов, проведенных при нашем участии [например, 3]. Среди подобных обследований отметим и реализацию всероссийского проекта, посвященного анализу социокультурных перемен в регионах страны. Итоги трех волн исследования обобщены в отдельной монографии [15, с. 83].

Обратим внимание и на следующее. Материалы различных социологических опросов, конкретных этнографических наблюдений дают сведения о том, что для части граждан характерна этнокультурная сложность, и такие люди убеждены, что они в равной мере являются представителями не одной, а двух, иногда и более национальностей. В еще большей степени подобный выбор относится к родным языкам. Иначе говоря, такие лица могут быть отнесены, например, не только к славянскому, но и другим мирам, в частности к тюркскому. Или наоборот. При этом было бы преждевременным утверждать, что выбор этнокультурной сложности стал массовым явлением, хотя ее элементы встречаются у разных народов, особенно в связи с распространением реальных контактов лиц, проживающих не только в одной местности, но и испытывающих воздействие растущих коммуникаций различных видов, в том числе с помощью сети Интернет.

Еще одно замечание следует отнести к оценке межэтнического взаимодействия в прошлом. Имеются серьезные исследования, в которых они многопланово анализируются и, прежде всего, это цикл работ Г.А. Николаева. В статье о чувашско-русских взаимоотношениях он отмечает, что они не были исключительно ровными и беспроблемными, их характеризовали тенденции и сближения, и отчуждения [13, с. 50]. В других работах автор подробно описывает жизнь многонационального крестьянства второй половины XIX — начала XX в. С его точки зрения, территория Среднего Поволжья была местом сотрудничества; значительных столкновений и конфликтов, основой которых была бы национальная неприязнь, не имелось. В то же время автор приводит свидетельства этнографов, документальные материалы о бытовом национализме, о том, что многие русские не считали «инородцев» ровней. Впрочем, критические оценки нередко были взаимными, и не только в сторону русских, но и применительно одних этнических групп к своим иноэтничным соседям [14, с. 133—137, 163—166 и др.]. В советское время об этом писать было не принято, но надо признать, что у некоторой части русского населения и в последующем оставалось чувство некоторого превосходства как у представителей доминирующей этнической группы. Чаще всего оно подпитывалось более высокими уровнями социально-экономического положения русских, имеющимися трудностями сельских чувашей с овладением устной русской речью и некоторыми достаточно устойчивыми стереотипами. Кроме того, у русских, проживающих в Алатыре и Алатырском районе, сформировались представления, что власть Чувашии обращает недостаточное внимание на развитие города и района, в результате чего территория Алатырского уезда, присоединенного к Чувашии в 1925 г. в том числе для поднятия эко-

номического потенциала республики, стала уступать свои позиции, прежде всего Чебоксарам, а затем Новочебоксарску и Канашу. Иногда можно было услышать мнения, что это происходило в результате целенаправленной политики в адрес русскоязычного района. Во внимание не принималось, что развитие административных центров других республик и областей шло такими же опережающими темпами, и обиды оставались.

С другой стороны, в среде чувашской интеллигенции имелись убеждения, что необходимы усилия по сохранению и развитию чувашского языка, который постепенно уходил в семейную сферу. Особенно острое обсуждение проблем чувашского языка и этнической культуры началось со второй половины 1980-х гг. Переход школьного обучения на русский язык в конце 1950-х — начале 1960-х гг. некоторыми этническими активистами воспринимался только как ошибка, как шаг в сторону снижения значимости родного (чувашского) языка не только в образовании, но и в жизни общества. При этом вне их внимания оставались кардинальные изменения в индустриализации страны, рост потребностей в специалистах высшей квалификации для практически всех отраслей экономик. Для этого требовались инженерные кадры, подготовка которых велась в основном за пределами Чувашии, и для чего необходимо было хорошо знать русский язык. Подробнее о проблемах, сопровождающих изучение русского языка в Чувашии см., например: [1, с. 499—503]. До открытия в 1967 г. Чувашского государственного университета инженеров готовили филиалы различных институтов (Горьковский политехнический, Московский энергетический), а также учебно-консультационный пункт Всесоюзного заочного политехнического института.

В публикациях, посвященных различным сторонам этнокультурного развития, нередко шло сравнение долей чувашей и русских в среде местной элиты. Многие активисты чувашского национального движения полагали, что чуваши представлены в ней непропорционально своей численности в составе всего населения. Такое утверждение было справедливо, но только применительно к руководителям предприятий индустрии. Чуваши и русские вместе составляли абсолютное большинство населения республики (около двух третей — чуваши и чуть более четверти — русские). Среди руководящего состава партийных и советских органов и работников аппаратов всех уровней представители этих этнических групп соответствовали распределению среди населения в целом, но среди хозяйственников пропорции были иными. Например, в конце 1980-х гг. среди 63 руководителей крупных управлений, объединений, промышленных предприятий и строительных организаций, входивших в номенклатуру обкома КПСС, чувашей было 19 %, русских — 68 %. Чуть более пятой части директорского корпуса приходилось на представителей других национальностей. В составе руководителей 15 наиболее крупных строительных организаций не было ни одного чуваша [8, л. 100—101]. Подробнее о доле чувашей в составе различных отраслей экономики, а также сравнение уровня образования отдельных этнических групп республики см. статью В.П. Иванова [11, с. 94—104]. Отчасти подобный дефицит квалифицированных инженерных кадров был вызван отсутствием их подготовки в самой Чувашии. В некоторых публикациях не было попыток выяснить причин сложившейся ситуации, эти данные в определенной мере использовались в целях этнической мобилизации.

После того, как 12 июня 1990 г. была принята Декларация о государственном суверенитете РСФСР, в которой утверждалась необходимость существенного расширения прав автономных республик, областей, округов, краев, началась подготовка подобных актов в регионах. С июля 1990 по январь 1991 г. свой суверенитет провозгласили 14 из 16 бывших автономных республик России. В Чувашии различными политическими силами было разработано 6 проектов декларации. 24 октября 1990 г. на заседании Верховного Совета документ был принят. 27 октября депутаты проголосовали и за Закон «О языках в Чувашской Республике», что отражало важность для республики этой этнокультурной проблемы, ставшей также и общественно-политической. Оценка деклараций о государственных суверенитетах неоднократно высказывалась, отмечалось, что многие из них были наполнены позициями, не соответствующими действовавшему законодательству. Их реализация означала бы полную разбалансированность хозяйственного, социального и политического механизмов страны, в конечном итоге, грозила распадом государства.

Судя по тексту декларации, принятой в Чувашии, государственно-территориальное образование строилось на основе этноцентризма: Чувашская Советская Социалистическая Республика провозглашалась суверенным государством, единственным национально-государственным образованием чувашской нации. В то же время республика оставалась субъектом федерации РСФСР и СССР на основе осуществления чувашской нации ее неотъемлемого права на самоопределение [9]. Вслед за коллегами из Верховного Совета РСФСР, которые объявляли на территории России приоритет российских законов перед законами СССР, в декларации, принятой в Чебоксарах, провозглашалось, что на территории республики устанавливается верховенство Конституции Чувашской ССР и законов Чувашской ССР. Объявлялось право народа Чувашии на владение, пользование и распоряжение национальным богатством республики. В документе были и другие позиции, которые входили в противоречие с законами России. Практическая реализация заявленных принципов ведения государственной, экономической, социальной деятельности не могла быть реализована, ее действие было приостановлено 28 декабря 1990 г. до заключения договоров о разделении функций между РСФСР, СССР и Чувашской ССР. Через 11 лет, 23 июля 2001 г., по требованию Конституционного суда России Госсовет Чувашии принял закон, по которому республиканское законодательство приводилось в соответствие с российским, и декларация о суверенитете была признана утратившей силу.

Оценивая решения в этнополитической сфере, принятые законодательным органом Чувашии в условиях «парада суверенитетов», следует отметить, что в них прослеживается значительное влияние этнического и регионального романтизма. Многие активные сторонники принятых документов были искренне заинтересованы в развитии чувашского языка, культуры в целом, но не видели других путей сделать это, кроме как «укреплением» чувашской государственности. В то же время имелась достаточно активная категория этнических антрепренеров, желающих в развернувшихся событиях реализовать свои амбиции и получить политические, материальные, должностные и пр. преференции путем проведения в жизнь идей о правосубъектности этнических групп. В то же время отметим, что этническая мобилизация в Чува-

шии, а также в республиках Марий Эл и Мордовии проходила в гораздо более мягкой форме, чем в Башкирии и Татарстане [16, с. 8].

Подчеркнем, что само внимание к чувашскому языку помогло преодолеть в республике положение, когда родной для большинства населения язык был достаточно экзотическим в городской среде, его редко можно было услышать в транспорте, на улицах, то есть в нормальной бытовой обстановке, особенно в среде молодежи. В этой группе пользоваться чувашским языком было непрестижно. Дискуссии о языке, открытое обсуждение его проблем, начавшиеся уроки на телевидении и т. д. позволили преодолеть сложившееся отчуждение языка от потенциальных носителей, вывести его в коммуникативное городское пространство.

В целом межэтнические отношения в Чувашии в конце 1980-х — начале 1990-х гг. не отличались напряженностью, ситуация в республике с этой точки зрения оставалась спокойной [2, с. 5—9]. В то же время жаркие дебаты представителей различных политических сил, публикации в СМИ, некоторые передачи на местном телевидении и т. д. порождали у части населения, прежде всего представителей русской его части, некоторую настороженность. В 1988—1989 гг. в республике распространялись анонимные листовки с провокационными текстами. Так, например, в одной из них автор призывал изучать чувашский язык во всех классах всех школ республики. Если же «лица других национальностей не согласятся, то пусть уезжают и подчиняются воле и решениям нации. Не нравится — скатертью дорога». Далее речь шла и дерусификации имен и фамилий. Русский язык следует изучать в познавательных целях во имя национального развития [7, л. 153—160]. Такие обращения не имели значительного эффекта, это были единичные случаи отдельных лиц, соответствующие известной ироничной формуле «...кто-то кое-где у нас порой...».

В современных условиях большое внимание в укреплении сплоченности российского общества уделяется проблемам общегражданской идентичности, о важности которой первым среди российских ученых стал вести речь В.А. Тишков еще с конца 1980-х — начала 1990-х гг. [17], а затем этот вопрос стал широко обсуждаться, сопровождаться конкретными социологическими опросами. При этом речь шла о выявлении личностных «Я-идентичностей» и коллективных «Мы-идентичностей».

Рассмотрим представления об общегражданской идентичности как потенциале сплоченности граждан России, представляющих различные этнические группы. С 2009 г. сотрудниками Чувашского государственного института гуманитарных наук стали проводиться мониторинговые опросы населения, в ходе которых свое мнение выражали около 600 жителей республики, социально-демографические характеристики которых соответствовали данным официальной статистики. Вопрос, ответ на который трактовался как проявление самоидентификации, стал включаться в анкеты с 2011 г., затем в него вносились уточнения, и в основном использовался вариант, предложенный для использования в проектах Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов (EAWARN) Института этнологии и антропологии РАН. В целом речь шла о выявлении «Я-идентичности» респондентов.

Обратимся к материалам опроса жителей республики 2022 и 2023 гг. Отметим, что выбор этнической идентичности в ряду предложенных в анке-

те был не самым выбираемым (табл. 1). В то же время для чувашей этническое самоопределение отставало только от общероссийского. Региональные и локальные идентичности (республика, город, село) оказались более популярными, особенно востребованным было отнесение себя к жителям Чувашии. Отметим заметную дистанцию между чувашами и русскими по отношению к региональной (республика) идентичности, которая достигала по этому показателю около 35 процентных пунктов как в 2022 г., так и в 2023 г. Чаще всего респонденты идентифицировали себя с россиянами.

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: «В повседневной жизни (в том числе на работе, учебе) как Вас должны воспринимать окружающие?»
(%, можно было выбрать до двух вариантов)

Варианты ответов	Все		В том числе			
			2022		2023	
	2022	2023	чуваши	русские	чуваши	русские
Как представителя Вашей национальности	14,0	18,5	17,5	7,6	22,8	5,9
Как жителя Чувашии	39,5	43,4	48,6	15,2	53,3	17,0
Как жителя своего села, города	20,5	20,6	22,8	15,9	23,1	15,6
Как россиянина	62,3	59,2	55,3	74,5	53,3	73,3
Другое	2,0	3,3	1,4	7,6	1,3	8,1
Затрудняюсь ответить	1,8	1,8	2,6	2,8	2,6	3,0

Среди других ответов были такие, как «гражданин», «землянин», «обычный человек», «личность» и т. п. Почти 3 % набрал такой вариант выбора, как «человек». Приведенные цифры не свидетельствуют, что русские, например, в большей степени, чем чуваши, патриоты России, или они заметно негативнее относятся к республике. Речь идет о другом. Большинство чувашей воспринимают республику как место, где сохраняются и приумножаются их этнокультурные ценности. На этой территории происходили заметные исторические события, отложившиеся в народной памяти, здесь была создана «своя» государственность и т. п. То есть республика для многих из них является местом памяти.

К русскому населению республики такой тезис можно применить только отчасти. В основном регион является местом проживания и работы, хотя для многих из них здесь прошло детство, социализация, были созданы семьи и т. д. Но эта жизнь была в меньшей степени «окрашена» этничностью, русские жили здесь, как и в других российских территориях, хотя этнокультурные контакты имелись в гораздо большей степени, чем в «русскоязычных» областях. С этой точки зрения понятна реакция чувашей на вопрос об идентичностях. При выборе из предложенного варианта ответов они чаще предпочитали обозначить себя жителем республики. Следует иметь в виду, что идентичности не являются жесткими конструкциями, их соотношение может меняться, они зачастую ситуативны [6].

Воспользуемся далее другой формулировкой вопроса для определения «Мы-идентичностей». Нами получены данные, которые характеризуют другие тенденции, и количественные показатели разнятся от предыдущих материалов (табл. 2).

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос «Как часто Вы ощущаете близость, единство, солидарность с перечисленными ниже людьми, о ком Вы могли бы сказать — это мы»? (2023, %)

Варианты ответов	Часто	Иногда	Никогда	Не знаю
Люди моего поколения, возраста	53,1	38,8	2,5	5,6
Люди моей профессии, занятий	46,3	40,8	5,3	7,5
Все граждане России	26,8	49,8	7,3	16,2
Жители Чувашии	35,0	47,1	5,6	12,2
Жители моего города, села	44,6	44,2	4,1	7,1
Люди моей национальности	44,1	38,8	6,3	10,7
Люди такого же достатка, как и я	23,3	34,5	16,0	26,1
Люди моей веры	28,4	32,8	9,6	29,2

Приведенные данные свидетельствуют, что с точки зрения отнесения себя к какой-либо общности респонденты в первую очередь ищут солидарность и единство с людьми своего поколения, земляками, проживающими в том же городе, селе, лицами одинаковых профессий и т. д. Дистанция между подобными предпочтениями, с одной стороны, и причислением себя к гражданам России невелика, но она присутствует. С этой точки зрения следует, что в таких случаях преобладает выбор, имеющий в большей степени прикладной характер, определяемый или непосредственными контактами (земляки по месту жительства) или же общностью поколенческих или профессиональных интересов. В то же время уровень общероссийской идентичности высок, приближается к 80 % (76,6 %). Если обратиться к ответам чувашей и русских, то выясняется, что в данном случае дистанция между ними в ходе отнесения себя к жителям республики, города и села, а также гражданам России минимальна в отличие от выбора «Я-идентичностей». Так, при отнесении себя ко всем гражданам России, подобным образом высказалось 73,7 % респондентов-чувашей и 78,5 % русских. Региональная идентичность (Чувашия) оказалась близка в той или иной степени 85,1 % чувашей и 69,6 % русских. Локальная близость (село, город) оказалась еще значительнее: 89,7 % чувашей и 82,2 % русских.

Если вести речь о важных основах общегражданской идентичности, то жители Чувашии в 2014 г. отметили такие из них, как единое государство (69 %), дружба народов (47 %), наше общее прошлое, наша история (43 %), принадлежность к России как к своей родине (34 %), военная мощь государства (33 %), родственные и дружеские связи (31 %), русский язык (22 %) и др. Следует отметить, что деятельные компоненты такого отношения представлены не так значимо: мое участие в жизни страны (14 %), чувство неудовлетворенности за состояние дел в стране (7 %). То есть индикаторы солидарности позитивной направленности пока еще достаточно далеки от доминирующих позиций и важно, чтобы такое отношение к стране постепенно нарастало. Из приведенных цифр видно, что среди наиболее важных элементов идентичности заметное преимущество приходится на единое государство, что отмечается и другими исследователями [19, с. 114]. Приведенные данные подтверждают позицию Л.М. Дробижевой, которая полагала, что, хотя общероссийская гражданская идентичность — отнюдь не только номинальная, но однозначность в ее понимании пока не достигнута,

а «собственно гражданское при идентификации выделяется немногими». По данным общероссийских опросов, ответственность за дела в стране как индикатор гражданской идентичности не входит в число одних из часто называемых (27—30 %). В целом, по мнению исследователя, у людей нет единого понимания смыслового наполнения государственно-гражданской идентичности [10, с. 48].

Наконец, результаты ответа еще на один вопрос. Отметим, что его формулировка достаточно провокационна, поскольку конструирует ситуацию, которая не может быть реализована на законных основаниях. Речь идет о проективном ограничении приезда в Чувашию мигрантов не только из иностранных государств, но и ряда северокавказских республик России. Хорошо известно, что любой российский гражданин пользуется свободой передвижения в государственных границах. Конечно, мы не берем в расчет отдельные закрытые территории, которые не могут по своему желанию посещать и российские жители. Результаты ответов помещены в табл. 3. При этом не следует противопоставлять цифры, характеризующие отношение к мигрантам и оценки межэтнических отношений в республике.

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, приезд в Чувашию жителей из российских республик Северного Кавказа (Ингушетия, Северная Осетия, Дагестан, Чечня и др.) и государств Закавказья и Средней Азии (Азербайджан, Грузия, Армения, Узбекистан, Таджикистан и др.) следует каким-то образом ограничивать?» (%)

Варианты ответов	2018	2019
Миграцию следует ограничивать для всех приезжающих из Кавказских и Среднеазиатских регионов	40,7	46,1
Миграцию следует ограничивать только из государств Закавказья и Средней Азии, а из российских северокавказских республик не надо	13,1	16,5
Никакую миграцию ограничивать не следует	12,8	13,0
Затрудняюсь ответить	33,4	24,4

На наш взгляд, противоречия нет. Когда речь идет о межэтнических отношениях, большинство респондентов воспринимают ситуацию применительно к старожильческому населению, которое проживает на данной компактной территории несколько сотен лет. Имеются в виду чуваши, русские, татары, мордва, марийцы. Близко к ним находятся удмурты, башкиры, белорусы, украинцы и др. народы, прибывавшие в республику в советское время по разным причинам. Здесь и индустриализация, годы Великой Отечественной войны, всесоюзные стройки промышленных предприятий и т. д. Нельзя сбрасывать и приток специалистов, приезжавших в Чувашию по распределению после окончания учебных заведений. Следует также отметить, что при оценках места и роли мигрантов не учитывается их вклад в экономику республики, формирование бюджета и т. п. Кроме того, на эти оценки оказывает влияние и информация, транслируемая в разных СМИ, социальных сетях и т. д. О проблемах восприятия местным населением представителей кавказских регионов имеются и другие наблюдения. В частности, об этом речь идет в научном отчете, составленном по итогам опроса жителей республики в 2011 г. [4, с. 14—27]. Полученные нами материалы показывают, что взаимосвязь между

общегражданскими установками и отношением к различным этническим группам формируется достаточно сложно, что подтверждается другими исследованиями. Например, Л.М. Дробижева отмечала, что у людей, уверенно отождествляющих себя с гражданами России, могут сохраняться какие-то негативные чувства к «другим».

Небольшой исторический экскурс, данные этнографических и социологических наблюдений, реалии современной жизни дают основание утверждать, что в Чувашской Республике на долговременной основе сохраняются позиции уважительного отношения друг к другу представителей различных этнических групп. В то же время события недавнего времени показывают, что в определенных условиях могут быть мобилизованы исторические травмы, обиды. С этой точки зрения важное значение имеет регуляторная деятельность управленческих структур различного уровня, общественных институтов, которые обладают конструктивным потенциалом не только для сохранения, но и взаимообогащения межэтнического взаимодействия. Следует также иметь в виду, что этнокультурная граница между славянским и тюркским миром во многом является условной. Среди многих факторов, влияющих на такое положение дел, отметим, с одной стороны, рост коммуникационной сферы русского языка и, с другой, — снижение роли чувашского языка в жизни общества. Эта проблема является сложной, ситуация с родными языками различных этнических групп имеет схожие черты во многих республиках. Решение, если оно возможно, представляется длительным и кропотливым.

Литература и источники

1. *Бойко И.И.* Чувашский язык и этническая идентичность — проблемы этнокультурного и политического выбора // Антропология социальных перемен. К 70-летию Валерия Александровича Тишкова. М.: РОССПЭН, 2011. С. 497—512.

2. *Бойко И.И.* Этнокультурное развитие и межнациональные отношения в Чувашской Республике // Вестник Чувашского университета. 2013. № 4. С. 5—9.

3. *Бойко И.И., Долгова А.П., Харитонова В.Г.* Этнокультурные предпочтения, родные языки населения Чувашии // Вестник Чувашского университета. 2018. № 2. С. 31—39.

4. *Бойко И.И.* и др. Этнокультурное развитие и межэтнические отношения в Чувашской Республике; Научный отчет по материалам социологического обследования 2011 г. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. 88 с.

5. *Бойко И.И., Марков Ю.К., Харитонова В.Г.* Перепись 2002 года в Чувашской Республике: организация, этническая идентичность, родной язык. Чебоксары: [б. и.], 2006. 68 с.

6. *Бойко И.И., Харитонова В.Г.* Общероссийская, территориальная и этническая идентичности в Чувашии // Вестник Российской нации. 2015. № 2 (40). С. 81—95.

7. Государственный архив современной истории Чувашской Республики (ГАСИ ЧР). Ф. П-1. Чувашский республиканский комитет КП РСФСР. Оп. 65. Д. 100.

8. ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 65. Д. 168.

9. Декларация о государственном суверенитете Чувашской Советской Социалистической Республики // Советская Чувашия. 1990. 25 октября.

10. *Дробижева Л.М.* Российская идентичность: поиски определения и динамика распространения // Социологические исследования. 2020. № 8. С. 37—50.

11. *Иванов В.П.* Этническая карта Чувашии (Расселение, численность и межэтническое взаимодействие титульной нации и этнических групп на территории республики). Чебоксары: ЧГИГН, 1997. 176 с.

12. Итоги ВПН-2020. Росстат. Т. 5. Национальный состав и владения языками [Электронный ресурс]. URL: https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Tom5_met_VPN-2020.pdf (дата обращения: 08.02.2024).

13. *Николаев Г.А.* Заметки о чувашско-русских взаимоотношениях в средневолжской деревне на рубеже XIX—XX столетий // Проблемы национального и развитие чувашского народа. Чебоксары: ЧГИГН, 1999. С. 38—52.

14. *Николаев Г.А.* Волжское крестьянство во второй половине XIX — начале XX века. Этюды по истории и этнологии. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 312 с.

15. Социокультурные факторы модернизации Чувашии: итоги трех волн исследования / под ред. И.И. Бойко, А.П. Долговой. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. 280 с.

16. Состояние научной экспертизы межэтнических и межконфессиональных отношений в Приволжском федеральном округе: экспертный доклад. М.; Ижевск; Оренбург: Ин-т компьютерных исследований, 2013. 124 с.

17. *Тишков В.А.* Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 3—15.

18. Чувашская Республика. Социокультурный портрет / под ред. И.И. Бойко, В.Г. Харитоновой, Д.М. Шабунина. Чебоксары: ЧГИГН, 2011. 192 с.

19. Этническое и религиозное разнообразие России / под ред. В.А. Тишкова, В.В. Степанова. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2018. 561 с.

I.I. Boyko, V.G. Kharitonova

ETHNIC GROUPS IN CHUVASHIA:
THE BASES OF MUTUAL UNDERSTANDING AND INTERACTION

Abstract. The historical experience and current state of interethnic relations in Chuvashia have been studied. First of all, the Chuvash and Russians that make up the absolute majority of the republic's population have been under consideration. At the same time they are representatives of the Turkic and Slavic worlds. Attention is paid to the problems of strengthening the all-civil Russian identity.

Keywords: interethnic relations, ethno-cultural policy, native languages, all-Russian identity, sociological surveys.

УДК 316.7(470.344)

М.Р. Гайнуллина

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО НА ПРИМЕРЕ БАТЫРЕВСКОГО МУНИЦИПАЛЬНОГО ОКРУГА

Аннотация. Автор рассматривает одну из наиболее актуальных для российского общества проблем — формирование и развитие межэтнических отношений. Вопрос о диалоге культур в условиях межэтнического взаимодействия не только является исторически важным для нашей страны, но и приобрел особую актуальность в современном мире, характеризующемся тенденцией к насильственному разрешению межнациональных конфликтов и ростом популярности экстремистской идеологии и шовинистических идей. С этой точки зрения важно исследовать механизм формирования межэтнического согласия и сотрудничества.

Ключевые слова: межэтнические взаимоотношения, образование, этнокультурные мероприятия, межконфессиональное сотрудничество.

В данной работе будут затронуты вопросы организации этнокультурных мероприятий и акций для жителей Батыревского муниципального округа, в котором компактно проживают представители таких этнических групп, как чуваши, татары, русские и др. Особое внимание уделяется изучению этнокультурного наследия народов, роли Дома дружбы народов в развитии этнокультурного взаимодействия, проектам в сфере образования, этнокультурным практикам в повседневной жизни жителей и др.

Важным механизмом сохранения этнокультурных традиций является проведение различных мероприятий и акций, направленных на популяризацию культуры различных народов. Например, Минкультуры проводит такие мероприятия, как конкурсы на лучшее оформление этнокультурного подворья, что мобилизует инициативу многих жителей разных национальностей [4].

Важным аспектом этнокультурного развития является также участие представителей различных этнических групп в сохранении традиционной одежды. Например, в Чувашской Республике практикуется внимание к ношению чувашской национальной мужской рубашки, которая является важным элементом культурного наследия народа [1].

Акатуй/Сабантуй. Акатуй — весенний праздник чувашей, посвященный земледелию. Он объединяет ряд обрядов и торжественных ритуалов. В старом чувашском быту Акатуй начинался перед выходом на весенние полевые работы и завершался после окончания сева яровых. Сабантуй у татар появился в глубокой древности. Его название происходит из тюркских языков и означает «праздник плуга». Начало традиции праздновать окончание весенних полевых работ положил культовый обряд: люди задабривали духов плодородия, чтобы следующий год выдался урожайным. Первое упоминание Сабантуя относится к 921 г. Праздник в г. Булгар, который находился на территории современного Татарстана, описывал арабский путешественник Ибн Фадлан.

Чувашская Пасха (*Мăнкун*) — праздник встречи весеннего нового года по древнечувашскому календарю, отмечался в дни весеннего солнцеворота. Название *Мăнкун* переводится как «великий день». После распространения христианства чувашский *Мăнкун* совпал с христианской Пасхой.

Мӑнкун — самый светлый и большой праздник у чувашей. Перед Пасхой женщины обязательно моют избу, белят печи, мужчины наводят порядок во дворе.

Одним из ожидаемых, запоминающихся моментов весны в татарских деревнях был подворный сбор крашеных яиц. Бытовал у всех татар Среднего Поволжья и Урала, правда, различался день его проведения. В деревнях информанты отмечали, что дети, благодаря за угощение, желали хозяевам, чтобы кур было много, чтобы семье сопутствовал успех: *рәхмәт*, *тавыкларыгыз куп булсын*, *уңышларыгыз булсын*. Детей заставляли кукарекать, кудахтать, гоготать как гусь.

Таким образом, развитие этнокультурного взаимодействия в Батыревском муниципальном округе Чувашской Республики играет заметную роль в сохранении и продвижении культурного наследия различных этнических групп, способствуя укреплению духовных и культурных связей между ними.

Этнокультурные проекты в образовании имеют большое значение для формирования межэтнического сотрудничества и взаимопонимания среди учащихся различных этнических групп. Они способствуют поддержанию чувства национального самосознания, уважения к культурному многообразию и традициям других народов. Важно, чтобы такие проекты были направлены не только на изучение культуры и традиций своего народа, но и на взаимное обогащение знаниями о культуре других этнических групп.

Этнокультурные проекты в сфере образования не только обогащают знания учащихся о культурном наследии своего и других народов, но и способствуют формированию гармоничного общества, основанного на взаимопонимании и уважении.

В рамках проекта в школах округа проводятся мероприятия, направленные на презентацию традиций, обрядов, ремесел, кулинарии, танцевальной культуры, декоративно-прикладному искусству и истории этноса, а также на обмен культурным опытом.

Этнокультурное наследие играет важную роль в жизни общества, являясь ключевым элементом сохранения и передачи культурных ценностей от поколения к поколению. В рамках проекта развития этнокультурного и межконфессионального сотрудничества в Батыревском муниципальном округе Чувашской Республики особое внимание уделяется сохранению этнокультурного наследия народов региона.

Исследования показывают, что значительную роль в сохранении и трансформации этнокультурного наследия различных народов имеет фестивальное движение. Историко-культурные аспекты фестивалей способствуют сохранению культурного наследия и его передаче будущим поколениям. Государственная политика, направленная на развитие этнических сообществ, также способствует сохранению этнокультурного разнообразия и является важным аспектом культурной политики [2].

Россия — православная страна, и в каждой ее части, каждом городе, селе можно обнаружить православный памятник истории. В одном случае — это деревянная церквушка, в другом — часовня, в третьем — современный храм.

К примеру, скит преподобного Серафима Саровского, расположенный в лесу на территории Алманчиковского сельского поселения. История скита

своеобразна и корнями связана с историей монастырской обители, основанной Степаном Пахомовым в окрестностях с. Алманчиково. Но старцы были разогнаны полицейскими чинами, а монастырь-избушка разобран. В память о монастыре остался одинокий колодец, вода которого, по мнению местных жителей, обладает целительной силой.

С благословения Владыки Феодора, епископа Алатырского и Порецкого в 2016 г. выбрана поляна площадью 25 га в глубине леса, очищен монастырский колодец и начато благоустройство обители. За полтора года построены молельный дом, трапезная, кельи для будущих сестер, кельи для монахини Лидии и монаха Иоанна, баня, подсобное хозяйство, вырыт артезианский колодец.

Этнокультурные практики в повседневной жизни жителей Батыревского муниципального округа играют важную роль в сохранении и развитии культурного наследия народов региона. Муниципальная программа «Развитие культуры и туризма Батыревского муниципального округа Чувашской Республики на 2023—2035 годы» [3] ставит перед собой задачу укрепления духовных и культурных связей между различными этническими и религиозными группами. Одним из ключевых направлений этой программы является проведение мероприятий, направленных на повышение качества жизни населения.

Важно отметить, что этнокультурные практики проникают в различные сферы жизни общества, включая образование и культуру. Результаты исследований сотрудников учреждений образования и культуры в сфере нравственно-эстетического и патриотического воспитания подчеркивают значимость этнического многообразия и культурного наследия для формирования гармоничного общества.

В рамках развития этнокультурного и межконфессионального взаимодействия в Батыревском муниципальном округе необходимо уделить особое внимание практическим аспектам внедрения этнокультурных инициатив в повседневную жизнь жителей. Развитие этнокультурных компонентов в погребальных обрядах, организация этнокультурных акций и мероприятий, а также поддержка этнокультурного наследия и его сохранение играют важную роль в укреплении культурных связей между различными этническими группами.

В настоящее время важное значение приобретают этнокультурные инициативы, направленные на укрепление духовных и культурных связей между различными этническими и религиозными группами в рамках проекта развития этнокультурного и межконфессионального сотрудничества в Батыревском муниципальном округе Чувашской Республики. Рассмотрим некоторые успешные проекты, которые могут служить примером для подражания. Одним из них является этнографический диктант. Данная инициатива направлена на расширение знаний школьников, студентов, а также учителей и преподавателей в области этнокультурного наследия. Участие в диктанте способствует не только углублению знаний о культуре и традициях различных народов, но и формированию уважительного отношения к культурному многообразию.

В «Вестнике Батыревского района» также отражена тема гармонизации межэтнических и межконфессиональных отношений в округе. Этот источник предоставляет информацию о конкретных шагах и инициативах, направленных на улучшение взаимопонимания и сотрудничества между различными этническими и религиозными группами в районе.

Сельский экономический форум «Шыгырданский диалог» реализуется как инициатива жителей сельских районов республики, религиозных организаций и общественных советов сел Чувашии. Организаторы форума — Духовное управление мусульман Чувашской Республики при поддержке Министерства сельского хозяйства Российской Федерации, Государственной Думы Российской Федерации, Духовного собрания мусульман России, Федеральной антимонопольной службы России, Администрации Главы, Правительства и Госсовета Чувашской Республики, Агентства стратегических инициатив, Комиссии по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений и Комиссии по вопросам агропромышленного комплекса и развитию сельских территорий Общественной палаты России.

Ежегодный сельский экономический форум «Шыгырданский диалог» реализуется с 2011 г. как модель формирования единой площадки для общения жителей села, сельхозпроизводителей, представителей органов власти, духовенства, бизнеса, некоммерческих объединений и научного сообщества для выработки согласованной, эффективной позиции по устойчивому развитию села. Основная цель форума — разработка форм и методов социально-экономического развития села, устранения сдерживающих факторов реализации идей, проектов и возможностей людей, проживающих в сельской глубинке. Главная идея — создание среды для конструктивного и плодотворного диалога в селе, привлекающего представителей власти, ученых, религиозных и общественных деятелей, представителей деловых кругов на примере «Аглокастера Шыгырдан». Шыгырданский форум — это своеобразная пилотная площадка для создания территорий опережающего сельскохозяйственного развития в регионах Российской Федерации, в том числе и с точки зрения этнокультурного развития и межнационального согласия.

Благодаря этой площадке происходит активизация деятельности сельчан, формируется общественная инициатива граждан, прорабатываются пути решения от социальных конфликтов к цивилизованному решению проблем, налаживаются способы воздействия на государственные институты власти и формы взаимодействия с ними, зарождаются новые направления развития жизни человека в сельской местности.

В ходе исследования проекта развития этнокультурного и межконфессионального сотрудничества в Батыревском муниципальном округе были выявлены ключевые аспекты, касающиеся сохранения и развития культурного наследия народов региона, а также укрепления духовных и культурных связей между различными этническими и религиозными группами.

Организация этнокультурных мероприятий и акций для жителей Батыревского муниципального округа оказалась эффективным инструментом в привлечении внимания к культурному разнообразию региона и способствовала формированию позитивного образа местного сообщества. Проведение мероприятий по изучению этнокультурного наследия народов региона позволяет глубже понять и ценить традиции и обычаи различных этнических групп, способствуя тем самым укреплению взаимопонимания и уважения между ними.

Поддержка и развитие межконфессионального взаимодействия также оказались важными аспектами проекта, поскольку не допускают конфликтов на

религиозной почве и создают условия для совместной деятельности различных религиозных сообществ в духе взаимопонимания и уважения.

Этнокультурные проекты в сфере образования играют ключевую роль в формировании толерантного и открытого к разнообразию общества, а также способствуют сохранению и передаче культурного наследия будущим поколениям.

В заключение можно отметить, что проект развития этнокультурного и межконфессионального сотрудничества в Батыревском муниципальном округе является важным шагом на пути к созданию гармоничного и многонационального общества, основанного на уважении культурного многообразия и взаимопонимании между различными этническими и религиозными группами.

Литература и источники

1. Возвращение к истокам через этнокультурную акцию «СВОИ среди СВОИХ» [Электронный ресурс]. URL: https://batirevo.bezformata.com/listnews/istokam-cherez-etnokulturnuyu-aktciyu/108247711/ (дата обращения: 15.02.2024).

2. *Крюков А.В.* Культурное наследие: проблемы освоения и использования в контексте современной государственной культурной политики // Наследие веков. 2019. № 3. С. 38—46.

3. Постановление администрации Батыревского муниципального округа от 21.04.2023 г. № 397 «Об утверждении муниципальной программы “Развитие культуры и туризма Батыревского муниципального округа Чувашской Республики на 2023—2035 годы”» [Электронный ресурс]. URL: https://batyr.cap.ru/doc/municipaljnie-programmi-razvitiya-batirevskogo-raj/municipaljnie-programmi-razvitiya-batirevskogo-mo/postanovlenie-ot-21042023g-n397-ob-utverzhdenii-mu (дата обращения: 12.02.2024).

4. Этнокультурное подворье Батыревского района [Электронный ресурс]. URL: https://batyr.cap.ru/news/2019/06/28/etnokuljturnoe-podvorje-batirevskogo-rajona-pobed (дата обращения: 13.02.2024).

M.R. Gaynullina

ETHNOCULTURAL AND INTERCONFESSIONAL COOPERATION ON THE EXAMPLE OF BATYREVSKY MUNICIPAL DISTRICT

Abstract. The author considers one of the most urgent problems for the Russian society that is interethnic relations' formation and development. The question of the intercultural dialogue in the conditions of interethnic interaction is not only historically important for our country but also has acquired special relevance in the modern world characterized by the tendency to violent resolution of interethnic conflicts and the growing popularity of extremist ideology and chauvinistic ideas. From this point of view, it is important to study the mechanism of interethnic harmony formation and cooperation.

Keywords: interethnic relations, education, ethno-cultural events, interfaith cooperation.

УДК 323.1(470.344)

Н.Б. Смирнова

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЛАВЯНСКИХ И ТЮРКСКИХ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В ЧУВАШИИ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XXI ВЕКА

Аннотация. В статье исследованы история создания и основные направления деятельности славянских и тюркских национально-культурных объединений, действующих на территории Чувашской Республики. Изучена роль совместных мероприятий в развитии этнокультурного диалога.

Ключевые слова: Чувашская Республика, национально-культурные объединения, славяноязычные народы, тюркоязычные народы, этнокультурный диалог.

Российская Федерация — многонациональное государство, где, согласно Конституции, каждый этнос имеет право на пользование родным языком, выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества. В связи с этим сохранение языкового, культурного и духовного наследия народов, проживающих в России, — один из ключевых вопросов национальной политики, в решении которого значительную роль играют национально-культурные объединения. Они представляют собой общественные организации граждан, созданные в целях развития культуры, языка, традиций, обычаев и народных промыслов различных национальностей. Инициаторами их создания, как правило, выступают лица, относящиеся к определенному народу и заинтересованные в сохранении и популяризации национальных обычаев, традиций и языка.

Национально-культурные объединения стали формироваться в конце 1980-х гг., когда начались демократические преобразования и активизировалось национальное движение. Не осталась в стороне и Чувашия, на территории которой в настоящее время действуют 36 таких организаций, чья деятельность регулируется на основе Федерального закона № 82 от 19 мая 1995 г. «Об общественных объединениях» и Закона Чувашской Республики «О поддержке социально ориентированных некоммерческих организаций в Чувашской Республике» № 61 от 15 сентября 2011 г. Среди них особое место занимают национально-культурные объединения славянских и тюркских народов, освещение истории создания и основных направлений деятельности которых является целью нашей статьи.

Тема славяно-тюркского единства до настоящего времени не потеряла своей актуальности в связи с политической и экономической ситуацией в мире, а также значительным усилением и развитием экономического и военного сотрудничества между Россией и тюркскими государствами. Всего в Чувашской Республике имеются две славянские и семь тюркских культурных организаций. Славянские представлены Центром русской культуры и Казачьим культурным центром. В 2005—2015 гг. действовал также Центр белорусской культуры (Чебоксарская городская белорусская национально-культурная автономия). Тюркские — Всечувашским общественно-культурным центром, Чувашским национальным конгрессом, Национально-культурной автономией татар Чувашской Республики, Лигой азербайджанцев Чувашии, Узбекским культурным центром, Чувашско-азербайджанским обществом дружбы и сотрудничества и общиной туркмен.

По данным Всероссийской переписи населения 2020 г., в Чувашии проживало 684,9 тыс. чувашей (63,7 % населения), 330 тыс. русских (30,7 %), 29 тыс. татар (2,7 %), 601 белорус (0,06 %), 672 азербайджанца (0,06 %), 803 узбека (0,07 %), 450 туркмен (0,04 %).

Первым славянским национально-культурным объединением в Чувашии стал Центр русской культуры. Он был создан в 1992 г. в г. Алатырь. Его задачами были: сохранение традиций, обычаев, языка и литературы, народных художественных промыслов и ремесел, формирование патриотизма у будущих граждан России, привлечение внимания широких слоев общества к русскому языку, развитие межрегиональных связей [14]. Руководитель — Т.Б. Ежова. С 2002 г. стало функционировать Чебоксарское городское отделение, которое возглавила О.Ю. Сергеева. Центр русской культуры регулярно проводит различные мероприятия: круглые столы, выставки, конференции. Наиболее крупные и значимые среди них — Республиканский открытый фестиваль русского языка, дни семьи, Культурно-благотворительный фестиваль творчества инвалидов «Во имя жизни», Всероссийский фестиваль народного творчества «Звучи, российская глубинка!», дни славянской письменности и культуры и др.

С 2005 по 2010 г. в Чебоксарах функционировал Центр белорусской культуры, который возглавлял Я.М. Кот. В 2011 г. организация была зарегистрирована под названием «Чебоксарская городская белорусская национально-культурная автономия» под руководством К.М. Махновича [20]. Данное национально-культурное объединение действовало до 2015 г. Организацией была выдвинута задача объединить белорусов, проживающих в Чувашии, с помощью кружков по изучению национального языка, литературы, культуры и кухни. Ее активисты принимали участие и в культурной жизни Чувашии, в частности, в фестивале творческих коллективов национально-культурных объединений «Венок дружбы» [5].

В 2010 г. создан Казачий культурный центр, основными задачами которого были: возрождение и развитие культуры казачества как неотъемлемой части российской культуры, изучение исторического прошлого, традиций и обычаев, быта казачества и их популяризация [9]. Организацию возглавляет атаман, заслуженный художник Чувашской Республики В.К. Бобков. Представители культурного центра принимают активное участие в создании казачьих образовательных учреждений, восстановлении и охране храмов, проводят патриотическую работу среди молодежи и благотворительные концерты творческих коллективов, участвуют в различных конкурсах, выигрывают гранты [8; 18].

Первым национально-культурным объединением тюркских народов в республике стал Всечувашский общественно-культурный центр. Он был создан в 1989 г., его основными задачами стали: возрождение чувашской национальной культуры, культурное и духовное объединение чувашской диаспоры, особенно проживающей в соседних республиках и областях, оказание помощи в возрождении национальной культуры всем народам, живущим в Чувашии, ведение воспитательной работы с целью предотвращения межнациональных конфликтов [3, с. 3]. Более 50 отделений культурного центра были открыты в других регионах России (в частности, в Удмуртии) и в странах ближнего зарубежья (например, в Эстонии). Важное место в работе

организации занимает издательская деятельность: в 1991—1998 гг. выходила газета «Вучах» («Очаг»), в 1991—1997 гг. — журнал «Пике» («Сударушка»), в 1992—1994 гг. — детский журнал «Путене» («Перепелочка»), выпускается и книжная продукция. Членам данного культурного объединения удалось наладить контакты с чувашами, проживающими в Турции, Иране, Финляндии, Канаде и других странах [15, с. 84]. Также активистами организации были разработаны туристические маршруты «Серебряное кольцо Древней Чувашии», «Союз Чувашии с Россией», «Мекка чувашского народа», «Жемчужное ожерелье Чувашской Республики» [12]. С момента создания данное культурное объединение возглавляет писатель М.Н. Юхма.

В 1992 г. был создан Чувашский национальный конгресс — межрегиональная общественная организация, объединяющая все творческие, интеллектуальные, культурные силы во имя возрождения чувашского народа: национально-культурные общества, союзы, автономии и иные формы объединений, действующих на территории Чувашии, Российской Федерации, стран СНГ и мира (более 100 организаций) [19]. Им проводится большая работа по развитию чувашской культуры, языка, защите интересов чувашского народа, а также организации различных научных мероприятий (конференций, семинаров, круглых столов), археологических и этнографических экспедиций и других научных исследований. Кроме того, конгресс играет заметную роль в укреплении международных связей. Его президентом является В.Л. Клементьев.

В 1998 г. при поддержке Чувашского общественно-культурного центра было создано Чебоксарское городское Чувашско-азербайджанское общество дружбы и сотрудничества, которым руководит Агиль Музаффар оглы Алиев [11]. Цель организации — объединение азербайджанцев, проживающих в Чувашии, для сохранения национальной культуры и традиций. Общество регулярно выступает как организатором, так и участником различных мероприятий, культурных и благотворительных акций: шефство над Кугесьским детским домом, поддержка ветеранов Великой Отечественной войны, установка памятника поэту Низами в Чебоксарах и др. [11].

Лига азербайджанцев Чувашии была основана в 2002 г. в качестве регионального отделения Общероссийской общественной организации «Всероссийский азербайджанский конгресс» с целью показать культуру Азербайджана, сохранить национальные традиции и обычаи, приобщить подрастающее поколение к родному языку, истории и культуре азербайджанского народа, оказать поддержку соотечественникам вне исторической родины. С 2017 г. действует как самостоятельная организация. Ее возглавляет Азиз Магеррам оглы Бадиров.

В 2008 г. в Чебоксарах сформировался Узбекский культурный центр. Сохранение самобытной узбекской культуры, традиций вне исторической родины и содействие развитию культурных связей между Чувашией и Республикой Узбекистан — такие цели выдвинули перед собой участники данного объединения. Этому способствует организация различных мероприятий, открытие воскресной школы узбекского языка и библиотеки при культурном центре. Силами его членов на чувашский язык был переведен узбекский народный эпос «Алпамыш» [21]. Организацию возглавляет А.М. Ергашев.

В 2010 г. создана Национально-культурная автономия татар Чувашской Республики, задачами которой являлись: развитие и поддержка межрегионального культурного сотрудничества, сохранение и развитие национальных культурных обычаев и традиций татарского народа, татарского языка. Значительное внимание также уделяется проведению культурно-массовых акций: Республиканский фестиваль-конкурс татарского фольклора «Милли мирас» («Национальное наследие») с проведением межрегиональной научно-практической конференции, Международный фестиваль традиционной культуры тюркского мира «Урмай-залида», Межрегиональный фестиваль мусульманского песнопения «ART-MADHIA»; спортивные мероприятия: Республиканский фестиваль «Мирас кэрваны», турнир по хоккею на призы автономии татар, местные; республиканские национальные праздники: Сабантуй, Курбан-байрам, Маулид и др. [16]. Национально-культурным объединением руководит Х.А. Сафиуллин.

Община туркмен в Чувашии была зарегистрирована в 2013 г. с целью сохранения национального языка и культуры вне исторической родины [10]. Большой вклад в деятельность организации вносят туркменские студенты, которые обучаются в вузах Чебоксар. Национально-культурное объединение регулярно выступает в качестве организатора и участника различных мероприятий, в частности, Дня независимости и Дня нейтралитета Туркменистана. Ее руководителем является Ч.Т. Тахыров.

Значительную роль в развитии межэтнических отношений славян и тюрок играет диалог культур. Ему способствует прежде всего проведение различных совместных мероприятий, семинаров, круглых столов, дней национальных культур и др. Например, 23 марта 2013 г. в Национальной библиотеке Чувашской Республики прошел праздник Новруз-байрам, который отмечается тюркскими народами в день весеннего равноденствия. Он был организован представителями азербайджанской, туркменской и узбекской диаспор. Наравне с другими национально-культурными объединениями в празднике приняли участие и представители Чебоксарского городского отделения Центра русской культуры [2, с. 4]. Для гостей были организованы выставка-ярмарка, дегустация блюд кухонь разных народов и выступления творческих коллективов.

Новый этап в развитии национально-культурных объединений и межэтническом взаимодействии настал в 2017 г., когда в Чебоксарах был открыт Дом дружбы народов Чувашской Республики, основной целью которого было создание необходимых условий для сохранения и развития национальных культур народов, проживающих в Чувашии. Там ежегодно организовываются различные мероприятия: межрегиональные и республиканские фестивали и конкурсы: «Радуга дружбы», «Возьмемся за руки, друзья!», «Единая семья народов России» и др. [4]. Кроме того, на его площадках проводятся национальные праздники, концерты профессиональных и самодеятельных творческих коллективов, конференции, круглые столы, семинары-совещания, мастер-классы, выставки. Всего с 2017 по 2024 г. состоялось более 500 мероприятий*. Например, 28 мая 2019 г. Лига азербайджанцев Чувашии отметила национальный праздник — День республики, в котором приняли участие председатели национально-культурных объединений Чувашии. В рамках празднова-

* По информации Дома дружбы народов Чувашской Республики.

ния гости смогли увидеть книжно-иллюстративную выставку на русском, чувашском и азербайджанском языках, авторские фотоальбомы Лиги азербайджанцев Чувашии, предметы быта, женскую национальную обувь, продегустировали блюда азербайджанской кухни. Своеобразным литературным мостом дружбы стало выступление чувашской поэтессы Р.В. Сарби, которая поделилась своими впечатлениями от общения с азербайджанскими поэтами и писателями и представила вниманию зрителей книгу азербайджанской писательницы Ханыманы Алибейли «Эльхан — Чăваш çĕршывĕнче» («Эльхан — наш гость») в собственном переводе [1].

21 октября 2023 г. прошел День узбекского языка и культуры, организованный Узбекским культурным центром, во время которого состоялась и концертная программа. В ней также приняли участие представители Национально-культурной автономии татар Чувашской Республики [22].

3 ноября 2023 г. состоялся круглый стол «Народов много — Родина одна». По его завершении прошел фестиваль национальных культур «В семье единой “Вместе — Пĕрле”», в ходе которого русские, узбеки, татары, чуваши, азербайджанцы и др. демонстрировали самобытную культуру, народное творчество. В частности, на празднике выступили народный гвардейский казачий ансамбль «Раздолица» и семейный чувашский фольклорный ансамбль «Кăмăл» [7].

С началом в 2022 г. Специальной военной операции (СВО) на территории Украины у национально-культурных объединений Чувашии появилось новое поле деятельности — оказание совместными усилиями гуманитарной помощи участникам боевых действий. Так, представители Чувашско-азербайджанского общества дружбы и сотрудничества, Лиги азербайджанцев Чувашии, Узбекского культурного центра, Национально-культурной автономии татар, Казачьего культурного центра, Центра русской культуры неоднократно помогали финансами, отправляли предметы первой необходимости, освященные знамена и продукты питания в зону СВО [13; 17].

Как отметил в интервью газете «Хыпар» в 2024 г. руководитель Лиги азербайджанцев Чувашии Азиз Магеррам оглы Бадиров, «Если ты гражданин России, независимо от нации, должен помочь стране в трудную минуту. То, что мы собираем деньги, не означает того, что страна не может обеспечить своих военных. В таком виде мы выражаем моральную поддержку. Никто никого не заставляет. Все происходит добровольно. Это для нас только начало, первая партия. Дальше будем помогать. Вместе все преодолеем!» [6].

Таким образом, славянские и тюркские национально-культурные объединения в Чувашии активно функционируют и вносят весомый вклад в сохранение и популяризацию национальных культур и традиций. Значительную роль в их деятельности играет Дом дружбы народов Чувашской Республики, на площадках которого проводятся различные совместные мероприятия, способствующие развитию этнокультурного диалога.

Литература и источники

1. В Доме дружбы народов Чувашской Республики отметили национальный праздник Азербайджана — День республики // Сайт Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики [Электронный ресурс]. URL: https://culture.cap.ru/news/2019/05/29/v-dome-druzhbi-narodov-chuvashii-otmetili-nacionaljni (дата обращения: 03.04.2024).

2. *Васильев С.* Праздник Новруз-байрам // Чувашский мир. 2013. № 3.

3. Всечувашский общественно-культурный центр (ЧОКЦ). Чебоксары: Библиотека газеты «Вучах», 1998. 24 с.

4. *Головина Н.С.* Дом дружбы народов Чувашской Республики // Чувашская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: http://www.enc.cap.ru/?t=publ&lnk=5322 (дата обращения: 25.03.2024).

5. Для белорусов Чувашия — вторая родина // Сайт Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики [Электронный ресурс]. URL: https://culture.cap.ru/news/2014/04/02/dlya-belorusov-chuvashiya-vtoraya-rodina (дата обращения: 15.03.2024).

6. Дом дружбы народов Чувашской Республики [Электронный ресурс]. URL: https://ok.ru/domdru/topic/155376890142059 (дата обращения: 01.03.2024).

7. *Зайцева Е.* В дружбе народов — единство России // Советская Чувашия. 2023. 7 ноября.

8. *Зайцева Е.* Как поют казаки // Советская Чувашия. 2014. 20 сентября.

9. *Зайцева Е.* Любо, братцы, любо... // Советская Чувашия. 2014. 20 сентября.

10. *Зайцева Е.* Тахъя и тухъя // Советская Чувашия [Электронный ресурс]. URL: http://sovch.chuvashia.com/?p=77352 (дата обращения: 01.03.2024).

11. *Зайцева Е.* Чувашия — вторая родина // Советская Чувашия [Электронный ресурс]. URL: http://sovch. chuvashia.com/?p=130373 (дата обращения: 20.03.2024).

12. История создания и деятельности ЧОКЦ // Сайт Всечувашского общественно-культурного центра [Электронный ресурс]. URL: https://chokc.blogspot.com/p/blog-page.html (дата обращения: 07.03.2024).

13. Личный архив О.Ю. Сергеевой.

14. Личный архив Т.Б. Ежовой.

15. *Нарышкин Н.М.* Мудрец, сказитель и пророк. Чебоксары: Аттил, 2018. 336 с.

16. Национально-культурная автономия татар Чувашской Республики // Сайт Дома дружбы народов Чувашской Республики [Электронный ресурс]. URL: https://днт21.рф/dom-druzhby-narodov/nko/natsionalno-kulturnaya-avtonomiya-tatar-chuvashskoy-respubliki/ (дата обращения: 27.02.2024).

17. Национально-культурные объединения Чувашии оказывают поддержку участникам СВО // Сайт Дома дружбы народов Чувашской Республики [Электронный ресурс]. URL: https://днт21.рф/dom-druzhby-narodov/news/natsionalno-kulturnye-obedineniya-chuvashii-okazyvayut-podderzhku-gumpomoshch-uchastnikam-svo/ (дата обращения: 25.03.2024).

18. Общественная организация «Казанский культурный центр» // Сайт Дома дружбы народов Чувашской Республики [Электронный ресурс]. URL: https://днт21.рф/dom-druzhby-narodov/nko/obshchestvennaya-organizatsiya-kazachiy-kulturnyy-tsentr-chuvashskoy-respubliki-stanichnoe-kazache-o/ (дата обращения: 25.03.2024).

19. Чувашский национальный конгресс // Сайт Дома дружбы народов Чувашской Республики [Электронный ресурс]. URL: https://днт21.рф/dom-druzhby-narodov/nko/chuvashskiy-natsionalnyy-kongress/ (дата обращения: 20.03.2024).

20. *Смирнова Н.* Çĕнĕ пĕрлĕх чăмăртаннă // Хыпар. 2011. Июль, 9.

21. Узбекский культурный центр расширяет границы сотрудничества // Ресурсный центр в сфере миграции [Электронный ресурс]. URL: https://migrantocenter.ru/2020/10/19/узбекский-культурный-центр-чувашии-р/ (дата обращения: 28.02.2024).

22. *Яковлев В.* В гости пожаловал узбекский язык // Республика. 2023. 25 октября.

N.B. Smirnova

ACTIVITY OF SLAVIC AND TURKIC NATIONAL-CULTURAL ASSOCIATIONS IN CHUVASHIA IN THE FIRST QUARTER OF THE XXI CENTURY

Abstract. The history of creation and main directions of activity of Slavic and Turkic national cultural associations operating on the territory of the Chuvash Republic have been studied. The role of joint activities in the development of ethno-cultural dialog has been analyzed.

Keywords: the Chuvash Republic, national-cultural associations, Slavic-speaking peoples, Turkic-speaking peoples, ethno-cultural dialog.

УДК 316.77(=512.111)(=161.1)

А.Д. Гаврилов

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ РУССКОЙ И ЧУВАШСКОЙ ЭТНИЧЕСКИХ КУЛЬТУР В СОЦИАЛЬНЫХ МЕДИА

Аннотация. В статье рассматриваются особенности репрезентации событий и фактов, формирующих представления пользователей о русской и чувашской этнических культурах в социальных медиа. Исследование проведено методом контент-анализа, включающего подходы дискурс-анализа. Материалом выступили этномаркированные публикации, размещенные в социальной сети «ВКонтакте» и на фотохостинге «Pinterest». Анализ показал, что русская и чувашская культуры широко репрезентируются в социальных медиа набором конкретных этнических образов, приводя к усилению известных и тиражированию новых этнокультурных стереотипов, а также способствуя укреплению этнической идентичности в соответствующем национально-языковом сообществе.

Ключевые слова: русская культура, чувашская культура, образы этнической культуры, медиарепрезентация, дискурс социальных медиа, контент-анализ.

Современное функционирование общества медиаопосредовано. Коммуникационные платформы, сети и сервисы, именуемые также социальными медиа, выступают новой инфраструктурой, которая обеспечивает взаимодействие как между отдельными индивидами, так и между институтами. В режиме онлайн каждый получает доступ к распространению информации о себе, об окружающей действительности, о других. Появляется возможность многослойной самопрезентации и социальной идентификации, в рамках которых происходит и отражение устоявшихся представлений о «своих» и «чужих», и конструирование новых.

Контент, распространяемый пользователями в социальных медиа, сегодня служит наиболее информативным источником, позволяющим ученым-гуманитариям обнаружить социальные тренды и найти ответы на актуальные исследовательские вопросы [1]. К таковым относится и феномен бытования этничности в киберпространстве. Этнологи, социологи, культурологи пытаются разобраться, насколько сетевая среда отражает реальную картину этничности и как порождает новую киберэтничность [2; 5], какие цифровые ресурсы и лингвомедийные технологии востребованы у пользователей для выражения этнической идентичности [9; 10; 11], к каким эффектам приводят подобные практики. В плоскости последнего вопроса и лежит наш исследовательский интерес.

Цель статьи — выявить, как репрезентируются, освещаются пользователями социальных медиа события и факты, формирующие на этих платформах представления о русской и чувашской этнических культурах. Под этнической культурой мы понимаем исторически обусловленные образом жизни народа те характерные черты, которые помогают отличить его от других: язык, обычаи и традиции, фольклор и др.

Для анализа мы выбрали такие популярные среди представителей русского и чувашского национально-языковых сообществ социальные медиа, как «ВКонтакте» и «Pinterest». Первая является классической социальной сетью, позволяющей создавать разноформатные публикации — креолизованные по структуре посты, которые, помимо текста, могут содержать фото-, видео-, аудио- и анимационный контент, что позволило нам оценить формы

и способы трансляции этноориентированного содержания. Мы также учитывали и фактор востребованности социальной сети: так, «ВКонтакте» располагается на втором месте в топ-5 среди других соцсетей по охвату аудитории за месяц в России [7] и на первом — по регулярности использования жителями Чувашии [3]. Носители чувашской культуры на территории страны наиболее многочисленно проживают в Чувашской Республике [8], поэтому это также повлияло на выбор платформы.

«Pinterest» — фотохостинг, на котором пользовательский контент группируется по темам. При вводе поискового запроса платформа выдает семантически точную иллюстрацию, подобранную алгоритмами искусственного интеллекта, что делает ее уникальной в своем роде. Ввиду того, что современная медиакультура имеет экранный, в большей степени наглядный характер, мы решили изучить, какими визуальными образами предстают перед пользователями русская и чувашская этнические культуры в графикоцентричном социальном медиа на базе оптимальной для этого платформы «Pinterest».

Опорным методом исследования выступает контент-анализ с элементами дискурс-анализа, позволяющего оценивать материал в контексте дискурса социальных медиа, обращая внимание на особенности коммуникативной ситуации в нем. Так, приступая к отбору материала во «ВКонтакте», мы определили механизм фильтрации контента и задали четкие хронологические рамки для возможности сопоставления результатов. Нами были рассмотрены опубликованные в апреле и мае 2024 г. посты пользователей, промаркированные ими тематическими хештегами #русскаякультура и #чувашскаякультура, которые, как следствие, с одной стороны, отражают представления авторов об этнической культуре (автостереотипы), а с другой — тиражируют и укрепляют их среди аудитории в информационном пространстве социальной сети.

Поиск изображений в «Pinterest» в целом ничем не осложнен, однако выдача, в отличие от «ВКонтакте», не имеет хронологической последовательности, поэтому мы вводили запросы «русская культура» и «чувашская культура» и в качестве материала использовали 50 последних доступных публикаций. Количественный ценз установили также в целях удобства сопоставления.

Для проведения качественно-количественного контент-анализа материала социальной сети «ВКонтакте» мы разработали бланк, на котором распределяли отобранные публикации по следующим критериям: автор поста, тематическая доминанта (учитывали несколько, поскольку одно сообщение могло раскрывать несколько этнокультурных тем), жанр, формы контента, характер поста и язык написания.

Во «ВКонтакте» за рассматриваемый период по хештегу #русскаякультура всего было найдено 198 постов, по хештегу #чувашскаякультура — 28. Выборка позволила нам определить основных авторов таких публикаций и типологизировать их по коммуникативной цели постинга:

1) сообщества средств массовой информации, аккаунты журналистов;

2) паблики с пометкой «Госорганизация» (детские сады, общеобразовательные школы, дома детского творчества, центры культуры и т. п.);

3) паблики коммерческих организаций, аккаунты предпринимателей, продавцов;

4) паблики общественных организаций, клубов по интересам;

5) аккаунты блогеров, лидеров общественного мнения;

6) аккаунты обычных пользователей.

Из вышеупомянутых акторов медиапространства наибольшее количество контента, посвященного русской культуре, опубликовано общественными объединениями — такими тематическими сообществами и клубами, как Севастопольское общество русской культуры, Увинское отделение Общества русской культуры, Буинское русское общество и т. п. Они регулярно размещают в своих аккаунтах статьи и обзоры информационно-познавательного характера («Разбор русской сказки...», «Кокошник как атрибут русского народного костюма», «Музыкальный инструмент гармошка», «Строительство колодцев на Руси» и др.), поздравления с православными праздниками. Их публикации в основном обращены к русской народной культуре (календарные праздники, фольклор, промыслы) и сопряжены со славянскими традициями и отдельно — христианскими. Представляют собой развернутые статьи, как правило, подробно раскрывающие одну заявленную тему и сопровождаемые одной-двумя стереотипно изображающими персонажей русских сказок иллюстрациями, фотографиями рукоделий (вышивка), музыкальных инструментов (балалайка), природы (береза, вид реки, густой лес, медведи), а также образами православных святых и фотографиями богословской литературы.

Многочисленны и посты авторства обычных пользователей соцсети. Хештегом #русскаякультура ими обозначаются так называемые дневниковые записи, публикации эпистолярного толка, сообщающие от первого лица признания в любви к русской культуре, впечатления после прочтения произведений русской литературы (чаще упоминаются А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, И.А. Бродский, Б.Л. Васильев), посещения театральных постановок (балеты «Щелкунчик» и «Лебединое озеро»), а также тематических фестивалей, мастер-классов и музейных выставок. Такие посты визуально заметны использованием тематических эмодзи — дерева (в значении березы), здания (в значении театра), а также одного из государственных символов России — флага. Употребление эмотиконов усиливает экспрессивность сообщения в глазах аудитории. Дневниковые, блоговые посты содержат в среднем 3—6 фотографий, либо одну-две фотографии и одно-два видео. Наиболее распространенное контент-решение пользователей — селфи в русском традиционном или стилизованном эстрадном костюме, фотографии с российским флагом в руках, на фоне картин русских художников (В.И. Суриков, И.И. Шишкин), снимки в музее и театре, на природе. Проанализированные публикации обычных пользователей имеют явно выраженную положительную оценочность.

Сообщества государственных организаций, или госпаблики, маркируют хештегом #русскаякультура сообщения о проведенных ими тематических мероприятиях: детских и семейных праздниках, соревнованиях, мастер-классах, уроках о важном. Они публикуют заметки, анонсы и репортажи, в которых поднимается сразу несколько тем: популяризация родного языка, народных песен, танцев и игр, фольклора (поговорки, пословицы, песенки, заклички, частушки), народного костюма и головных уборов, промыслов и исторических событий (чаще Великой Отечественной войны). Фотографии и видео при постах — репортажного типа — показывают людей в действии (играющих на музыкальных инструментах, читающих частушки и т. п.). Характер публикаций в большинстве случаев подчеркнуто положительный.

Посты сообществ коммерческих организаций и аккаунтов представителей бизнеса повествуют о русской культуре через призму собственной продукции или услуг — обзора предлагаемых к покупке украшений и костюмов с национальным колоритом или анонса этноконцертов и фестивалей. В отличие от остальных рассматриваемых публикаций, они наиболее визуальны (6—9 фотографий) и сопровождаются минимальным количеством текста.

Контент блогеров и журналистов схож по своей целевой установке — он направлен на распространение знаний о русской культуре и консолидацию представителей данного национально-языкового сообщества. Представлен заметками и статьями с видео- и аудиофайлами, объясняющими правила русского языка, историю православных праздников, народных традиций.

В выборку исследования вошло статистически предсказуемое, значительно меньшее количество постов (28), найденных по хештегу #чувашскаякультура. Однако полученные данные отражают реальную представленность необходимых для анализа публикаций и тем не менее позволяют проследить некоторые закономерности и сделать отдельные надлежащие обобщения. Наибольшее число таких постов опубликованы госпабликами, аккаунтами коммерческих организаций и тематических сообществ.

В профилях государственных организаций — детских садов, школ, культурных центров — обнаружены заметки и репортажи, репрезентирующие мероприятия с этноколоритом (исполнение песен, народных танцев и игр), в фокусе внимания которых — чувашская народная музыка. Запоминаются аудитории благодаря активному использованию фотографий взрослых и детей в чувашской национальной одежде и украшениях. Характеризуются восторженно-положительной интонацией, что проявляется, например, в таких вербальных фрагментах, как *«...Дошколята с великим вдохновением пели красивые чувашские песни, искусно исполняли народные танцы...»* или *«...Зрители концерта прикоснулись к волшебству этого уникального народа...»*.

В постах коммерческих организаций прослеживается формирование интереса к продукции разных брендов (ювелирные украшения, футболки с чувашской символикой, открытки) через упоминание их как участников или спонсоров массового народного гуляния (Уяв, Акатуй). По жанру такие публикации представляют собой либо блоговые, дневниковые записи, либо анонсы мероприятий, либо дополненные фоторядом репортажи с них.

Близки по тематической характеристике и композиции посты, размещенные общественными организациями и обычными пользователями. По жанру они гибридны — напоминают дневниковые записи, изобилующие лексемами и синтаксическими структурами, свойственными заметкам, кратким новостям. Затрагивают творчество чувашских профессиональных писателей (Константин Иванов, Михаил Сеспель) и художников (Праски Витти, Георгий Фомиряков). Данные публикации являются поликодовыми, совмещают текстовый, фото- и видеоконтент. В нескольких из них содержатся видеозаписи участников флешмоба — молодых и пожилых людей, читающих наизусть на камеру разные фрагменты поэмы «Нарспи» К.В. Иванова ко дню его рождения.

Публикации авторства журналистов и блогеров малочисленны (по одному посту), и, ввиду невозможности обобщить сведения, мы решили отдельно их не рассматривать.

Проведя контент-анализ материала, отобранного по заданным параметрам, можем заключить, что русская и чувашская культуры широко репрезентируются в социальной сети «ВКонтакте» набором устойчивых этнических образов, передаваемых разными типами авторов с помощью тематически, жанрово и форматно разнообразного контента.

Русская культура в большинстве случаев раскрывается через вербально и визуально поданную информацию о народных праздниках, этнических традициях и обрядах (46 постов), о народном костюме и его деталях (40 постов), о родном языке (26 постов) и о религии и ее атрибутах (24 поста). В несколько меньшей степени — через сведения о фольклоре, народной и профессиональной музыке и танцах (по 18 постов на каждую тему соответственно). Чувашская культура характеризуется такими тематическими доминантами, как народная музыка, в том числе музыкальный фольклор (10 постов), профессиональная литература и ее представители (9 постов), традиционный костюм и его детали (7 постов) и народные танцы (5 постов).

Жанровое своеобразие изученных публикаций определяется анонсом, заметкой, обзором, репортажем, статьей, дневниковой записью и поздравлением. Посты о русской культуре чаще представлены в виде дневниковых записей (56), заметок (43) и статей (29), а о чувашской культуре — в виде заметок (9), репортажей (9) и дневниковых записей (5). Большинство этномаркированных публикаций создается по формуле «текст + фото». Они имеют практически в равной степени положительную и нейтральную тональность. Посты с хештегом #русскаякультура немногим чаще нейтральны (106 против 92), а с хештегом #чувашскаякультура — положительны (19 против 9). В обоих случаях явно выраженная положительная оценочность свидетельствует об устремленности авторов публикаций к формированию соответствующего имиджа своей этнической культуры — комплиментарного «образа для себя» (в своем аккаунте) и позитивного «образа для чужих» (для подписчиков, активных пользователей социальной сети), что отмечается и другими исследователями, изучающими репрезентации образов культуры представителями этносов, например, в кино [6].

Если вести речь о языковых особенностях материала исследования, то все посты о русской культуре написаны на русском языке, а о чувашской культуре — на русском (23) и русском с добавлением чувашских фраз (5). Распространена модель постановки приветственных выражений на чувашском языке в начало русскоязычного текста. Например: один из постов начинается с чувашеязычной фразы *«Хаклӑ тусӑмсем, пурне те салам!»* (Дорогие друзья, всем привет!), затем продолжается полностью на русском языке. Чувашизмы используются в таких публикациях зачастую символически как маркер этнической идентичности, с коммуникативным эффектом «обозначить для своих». Подобная языковая практика распространена и среди чувашских этноблогеров, о чем мы писали в одной из предыдущих работ [4].

Результаты качественного контент-анализа материала, полученного из фотохостинга «Pinterest», позволили нам дополнить данные о медиарепрезентации русской и чувашской этнических культур. Введя запросы «русская культура» и «чувашская культура», мы получили две выдачи иллюстраций (рис. 1, 2), в которых наблюдается тиражирование определенных этнических

образов, на наш взгляд, архетипически закрепленных в сознании современных представителей обсуждаемых этносов.

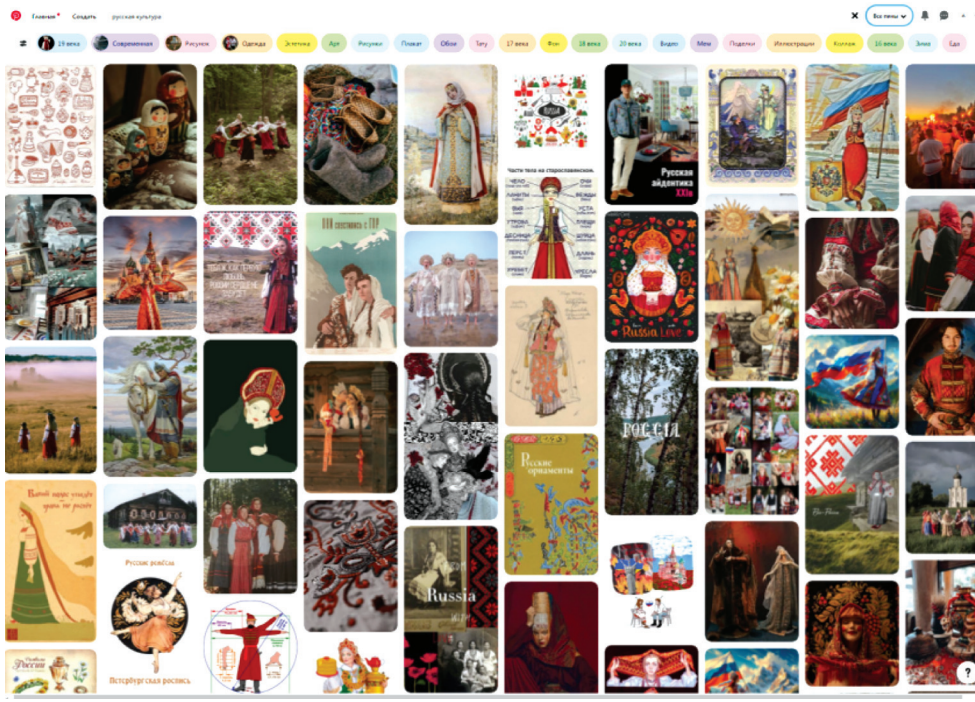


Рис. 1. **Результаты поисковой выдачи по запросу «русская культура» в фотохостинге «Pinterest»** (дата поиска информации: 01.06.2024)

Русская культура воплощается во вполне конкретных знаково-символических образах: молодой женщины в русском народном платье, кокошнике или платке, уединенно стоящей, держащей в руках российский флаг или водящей хоровод с другими подобно выглядящими девушками на фоне природы и/или православного храма (вариативно); мужчины в русской рубахе — богатыря, участника традиционного праздника или обнимающего рукой свою невесту; матрешки, самовара, валенок, лаптей, хохломской росписи, русского (славянского) орнамента.

Чувашская культура репрезентируется иначе. Фотохостинг ассоциирует с ней такие визуальные этнические образы, как современная и связанная с историческим контекстом женщина в традиционном и стилизованном чувашском национальном костюме; Нарспи, главная героиня одноименной поэмы классика чувашской литературы Константина Иванова, представляемая узнаваемыми книжной иллюстрацией и фрагментом тематической работы художника Праски Витти; чувашская актриса Тани Юн на известных фотоснимках; проведение народных обрядов и праздников; чувашская вышивка и национальный орнамент; монумент Матери покровительнице; национально-государственная символика (герб Чувашской Республики и его цвета).

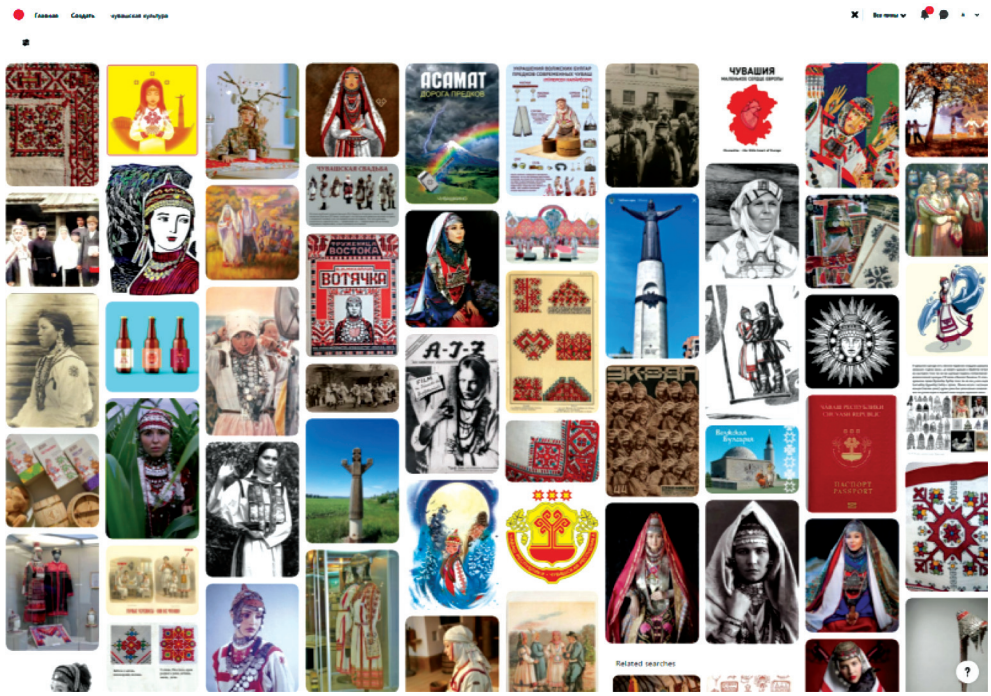


Рис. 2. **Результаты поисковой выдачи по запросу «чувашская культура» в фотохостинге «Pinterest»** (дата поиска информации: 01.06.2024)

Анализ, проведенный на платформах «ВКонтакте» и «Pinterest», показал, что, распространяя информацию об определенной этнической культуре, пользователи — ее носители — бессознательно воспроизводят и зачастую в неизменном виде транслируют устоявшиеся этнические образы, распространенные представления о своем народе, усиливая этнокультурные стереотипы и способствуя укреплению этнической идентичности реципиентов. Однако в условиях повсеместной доступности тиражирования информации в социальных медиа серьезно встает вопрос об увеличении недостоверного этнокультурного контента. Сами представители этносов становятся субъектами и объектами мифотворчества, фальсификаций в репрезентации этнической культуры. Эта проблема, имея дискуссионный потенциал и учитывая темпы цифровизации, в ближайшее время потребует особого, пристального исследовательского внимания.

Литература

1. *Вартанова Е.Л.* Термин «медиарепрезентация»: к актуализации теоретического фундамента // Меди@льманах. 2023. № 5 (118). С. 8—13.

2. *Волокитина Н.А.* Репрезентация этнической идентичности в современном интернет-пространстве // Социальная интеграция и развитие этнокультур в евразийском пространстве. 2019. Т. 2. № 8. С. 35—39.

3. *Гаврилов А.Д.* Медиапотребление населения Чувашии: основные мотивы, тематические и платформенные приоритеты, вопросы доверия // Чувашский гуманитарный вестник. 2023. № 18. С. 115—134.

4. *Гаврилов А.Д.* Чувашские этноблогеры как субъекты медиасреды: языковые практики самопрезентации // Язык и слово: сб. статей Всерос. научно-практич. конф. (г. Чебоксары, 23 ноября 2023 г.). Чебоксары: Чуваш. гос. ун-т им. И.Н. Ульянова, 2023. С. 153—157.

5. *Головнёв А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С.* Виртуальная этничность и киберэтнография. СПб.: МАЭ РАН, 2021. 280 с.

6. *Клюсова П.С.* Медиарепрезентация образов этнической культуры как способ сохранения идентичности: специальность 24.00.01 «Теория и история культуры»: дис. ... канд. культурологии. Екатеринбург, 2020. 151 с.

7. Медиатренды 2023. Презентация // Исследовательская компания Mediascope [Электронный ресурс]. URL: https://mediascope.net/library/presentations/ (дата обращения: 15.05.2024).

8. Национальный состав населения. Чувашская Республика. Материалы Всероссийской переписи населения 2020 г. [Электронный ресурс]. URL: https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Tom5_tab1_VPN-2020.xlsx (дата обращения: 03.04.2024).

9. *Ягафова Е.А.* Репрезентация этнической истории и культуры чувашей в Интернете // Евразия — диалог культур: материалы Двадцать вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: Рос. этнографич. музей, 2023. С. 153—158.

10. *Ягафова Е.А.* Этническая идентичность в глобальной сети: чувашские группы в социальной сети «Одноклассники» // Социально-экономический и гуманитарный журнал. 2023. № 4 (30). С. 241—250.

11. *Ягафова Е.А., Роговой А.С.* Чувашские региональные сообщества в социальных сетях // Этнография. 2023. № 4 (22). С. 181—194.

A.D. Gavrilov

REPRESENTATION OF RUSSIAN AND CHUVASH ETHNIC CULTURES IN SOCIAL MEDIA

Abstract. The article deals with the peculiarities of representation of events and facts that form users' ideas about Russian and Chuvash ethnic cultures in social media. The research was carried out by the method of content analysis including discourse analysis approaches. The material was ethnomarked publications posted in the social network «VKontakte» and on the photo hosting «Pinterest». The analysis showed that Russian and Chuvash cultures are widely represented in social media by a set of specific ethnic images leading to the strengthening of known and replication of new ethno-cultural stereotypes as well as contributing to the strengthening of ethnic identity in the respective national-linguistic community.

Keywords: Russian culture, Chuvash culture, ethnic culture images, media representation, social media discourse, content-analysis.

УДК 394

Е.А. Ягафова, А.С. Роговой

ЭТНИЧНОСТЬ ЧУВАШЕЙ В ВИРТУАЛЬНЫХ СЕЛЬСКИХ СООБЩЕСТВАХ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ «ВКОНТАКТЕ» И «ОДНОКЛАССНИКИ»)*

Аннотация. В статье рассмотрены практики репрезентации этничности в сообществах чувашских селений в социальных сетях «ВКонтакте» и «Одноклассники». Выявлено, что этничность выступает в процессе виртуальной самоидентификации в тесной связи с локальной идентичностью и проявляется в отношении к малой родине.

Ключевые слова: киберпространство, социальные сети, чуваши, этничность.

Репрезентация этничности в реальном мире выражается в материальной культуре, религиозных воззрениях и культовой практике, социальных институтах, обычаях. Однако, как показывают исследования этничности последних десятилетий, все более популярной и востребованной становится ее репрезентация в киберпространстве. Как отмечает Н.А. Волокитина, актуальная жизнь разворачивается в информационном пространстве, и «интернет-реальность» уже не представляется вторичной по отношению к физической [1, с. 40]. В этой связи возникают вопросы о том, каким образом человек представляет свою этничность в Интернете? В частности, в какой степени чуваши — жители отдельных населенных пунктов, сельских поселений погружены в этническую проблематику и какое место занимает этническая тематика в актуальной повестке дня сельского сообщества? Эти вопросы будут решаться в рамках данного исследования на примере чувашей — одного из крупных по численности народов России (по переписи 2020 г. — 1,067 млн чел.) [2], активно интегрирующегося, как и другие народы РФ, в киберпространство.

Внимание к сельскому населению обусловлено тем, что сельская местность является традиционной средой обитания чувашей, в которой формировались его культурные детерминанты как земледельческого народа. Для значительной части чувашей (по переписи 2020 г. — 51 %) и сегодня характерен сельский образ жизни, позволяющий в определенной мере воспроизводить и развивать традиционные формы культуры. Обращение к сельским группам и сообществам в киберпространстве позволило бы определить роль виртуальной среды в жизни его членов и место этнической тематики в актуальных вопросах жизнедеятельности села/деревни.

В работе проанализированы репрезентационные практики в группах и сообществах, пабликах чувашских селений в двух наиболее популярных российских социальных сетях «ВКонтакте» (ВК) и «Одноклассники» (ОК). Выборка охватила 21 виртуальное сообщество чувашей в регионах компактного проживания чувашей: в Самарской (Девлезеркино**, Старое Афонькино), Ульяновской (Аппаково, Елаур, Средние Тимерсяны, Чувашский Сускан) областях, Республиках Башкортостан (Кистенли-Богдановo, Ефремкино, Кош-Елга, Месели, Чуюнчи-Николаевка) и Татарстан (Аккиреево, Алешкин-Саплык,

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00018, URL: https://rscf.ru/project/23-28-00018/

** Изучены сообщества в обеих сетях.

Елаур, Новое Ильмово, Старые Бурундуки), Чувашской Республике (Арабоси, Аттиково, Новые Айбеси, Трехизб-Шемурша) [3; 4]. Было выявлено 1822 единицы контента в ВК и 990 — в ОК, которые были распределены по тематических блокам и статистически обработаны; во всех сообществах анализировался материал за 2023 г.

Анализ контента виртуальных сельских групп и сообществ в социальных сетях был направлен на решение следующих двух проблемных вопросов: Какова доля этнически маркированного контента и его тематика? Какова доля и тематика информации локального значения? Анализ материала позволил определить значимость этнического фактора в формировании виртуального пространства чувашских селений, формы репрезентации этнокультурного наследия, актуальность чувашского языка в этом процессе, содержание этнически маркированной (чувашской) информации жителями селений.

Виртуальные страницы чувашских селений представлены в виде официальных страниц (с пометкой «Госорганизация») в сети «ВКонтакте» и неофициальных публичных страниц в обеих социальных сетях. Изучение состава участников показало, что значительная часть из них не проживает в селении, но так или иначе связана с ним либо происхождением, либо родственными или иными контактами с его жителями. По этой причине число участников виртуальных сообществ в отдельных случаях в ВК (Чувашский Сускан, 318,2 %) и в большинстве групп в ОК превышает реальное число жителей (до 422 %). В среднем, в сельские сообщества в сети «ВКонтакте» включены 43,5 % от общей численности жителей, а в сети «Одноклассники» — 193,1 %, что почти вдвое больше фактического числа проживающих в селении.

Безусловно, виртуальное сообщество отличается от реального вследствие ограниченного доступа к интернет-технологиям отдельных категорий населения, в первую очередь, старшего поколения. Поэтому в действительности в группах и сообществах в социальных сетях участвует еще меньшее число жителей селений. Высокие показатели обеспечиваются также распространенной практикой «участия» в группе конкретного селения жителей соседних сел и деревень, что позволяет им «быть в курсе» текущей жизни сельской округи. Таким образом, социальные сети формируют социальное взаимодействие в пределах «кустов» селений.

На виртуальных страницах отражен весь актуальный спектр тем социокультурной жизни села — благоустройство и экология, календарные светские праздники (Новый год, 23 февраля, 8 марта и др.), религиозные праздники (поздравительные открытки), патриотические мероприятия в виде встреч с ветеранами, флешмобы с чтением стихов и т. д. (9 мая, 22 июня, 23 февраля, 4 ноября). В целом, контент может быть разделен на сведения общего характера (анонсы мероприятий, реклама, поздравления со светскими и государственными праздниками), информацию на патриотическую (участие жителей в Великой Отечественной войне, СВО), этническую и локальную тематику. Последние две будут представлены подробнее. Как показывает количественный анализ данных, доля этнического и локального контента в обеих сетях практически одинакова и составляет соответственно 14,70 % и 50,71 % в ВК и 14,75 % и 50,51 % в ОК.

Этническая тематика представлена анонсами мероприятий и отчетами об их проведении. Так, на страницах сельских групп часто можно встретить репортажи о проведении Масленицы *Çăварни* с исполнением чувашских жанровых песен *çăварни юррисем*, летних хороводов *Уяв/Вăйă* с соответствую-

щим песенным фольклором *уяв/вăйăр юррисем*, моления *Учук*, праздника деревни или улицы и др. В целом, данной тематике посвящена почти четверть (22,83 %) этнического контента в ВК и пятая часть (20,87 %) в ОК. Даже если эти обряды не проводятся в селении, пользователи размещают их со страниц других пользователей и групп, тем самым обогащая этнический (чувашский) контент в группе/сообществе своего селения. Существенную часть контента (около 13 % в ВК и более трети — 34,1 % — в ОК) составляют видеоклипы чувашских эстрадных песен, танцев — как правило, перепосты контента чувашских групп и сообществ в социальных сетях и веб-ресурса YouTube.

Отдельного внимания заслуживают посты о деятельности местных фольклорных коллективов — анонсы их выступлений, отчеты об участии в концертах и фестивалях и т. д., сопровождающиеся, как правило, фото- и видеорепортажами; они составляют примерно 24 % этнического контента в ВК и 18 % в ОК. Тематически близка им общая информация о чувашских фольклорных и эстрадных концертах и фестивалях, представленная существенно чаще в ВК (17,83 %), чем в ОК (2,67 %). Тема чувашского костюма и вышивки занимает сравнительно незначительное место — им уделено всего около 3 % контента в ОК и 3,69 % в ВК.

Этнический контент формируется не только на основе фольклорных сюжетов, но и профессиональной культуры — музыки, поэзии. На страницах сообществ размещаются стихи, музыкальные произведения, информация о творческих встречах с их авторами, о проведении круглых столов, посвященных деятелям культуры, чувашским ученым, общественным деятелям («Алешкин-Саплыкский СДК» в ВК). В совокупности эта тематика занимает примерно 18 % этнически маркированного контента в ВК и 13 % в ОК.

Немаловажную роль в популяризации чувашской культуры на страницах сельских сообществ играют красочные анонсы концертов чувашских артистов и других мероприятий — на их долю приходится почти 9 % этнического контента в ВК и чуть более 7 % в ОК. Часть новостной информации, а также отчеты о мероприятиях представлены на чувашском языке, что усиливает их этническую выраженность.

Этническую маркировку получают и поздравления с праздниками на чувашском языке. В их числе и интернет-акции — в 2023 г. жители чувашских сел приняли участие в интернет-акции «Мы славим Победу на всех языках», посвященной 80-летию разгрома советскими войсками немецко-фашистских войск в Сталинградской битве («Алешкин-Саплыкский СДК» в ВК).

Актуальность этнической тематики для пользователей — участников виртуальных сельских сообществ позволяет установить изучение направлений их активности в конкретных группах. Например, из 1125 пользователей группы «Девлезеркино — родина моя» в ОК только 14 % подписаны на чувашские публичные страницы, в основном посвященные музыке и песням; из них более половины — на 1 страницу. Из 106 тематических альбомов лишь 10 посвящены этнической тематике, в основном, содержат информацию о проведении праздников *Акатуй* и *Уяв* (Петров день) (https://ok.ru/devlezerki/photos).

Этнический контент размещается и регулярно обновляется усилиями отдельных активных пользователей, таких как К. Малышев (г. Казань). Благодаря его тиражированию на страницах сельских сообществ, последние выступают каналами трансляции чувашской культуры, популяризации ее среди значительной

массы пользователей. Это же способствует интеграции сельских сообществ в виртуальное пространство чувашской культуры, в чувашское киберпространство.

Значительно шире выглядит тематика локального характера — история селений, храмов, колхоза, школы, биографии известных людей — уроженцев села, мемориальные страницы об ушедших в мир иной жителях селения, анонсы и отчеты о мероприятиях по благоустройству территории селения, культурных акциях и т. д., местная реклама. Существенную часть контента составляют фотографии и видеозаписи — события местной истории, семейно-родственных групп, школьных коллективов и хроника современной жизни. Локальный контент активно создается жителями, благодаря чему виртуальные группы и паблики как зеркало отражают реальные события жизни сельского сообщества. Количественное преобладание (более 50 %) и разнообразие в них информации местного характера указывает, на первый взгляд, на приоритет локальной идентичности жителей над этнической. Вместе с тем темы малой родины, ее природных красот и исторического прошлого, родственных связей, красной нитью проходящие сквозь контент киберсообществ, создают прочный фундамент для культурного самоопределения человека. Этничность выступает в процессе виртуальной самоидентификации пользователей в тесной связи с локальной идентичностью и проявляется, в первую очередь, в отношении к малой родине, однако благодаря участию некоторых членов сельских групп и сообществ в региональных и/или общечувашских группах получает значимую опору в «чувашском мире» в Интернете.

Литература и источники

1. *Волокитина Н.А.* Этническая культура и репрезентация идентичности в интернет-пространстве // Культурология. 2019. № 3 (33). С. 39—45.

2. Итоги ВПН-2020. Т. 5. Национальный состав и владение языками. Табл. 1 [Электронный ресурс]. URL: https://docs.yandex.ru/docs/view?url=ya-browser%3A%2F%2F4DT1uXEPRrJRXlUFoewruIJlVtFYQSh3L 9EZjXXadBvlEMJ_eMjWyfydNS9y85tQeZXIOPoUY5YjdXMnzfaUw6nWo8ec6msbM-6Gxr81c9q2WJdTUUWv4AySnefW8oywcXSER84j_QhQyCucgQCzA%3D%3D%3Fsign%3DzLfidvTaRsjj73uHphDK8FmtG77Lu3-4R6DPB3R_MgE%3D&name=Tom5_tab1_VPN-2020.xlsx&nosw=1 (дата обращения: 14.02.2024).

3. Сообщества чувашских селений в социальной сети «ВКонтакте»: «МБУ «Аккиреевский СДК», «Аттиковская Сельская библиотека», «Девлезеркино СДК», «Елаурский сельский Дом культуры», «Кош-Елгинский Сельский Дом Культуры», «Меселинский СДК», «Новоайбесинский СДК», «МБУ “Новоильмовский СДК”», «Чувашский Сускан».

4. Сообщества чувашских селений в социальной сети «Одноклассники»: «Хамăр ял. Село Аппаково. Мелекесский район», «Арабоси», «Девлезеркино — Родина моя», «“ЕЛАУР — село мое родное!” Татарстан», «ЕФРЕМКИНО — это мое детство! ЕФРЕМКИНО — моя школа!», «Кистенли-Богданово моя Родина», «Тимерсяны», «Старое Афонькино — наша “малая” Родина», «с.старые бурундуки», «ТРЁХИЗБ-ШЕМУРШИНСКАЯ СЕЛЬСКАЯ ШКОЛА», «ЧУЮНЧИ-НИКОЛАЕВКА — ЧĂВАШ ЯЛĔ».

E.A. Yagafova, A.S. Rogovoy

CHUVASH ETHNICITY IN VIRTUAL RURAL COMMUNITIES (SOCIAL NETWORKS «VKONTAKTE» AND «ODNOKLASSNIKI»)

Abstract. The article considers the practices of ethnicity representation in the communities of Chuvash villages in the social networks «VKontakte» and «Odnoklassniki». It is revealed that ethnicity acts in the process of virtual self-identification in close connection with local identity and manifests itself in the attitude to the small homeland.

Keywords: cyberspace, social networks, the Chuvash, ethnicity.

РЕЗОЛЮЦИЯ
Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Славяно-тюркский мир: история и современность» (Чебоксары, 24—26 июня 2024 г.)

24—26 июня 2024 г. в г. Чебоксары состоялась Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Славяно-тюркский мир: история и современность», организаторами которой выступили Министерство образования Чувашской Республики, бюджетное научное учреждение Чувашской Республики «Чувашский государственный институт гуманитарных наук» Министерства образования Чувашской Республики, федеральные государственные бюджетные образовательные учреждения высшего образования «Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова» и «Чувашский государственный педагогический университет им. И.Я. Яковлева», общероссийская общественно-государственная просветительская организация «Российское общество “Знание”».

В работе форума приняли участие археологи, историки, этнологи, социологи, лингвисты, фольклористы, литературоведы, искусствоведы, философы и другие специалисты. На нем были прочитаны доклады и сообщения 143 исследователей, специализирующихся на изучении славяно-тюркского этнокультурного диалога, истории, культуры и языка славян и тюрков. Хронологические рамки выступлений охватывали период от древности до современности. Помимо 107 ученых из 25 регионов Российской Федерации, на научно-практической конференции свои научные позиции выразили исследователи из шести зарубежных стран: Казахстана (13 чел.), Узбекистана (12 чел.), Кыргызстана (5 чел.), Беларуси (4 чел.), Азербайджана (1 чел.) и Таджикистана (1 чел.).

На пленарном заседании были заслушаны 8 выступлений, на секционных площадках — 121, в том числе на секции «Славяно-тюркский мир: опыт исторического взаимодействия» — 38, на секции «Славяно-тюркский диалог культур: история и современность» — 56, на секции «Многонациональная Чувашия: опыт этнокультурного и межконфессионального сотрудничества» — 27. На форуме прошли презентации уникальных научных и просветительских проектов — первого тома «Летописи тюркской цивилизации» и виртуального музея «Большой Алтай — прародина тюрков».

Проведение совместных научных мероприятий разного уровня в двухсторонних и многосторонних форматах является позитивным трендом. Такая практика способствует укреплению связей и контактов между исследовательскими центрами Евразии, служит востребованной площадкой как для обмена мнениями по дискуссионным вопросам обсуждаемой сложной темы, так и для апробации положений выполненных исследователями трудов, способствуя тем самым получению объективной картины о прошлом и настоящем славянского и тюркского социумов.

Организаторы конференции отмечают важность и исключительную значимость проведения форума в современных условиях, когда мировое сообщество переживает непростой этап своей истории и ведет трудный поиск более справедливой модели развития, основанной на учете и уважении национальных интересов всех стран и народов.

Представители славянского и тюркского миров, периодически или перманентно находясь в контакте друг с другом, обогащали свою этнокультуру. Изучение данного явления открывает дорогу как для восстановления контура пройденного ими пути в историческом пространстве, так и для раскрытия феномена взаимодействия сообществ, что сегодня также представляется актуальным. Опыт прошлого призван быть поучительным уроком для поиска оптимальных решений и согласия между странами и населяющими их народами в настоящее время.

Организаторы конференции обращают внимание на результативность практик межнационального и межконфессионального диалога, сложившихся в Чувашской Республике, значимой работе, проделанной в регионе в аспекте изучения взаимовлияния русского и чувашского языков, культур, литератур, искусств, фольклора друг на друга.

В ходе проведения форума и подведения его итогов участники научно-практической конференции выработали следующие рекомендации:

— учитывая высокий научный уровень докладов и сообщений, подготовить и издать сборник материалов конференции;

— продолжить изучение славянских и тюркских народов и их взаимодействия в историческом, этнокультурном, этноконфессиональном, лингвистическом и других аспектах, а также творческого наследия выдающихся представителей славяно-тюркского мира в контексте мировой истории и культуры;

— создать фундаментальные научные труды, освещающие историю сосуществования славянского и тюркского миров на Евразийском пространстве;

— одобрить и расширить практику проведения форумов, семинаров и экспедиций по славяно-тюркской проблематике;

— обратить внимание на необходимость проведения эффективной государственной политики по сохранению и развитию тюркских языков.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдукаримов Джамолиддин Ахмадалиевич, кандидат исторических наук, заместитель декана по науке и инновации Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова (г. Худжанд, Согдийская область, Республика Таджикистан).

Айтжанова Дина Альбиевна, кандидат экономических наук, главный научный сотрудник Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова (г. Алматы, Республика Казахстан).

Алиева Вилоят Ренатовна, кандидат философских наук, старший преподаватель Ташкентского филиала Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова (г. Ташкент, Республика Узбекистан).

Аманжолова Джемма Болатовна, кандидат филологических наук, ассистент-профессор Astana IT University (г. Астана, Республика Казахстан), старший научный сотрудник Научно-исследовательского института тюркологии и алтаистики при Казахском национальном университете им. аль-Фараби (г. Алматы, Республика Казахстан).

Амелин Веналий Владимирович, доктор исторических наук, директор Научно-исследовательского института истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета (г. Оренбург, Оренбургская область, Российская Федерация).

Аминев Закирьян Галимьянович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института стратегических исследований Академии наук Республики Башкортостан (г. Уфа, Республика Башкортостан, Российская Федерация).

Аминов Рустем Равилевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Асенова Айгул Халдаркызы, докторант кафедры казахской филологии Казахского национального университета им. аль-Фараби (г. Алматы, Республика Казахстан).

Афанасьева Лира Аркадьевна, кандидат филологических наук, доцент Стерлитамакского филиала Уфимского университета науки и технологий (г. Стерлитамак, Республика Башкортостан, Российская Федерация).

Ахметова Лайла Сейсембековна, доктор исторических наук, профессор кафедры ЮНЕСКО по журналистике и коммуникации Казахского национального университета им. аль-Фараби (г. Алматы, Республика Казахстан).

Бабаяров Гайбулла Баллыевич, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Национального центра археологии Академии наук Республики Узбекистан (г. Ташкент, Республика Узбекистан).

Беляков Роман Юрьевич, кандидат исторических наук, доцент Казанского национального исследовательского технологического университета (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Березин Александр Юрьевич, научный сотрудник археологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Бойко Иван Иванович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного инсти-

тута гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Булгаева Галина Дмитриевна, кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник Алтайского государственного университета (г. Барнаул, Алтайский край, Российская Федерация).

Бушуева Любовь Ивановна, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник искусствоведческого направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Гаврилов Артем Дмитриевич, кандидат филологических наук, научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Гайнуллина Милевшя Рифкатовна, учитель истории Татарско-Сугутской средней общеобразовательной школы Батыревского муниципального округа Чувашской Республики (д. Татарские Сугуты, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Галиева Ляйсан Шаукатовна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературоведения Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Ганиев Ильнур Шагитович, старший преподаватель Казанского государственного института культуры (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Ганиева Айгуль Фирдинатовна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Гимбатова Мадина Багавутдиновна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра Российской академии наук (г. Махачкала, Республика Дагестан, Российская Федерация).

Головизнин Марк Васильевич, кандидат медицинских наук, доцент Российского университета медицины (г. Москва, Российская Федерация).

Денисенко Татьяна Сергеевна, старший преподаватель Витебского государственного университета им. П.М. Машерова (г. Витебск, Витебская область, Республика Беларусь).

Довыденко Юлия Борисовна, студент Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Долгова Алевтина Петровна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Дубровина Маргарита Эмильевна, кандидат филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).

Егоров Димитрий Владимирович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник исторического направления Чувашского государственно-

го института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Ендеров Вячеслав Александрович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Ефремова-Ильина Надежда Геннадьевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Ибрагимов Руслан Рустамович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института Татарской энциклопедии и регионоведения им. М. Хасанова Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Идрисов Магомед Гусенович, магистрант Дагестанского государственного университета (г. Махачкала, Республика Дагестан, Российская Федерация).

Идрисов Рустем Анатольевич, кандидат исторических наук, доцент Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Касимов Рустам Нуруллович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук (г. Ижевск, Удмуртская Республика, Российская Федерация).

Кириллова Ирина Юрьевна, кандидат филологических наук, заместитель директора по науке и развитию Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Климкович Ольга Александровна, кандидат филологических наук, доцент Витебского государственного университета им. П.М. Машерова (г. Витебск, Витебская область, Республика Беларусь).

Коршунова Кристина Николаевна, магистрант Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва, Российская Федерация).

Кураш Ирина Яковлевна, старший преподаватель Витебского государственного университета им. П.М. Машерова (г. Витебск, Витебская область, Республика Беларусь).

Латипов Окил Журакулович, кандидат филологических наук, доцент Университета общественной безопасности Республики Узбекистан (г. Ташкент, Республика Узбекистан).

Лебедев Эдуард Евгеньевич, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Майзина Аржана Николаевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова (г. Горно-Алтайск, Республика Алтай, Российская Федерация).

Макарова Роза Владимировна, независимый исследователь, член Союза журналистов России (г. Ульяновск, Ульяновская область, Российская Федерация).

Малинина Алина Александровна, младший научный сотрудник искусствоведческого направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Мартыненко Александр Валентинович, доктор исторических наук, профессор Мордовского государственного педагогического университета им. М.Е. Евсевьева (г. Саранск, Республика Мордовия, Российская Федерация).

Махмуд Айнур Вагифовна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языкознания им. Насими Национальной академии наук Азербайджана (г. Баку, Азербайджанская Республика).

Миннуллина Фатыма Халиулловна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Михайлова Ольга Николаевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Молотова Гульбахрем Максимовна, кандидат филологических наук, главный научный сотрудник Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова (г. Алматы, Республика Казахстан).

Мордвинова Антонина Ильинична, кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник искусствоведческого направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Муратова Роза Ашимовна, кандидат экономических наук, старший преподаватель Казахского национального университета им. аль-Фараби (г. Алматы, Республика Казахстан).

Мясников Николай Станиславович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник археологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Надыршина Лейсан Радифовна, доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Назаров Равшан Ринатович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института государства и права Академии наук Республики Узбекистан, доцент Ташкентского филиала Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова (г. Ташкент, Республика Узбекистан).

Нехвядович Лариса Ивановна, доктор искусствоведения, директор-заместитель ректора Института гуманитарных наук Алтайского государственного университета (г. Барнаул, Алтайский край, Российская Федерация).

Никифорова Вера Витальевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Николаев Геннадий Алексеевич, кандидат исторических наук, независимый исследователь (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Новгородов Иннокентий Николаевич, доктор филологических наук, член редколлегии Международного информационно-аналитического журнала «Crede Experto: транспорт, общество, образование, язык» (г. Иркутск, Иркутская область, Российская Федерация).

Образцов Алексей Васильевич, кандидат филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).

Правда Елена Александровна, кандидат филологических наук, доцент Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Воронежская область, Российская Федерация).

Прохоров Игорь Русланович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Национального архива Республики Казахстан (г. Астана, Республика Казахстан).

Пылев Алексей Игоревич, кандидат филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).

Роговой Алексей Сергеевич, специалист по учебно-методической работе Самарского государственного социально-педагогического университета (г. Самара, Самарская область, Российская Федерация).

Сагитова Лилия Варисовна, доктор политических наук, ведущий научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Садыков Канат Жалилович, кандидат филологических наук, советник ректора Кыргызского национального университета им. Ж. Баласагына (г. Бишкек, Кыргызская Республика).

Салкынбай Анаркул Бекмырзакызы, доктор филологических наук, заведующий кафедрой казахской филологии Казахского национального университета им. аль-Фараби (г. Алматы, Республика Казахстан).

Семенова Галина Николаевна, доктор филологических наук, профессор Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Семёнова Ирина Петровна, кандидат филологических наук, научный сотрудник филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Сергеева Евгения Валерьевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Сефербеков Руслан Ибрагимович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Дагестанского федерального исследовательского центра Российской академии наук, профессор Дагестанского государственного университета (г. Махачкала, Республика Дагестан, Российская Федерация).

Скворцова Наталия Рудольфовна, старший преподаватель Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Смирнова Наталья Борисовна, кандидат исторических наук, научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института

гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Софронова Ирина Владимировна, кандидат филологических наук, доцент Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова, старший научный сотрудник филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Студенцов Олег Ростиславович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Сулейманова Алия Сократовна, кандидат филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация).

Таджибаев Салимжон Сабиржанович, и.о. доцента Андижанского государственного педагогического института (г. Андижан, Андижанская область, Республика Узбекистан).

Тимофеев Валерий Владимирович, кандидат исторических наук, доцент Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Тирон Екатерина Леонидовна, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук (г. Новосибирск, Новосибирская область, Российская Федерация).

Торопицын Илья Васильевич, кандидат исторических наук, доцент Астраханского государственного университета им. В.Н. Татищева (г. Астрахань, Астраханская область, Российская Федерация), старший научный сотрудник Крымского научного центра Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Туймебаев Жансеит Кансеитович, доктор филологических наук, председатель правления — ректор Казахского национального университета им. аль-Фараби (г. Алматы, Республика Казахстан).

Халилова Лейсан Ринатовна, научный сотрудник Института татарской энциклопедии и регионоведения им. М. Хасанова Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация).

Ханинова Римма Михайловна, доктор филологических наук, заведующий отделом фольклора и литературы, ведущий научный сотрудник Калмыцкого научного центра Российской академии наук (г. Элиста, Республика Калмыкия, Российская Федерация).

Харитонова Валентина Григорьевна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

Чертыкова Мария Дмитриевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (г. Абакан, Республика Хакасия, Российская Федерация).

Шаймерденова Нурсулу Жамалбековна, доктор филологических наук, исполнительный директор Научно-исследовательского института тюркологии и алтаистики при Казахском национальном университете им. аль-Фараби (г. Алматы, Республика Казахстан).

Шешкина Татьяна Фоминична, кандидат филологических наук, доцент Филиала Ставропольского государственного педагогического института в г. Ессентуки (г. Ессентуки, Ставропольский край, Российская Федерация).

Шумилов Евгений Николаевич, кандидат исторических наук, независимый исследователь (г. Пермь, Пермский край, Российская Федерация).

Ягафова Екатерина Андреевна, доктор исторических наук, заведующий кафедрой философии, истории и теории мировой культуры и искусства Самарского государственного социально-педагогического университета (г. Самара, Самарская область, Российская Федерация).

Якимова Надежда Ивановна, кандидат филологических наук, доцент Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары, Чувашская Республика, Российская Федерация).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

авт. — автор
азерб. — азербайджанский
алт. — алтайский
АН — академия наук
англ. — английский
араб. — арабский
АССР — Автономная Советская Социалистическая Республика
башк. — башкирский
бел. — белорусский
болг. — болгарский
букв. — буквально
бур. — бурятский
в. — век; вв. — века
в.-луж. — верхнелужицкий
вар. — вариант
ВВП — валовой внутренний продукт
ВГУ — Воронежский государственный университет
ВК — «ВКонтакте» (социальная сеть)
ВКП(б) — Всесоюзная коммунистическая партия (большевиков)
вост. — восточный
ВС — Верховный Совет
ВТОЦ ЧР — Всетатарский общественный центр Чувашской Республики
ВЦИК — Всероссийский центральный исполнительный комитет
вып. — выпуск
г — грамм
г. — год; гг. — годы
г. — город
г. р. — год рождения
г. х. — год хиджры
гаг. — гагаузский
ГИТИС — Государственный институт театрального искусства
герм. — германский
ГЭС — гидроэлектростанция
д. — деревня
ДВП — древесноволокнистая плита
диал. — диалектное
долл. — долларов
др. — другие
др.-англ. — древнеанглийский
др.-в.-нем. — древневерхненемецкий
др.-греч. — древнегреческий
др.-рус. — древнерусский
др.-сканд. — древнескандинавский
др.-тюрк. — древнетюркский
др.-уйг. — древнеуйгурский
ДУМ ЧР — Духовное управление мусульман Чувашской Республики
ЕАЭС — Евразийский экономический союз
ед. ч. — единственное число
ж. р. — женский род
жарг. — жаргонное
зап. — западный
и.-е. — индоевропейский
ил. — иллюстрация
им. — имени
ИЯЛИ — Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан
казах. — казахский
КазНУ им. аль-Фараби — Казахский национальный университет имени аль-Фараби
КазССР — Казахская Советская Социалистическая Республика
кирг. — киргизский
кит. — китайский
км — километр
коп. — копеек
КПСС — Коммунистическая партия Советского Союза
кум. — кумыкский
КХГ — культурно-хронологический горизонт
л. — лист, листы
л. — лицо
лат. — латинский
лит. — литовский
МИП — Международная инвестиционная позиция
млн — миллион
млрд — миллиард
мн. др. — многое другое
мн. ч. — множественное число
МО — муниципальный округ
монг. — монгольский
монг. письм. — монгольский письменный
морд. — мордовский
н. э. — нашей эры
н.-луж. — нижнелужицкий
нем. — немецкий
несов. — несовершенный
НИИ — научно-исследовательский институт
НКАТ ЧР — Национально-культурная автономия татар Чувашской Республики
ног. — ногайский
НТРК — Национальная телерадиокомпания
об. — оборот
обл. — область
общеславян. — общеславянский
оз. — озеро
ОК — «Одноклассники» (социальная сеть)
ок. — около
ООШ — основная общеобразовательная школа
п. — падеж
п. — пункт
перен. — переносное
перс. — персидский
ПМО — Православное миссионерское общество
польск. — польский

пос. — поселок
праслав. — праславянский
пратюрк. — пратюркский
прил. — приложение
прим. — примечание
произв. — производное
прост. — простое
пск. — псковский
р. — река
р. — родился, родилась
р-н — район
разг. — разговорное
РАН — Российская академия наук
РАО — Российская академия образования
РБ — Республика Башкортостан
РГНФ — Российский гуманитарный научный фонд
РГО — Русское географическое общество
рис. — рисунок
РК — Республика Казахстан
РКП(б) — Российская коммунистическая партия (большевиков)
РСФСР — Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика
руб. — рублей
рук. — руководитель
рун. — рунический
рус. — русский
РФ — Российская Федерация
РФФИ — Российский фонд фундаментальных исследований
рч. — речка
с. — село
с. — страница, страницы
саг. — сагайский
санскрит. — санскритский
св. — святитель; святой, святая
СВО — Специальная военная операция
сербохорв. — сербохорватский
сл. — слобода
словац. — словацкий
словен. — словенский
см — сантиметр
см. — смотрите
СМИ — средства массовой информации
СМС — служба мобильных сообщений
СНГ — Содружество Независимых Государств
СНК — Совет Народных Комиссаров
сов. — совершенный
СОШ — средняя общеобразовательная школа
спец. — специальное
ср. — сравните
ср.-в.-нем. — средневерхненемецкий
ср.-н.-нем. — средненижненемецкий
ср.-нидерл. — средненидерландский
ср.-перс. — среднеперсидский
СССР — Союз Советских Социалистических Республик
ст.-бел. — старобелорусский
ст.-рус. — старорусский
суф. — суффикс
сущ. — имя существительное
т. — том
т. д. — так далее
т. е. — то есть
т. к. — так как
т. п. — тому подобное
табл. — таблица
тат. — татарский
ТАССР — Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика
терек. — терекеменский
тоф. — тофаларский
тох. — тохарский
тув. — тувинский
тур. — турецкий
туркм. — туркменский
тыс. — тысяча; тысячелетие
ТЮЗ — театр юного зрителя
тюрк. — тюркский
уйг. — уйгурский
укр. — украинский
усл. накл. — условное наклонение
устар. — устаревшее
УФИЦ РАН — Уфимский федеральный исследовательский центр Российской академии наук
фин. — финский
франц. — французский
ФРГ — Федеративная Республика Германии
хак. — хакасский
хам. — хамийское наречие уйгурского языка
ЦИК — Центральный исполнительный комитет
цит. — цитировано
ЦК КПК — Центральный комитет Коммунистической партии Казахстана
ч. — часть
ЧАССР — Чувашская Автономная Советская Социалистическая Республика
ЧГИГН — Чувашский государственный институт гуманитарных наук
ЧГХМ — Чувашский государственный художественный музей
чел. — человек
чеш. — чешский
ЧНИИЯЛИЭ — Чувашский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики
ЧР — Чувашская Республика
чув. — чувашский
швед. — шведский
шутл. — шутливое
экз. — экземпляр
якут. — якутский

СОДЕРЖАНИЕ

Обращение Главы Чувашской Республики О.А. Николаева 3
Обращение министра образования Чувашской Республики Д.А. Захарова 4
Обращение помощника Президента Российской Федерации В.Р. Мединского 5
Обращение генерального директора Российского общества «Знание» Г.В. Будного 6
Предисловие 7

Пленарное заседание. Доклады

Иванов В.П. Чуваши в составе России: особенности вхождения в славяно-русский социум 10
Бабаяров Г.Б. Восточноевропейские рунические надписи и проблемы их расшифровки 18
Садыков К.Ж. Гомер и его поэмы в свете живой эпической традиции «Манаса» 27
Ахметова Л.С. Культурное взаимодействие народов СССР в период освоения целины в Казахстане 34
Сагитова Л.В. Славяно-тюркский мир как ядро цивилизационной парадигмы российской государственности: история и современность . . 42

Секционные заседания. Доклады и сообщения

Секция 1

Славяно-тюркский мир: опыт исторического взаимодействия

Назаров Р.Р., Алиева В.Р. Тюрко-славянское единство народов Узбекистана: историко-культурные и административно-правовые аспекты . 52
Сефербеков Р.И., Идрисов М.Г. Дагестанские тюрки: этногенез, этническая территория, взаимоотношения с горским населением 63
Шумилов Е.Н. О роли тюрков-болгар в формировании славянского племени тиверцев 69
Мясников Н.С. О выделении памятников Большеянгильдинского культурно-хронологического горизонта на русско-ордынском пограничье . . 73
Тимофеев В.В., Довыденко Ю.Б. Архиепископ Казанский и Свияжский Герман и христианское просвещение нерусских народов Поволжья 81
Климкович О.А. Пространство в старобелорусских и старорусских завещаниях XVI века: сопоставительный историко-стилистический аспект 89
Торопицын И.В. Астраханские юртовские татары и русское население: выстраивание отношений в рамках единого государства (вторая половина XVI — XVIII века) 92
Аминов Р.Р. Участие татар Сеитовой слободы в восстании Е.И. Пугачева 1773—1775 годов 101
Прохоров И.Р. Взаимоотношения чиновников и жителей внешних округов Казахской степи в документальном дискурсе российской администрации первой половины XIX века 106
Пылев А.И. Об образах Османской империи и турок-османов в сочинении А.С. Пушкина «Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года» 111

Абдукаримов Д.А. Воспоминания автора «Мунтахаб ат-таварих» Мухаммада Хакимхана о России 117
Макарова Р.В. Преподавание чувашского и татарского языков в Симбирской духовной семинарии (1840—1918) 121
Николаев Г.А. Славяно-тюркский этнокультурный диалог в средневолжской деревне во второй половине XIX — начале XX века: несколько этюдов общего плана 128
Гимбатова М.Б. Влияние гендерных стереотипов на воспитание у тюркоязычных народов Дагестана в XIX — начале XX века 135
Идрисов Р.А. Современный этап общественно-политической актуализации идей Исмаила Гаспринского 142
Правда Е.А. Исследование славяно-тюркских связей учеными Воронежа 147
Ибрагимов Р.Р. Ислам в жизни татар Волго-Уральского региона в годы Великой Отечественной войны 152
Амелин В.В. Тюркское население Оренбуржья: этнокультурное развитие в постсоветский период 156
Муратова Р.А., Айтжанова Д.А. Современные экономические отношения Республики Казахстан и Российской Федерации 161

Секционные заседания. Доклады и сообщения

Секция 2

Славяно-тюркский диалог культур: история и современность

Новгородов И.Н. Возникновение пратюрков и их языка 168
Аманжолова Д.Б. «Шанырак» как концепт евразийской культуры . . 180
Молотова Г.М. Мировосприятие тюркских народов (на основе древнетюркских письменных памятников) 185
Шаймерденова Н.Ж. Глоссы в письменных источниках как отражение тюркско-славянских языковых контактов 190
Таджибаев С.С. Развитие науки, образования и культуры в государстве Амира Тимура 194
Березин А.Ю. К вопросу о тюркском и славянском влиянии на семантику эпиграфических намогильных камней Присвияжья XIII—XVIII веков 198
Мордвинова А.И. Церковное искусство: славяно-тюркские художественные связи в XVI—XVII веках 211
Егоров Д.В. Русско-христианский след в этнокультуре чувашей (вторая половина XIX — начало XX века) 218
Касимов Р.Н. Проявления элементов диалога культур на татарском мусульманском кладбище 230
Головизнин М.В. «Сын чувашского священника»: гипотеза тюркской этимологии фамилии предков писателя Варлама Шаламова 235
Махмуд А.В. Лингвокультурологический анализ фразеологизмов с числовым компонентом в русском и тюркских языках 240
Салкынбай А.Б., Асенова А.Х. Семантизация одноосновных тюркских корней (на основе казахского и ногайского языков) 244
Латипов О.Ж. Лингвокультурологическая интерпретация словзоонимов «слон/фил» в русском и узбекском языках 252
Туймебаев Ж.К. Тюркско-монгольские лексические соответствия в зеркале трансъевразийского нарратива и ближайшие перспективы изучения актуальных проблем алтаистики 256

Шешкина Т.Ф. Славяно-тюркско-германские лексические параллели *осина — ăвăс — die espe* в сравнительно-историческом освещении . . . 266
Денисенко Т.С. Отонимные прагматонимы с национально-культурным компонентом (на материале белорусских хлебобулочных и кондитерских изделий) . . . 270
Кураш И.Я. Особенности фамильного антропонимикона старообрядческого населения северо-запада Беларуси . . . 274
Коршунова К.Н. История формирования сербского языка и важность влияния на него русского языка . . . 279
Майзина А.Н. Орфография современного алтайского языка: проблемы и пути решения . . . 283
Дубровина М.Э. Общее и различное в языковых стратегиях славянских и тюркских языков (на примере русского и турецкого языков) . . 288
Чертыкова М.Д. Русские заимствования в тексте хакасского героического сказания «Ай Мічікнең Кӱн Мічік» . . . 293
Аминев З.Г. Место Урала в картине мира башкир . . . 297
Тирон Е.Л. Песенный фольклор тувинцев Овюрского района: исследование и публикация . . . 303
Надыршина Л.Р. Национальная картина мира в дилогии «Идел кызы» Гарифа Ахунова . . . 307
Образцов А.В., Сулейманова А.С. Советская «деревенская проза» и турецкий «деревенский роман»: опыт сравнения . . . 312
Миннуллина Ф.Х. Идейно-художественные искания в татарской драматургии 1945—1950-х годов . . . 318
Галиева Л.Ш. История татарской советской литературы в трудах Нура Гиззатуллина . . . 322
Ганиева А.Ф., Ганиев И.Ш. Нравственно-философские проблемы в творчестве А. Еники . . . 326
Ханинова Р.М. Проблема нравственного выбора в рассказе о сибирской ссылке Николая Бурулова «Волчий капкан» . . . 330
Нехвядович Л.И. Этнокультурные параллели в художественных традициях славяно-тюркского мира . . . 336
Булгаева Г.Д. Оптико-физические методы исследования как инструмент изучения технологических особенностей живописи по славяно-тюркским мотивам . . . 341
Мартыненко А.В. Татарское село Белозерье в Республике Мордовия как феномен современного российского ислама . . . 346
Долгова А.П. Чувашско-русские языковые контакты: к вопросу о грамматических заимствованиях в чувашском языке . . . 349
Беляков Р.Ю. Эволюция языковой политики в многонациональном регионе (на материалах Республики Татарстан) . . . 358

Секционные заседания. Доклады и сообщения

Секция 3

Многонациональная Чувашия: опыт этнокультурного и межконфессионального сотрудничества

Семёнова И.П. Топонимия Чувашского Поволжья: тюркский и славянский пласты . . . 366

Ефремова-Ильина Н.Г. О некоторых славянских сюжетах в чувашских народных сказках 374
Михайлова О.Н. О русских и чувашских символах здоровья и долголетия (на материале свадебного фольклора) 380
Ендеров В.А. Духи болезней в чувашской и русской мифологии: общее и особенное 387
Сергеева Е.В. Русский след в культуре питания чувашей 396
Афанасьева Л.А. Атрибуты свадебной обрядности чувашей (по материалам музеев Республики Башкортостан и других регионов России) . . 405
Студенцов О.Р. О переводах православной литературы яковлевского периода с русского на чувашский язык: источники, принципы, правила 412
Кириллова И.Ю. Традиции русской литературы в чувашской драматургии начала XX века 419
Софронова И.В. Поэзия П. Хузангая в творческом диалоге с русской литературой 426
Малинина А.А. Портреты чувашской актрисы О. Ырзем и традиции русской академической школы 434
Бушуева Л.И. Музыковеды Болгарии в Чувашии: к истории этнокультурных контактов 442
Никифорова В.В. Чувашское «этнофэнтези» и «славянское фэнтези» в русской прозе: поиск и репрезентация национальной идентичности . . 448
Лебедев Э.Е. Об особенностях временных форм глагола в чувашском и русском языках: сопоставительный аспект. 455
Семенова Г.Н., Якимова Н.И., Скворцова Н.Р. Категория таксиса и ее репрезентация в чувашском языке 461
Халилова Л.Р. Национально-культурная жизнь татар в Чувашской Республике: история и современность 467
Бойко И.И., Харитонова В.Г. Этнические группы в Чувашии: основы взаимопонимания и взаимодействия 472
Гайнуллина М.Р. Этнокультурное и межконфессиональное сотрудничество на примере Батыревского муниципального округа 482
Смирнова Н.Б. Деятельность славянских и тюркских национально-культурных объединений в Чувашии в первой четверти XXI века 487
Гаврилов А.Д. Репрезентация русской и чувашской этнических культур в социальных медиа 493
Ягафова Е.А., Роговой А.С. Этничность чувашей в виртуальных сельских сообществах (по материалам социальных сетей «ВКонтакте» и «Одноклассники») 501
Резолюция Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Славяно-тюркский мир: история и современность» (Чебоксары, 24—26 июня 2024 г.) 505
Сведения об авторах 507
Список сокращений 514

Министерство образования Чувашской Республики
Чувашский государственный институт гуманитарных наук
Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова
Чувашский государственный педагогический университет им. И.Я. Яковлева
Российское общество «Знание»

Научное издание

СЛАВЯНО-ТЮРКСКИЙ МИР: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (г. Чебоксары, 24—26 июня 2024 г.)

Составители: *Д.В. Егоров, Э.Е. Лебедев, И.И. Бойко*

Редактор *Е.П. Семенова*
Корректор *Н.Г. Герасимова*
Верстка *Э.В. Кирилловой*

Подписано к печати 29.10.2024. Формат 70×100 1/16.
Печать оперативная. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 42,25. Уч.-изд. л. 34,84.
Заказ № К-230. Тираж 200 экз.

Отпечатано в ООО «Типография “Новое Время”»
428034, г. Чебоксары, ул. М. Павлова, д. 50/1;
тел.: (8352)323-353; факс: (8352)41-27-98; e-mail: newtime1@mail.ru