

**КОМИССИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ПО ДЕЛАМ ЮНЕСКО
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. М. АКМУЛЛЫ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ УФИЦ РАН
МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН**

**БАШКИРСКИЙ НАРОДНЫЙ ЭПОС «УРАЛ БАТЫР»
И ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ МИРА**

Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной
80-летию со дня рождения выдающегося ученого-фольклориста, доктора
филологических наук, профессора Сулейманова Ахмета Мухаметвалеевича

Часть 1

24 мая 2019 г.

Уфа 2019

УДК 82 (=512.141)
ББК 83.3 (2 Рос=Баш)
Г 94

Печатается по решению функционально-научного совета Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы

Башкирский народный эпос «Урал батыр» и духовное наследие народов мира: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения выдающегося ученого-фольклориста, доктора филологических наук, профессора А.М. Сулейманова (24 мая 2019 года). Ч.1. – Уфа: Издательство БГПУ, 2019. – 249 с.

Редакционная коллегия:

Л.Х. Самситова, д. филол. н., проф., ответственный редактор

Г.Г. Галина, к. филол. н., доц.

С.А. Тагирова, к.п.н, доц.

Г.Х. Бухарова, д. филол. н., проф.

З.А. Хабибуллина, к. филол. н., доц.

Г.М. Набиуллина, к. филол. н., доц.

Р.Т. Акбулатова, ст. преп.

А.Ю. Куланчин, преп., отв. секретарь

ISBN 978-5-907176-07-2

© Коллектив авторов, 2019
© Издательство БГПУ, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Сагитов С.Т.</i> ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО	8
<i>Рахматуллина З.Я.</i> ЭПОС «УРАЛ-БАТЫР» И СОВРЕМЕННЫЙ МИР: ПРАВСТВЕННЫЕ УРОКИ	9
<i>Бухарова Г.Х.</i> МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА В ЭПИЧЕСКОМ КУБАИРЕ «УРАЛ-БАТЫР»	14
<i>Орус-оол С.М.</i> ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ТУВИНЦЕВ–ТОДЖИНЦЕВ.....	29
<i>Ажгалиев М.К.</i> АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ОРАТОРСКИХ НАВЫКОВ БУДУЩИХ ПЕДАГОГОВ ЧЕРЕЗ ИГРОВОЙ МЕТОД НА КУРСАХ «ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ РИТОРИКИ»	35
<i>Акмурзина А.Р.</i> КОНЦЕПТ «ЖУҢЕЛ» («ДУША») В ПОВЕСТИ З. БИИШЕВОЙ «БУДЕМ ДРУЗЬЯМИ»	40
<i>Амантаева А.Р., Султакаева Р.А.</i> ПОЭТИКА СВАДЕБНОГО ФОЛЬКЛора	43
<i>Аскарова А.В.</i> “УРАЛ БАТЫР” ЭПОСЫНДА ХАЛЫК ПЕДАГОГИЯҢЫ	45
<i>Асылбаков А.С.</i> БИНАРНАЯ ОППОЗИЦИЯ «ЖИЗНЬ – СМЕРТЬ» В БАШКИРСКОМ НАРОДНОМ ЭПОСЕ «УРАЛ БАТЫР».....	48
<i>Ауесбаева П.Т.</i> ЭПИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА СКАЗОК.....	51
<i>Ахматова М.А., Хуболов С.М.</i> ОРОНИМЫ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ ...	57
<i>Баймырзина Р.Р.</i> «УРАЛ БАТЫР» ЭПОСЫНДА «АКБУЗАТ» КОНЦЕПТЫ.....	64
<i>Бахадырова С.</i> СКАЗИТЕЛЬ-ИСПОЛНИТЕЛЬ КАРАКАЛПАКСКОГО ГЕРОИЧЕСКИХ ДАСТАНОВ	68

<i>Баязитова Р.Р., Баязитова А.И.</i>	
ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ТРАДИЦИОННОЙ БАШКИРСКОЙ СЕМЬЕ	72
<i>Бекбергенова З.У.</i>	
САРЫГУЛЬ БАХАДЫРОВА О КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЫРАУ И КОБЫЗЕ	75
<i>Бекджаев Т.Б.</i>	
МИФЫ, СВЯЗАННЫЕ С ПОНЯТИЕМ “КЕҮІК” («ДЖЕЙРАН») В ЖИЗНИ ТУРКМЕНСКОГО НАРОДА MYTHS CONNECTED WITH THE NOTION “КЕҮІК (GAZELLE)” (“DJEYRAN”) IN THE LIFE OF THE TURKMEN PEOPLE.....	80
<i>Бекмашева А.Н.</i>	
ЯВЛЕНИЯ ПАРОНИМИИ И ПАРОНОМАЗИИ В КАЗАХСКОМ ЯЗЫКЕ	84
<i>Борлыкова Б.Х., Меньев Б.В.</i>	
ОБРАЗЦЫ ПОЭТИЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА ХОШУТОВ КАЛМЫКИИ ¹	88
<i>Бухарова Г.Х.</i>	
О ПРОИСХОЖДЕНИИ ТЕРМИНА КУБАИР	94
<i>Галина Г.Г., Баймурзин И.Р.</i>	
ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ СТИХОТВОРЕНИЙ А.С. ПУШКИНА НА БАШКИРСКИЙ ЯЗЫК	110
<i>Ганиева А.Ф.</i>	
РАБИТ БАТУЛЛАНЫҢ МИФИК КУЗАЛЛАУЛЫ ӘДӘБИ ИЖАТ ДӨНЬЯСЫ	114
<i>Гарипова Л.Ш., Миннуллина Ф.Х.</i>	
КӨНДӘЛЕКЛӘРДӘ – ХАЛЫК ТАРИХЫ (Г.ИСХАКЫЙ АРХИВЫ НИГЕЗЕНДӘ) ИСТОРИЯ НАРОДА В ДНЕВНИКАХ (НА ОСНОВЕ АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ Г. ИСХАКИ).....	119
<i>Гейт М.В., Ижбаева Г.Р.</i>	
НЕВЕРБАЛЬНОЕ ОБЩЕНИЕ В ЭПОСЕ «УРАЛ-БАТЫР».....	124
<i>Гәрәева М.Б.</i>	
УКЫУСЫЛАРЗЫҢ МЕТАКОМПЕТЕНЦИЯЛАРЫН ФОРМАЛАШТЫРЫУЗА “УРАЛ БАТЫР” ЭПОСЫ.....	129
<i>Ғабдуллин А.А.</i>	
РӘМИ ҒАРИПОВ ШИҒЫРЗАРЫНДА ҺҮРӘТЛӘҮ САРАЛАРЫ	133

<i>Давудова М.О., Абдуллина Г.Р.</i>	
«РАССКАЗ О БАМСИ–БЕЙРЕКЕ, СЫНЕ КАМ–БУРИ» И «АЛПАМЫША И БАРСЫНХЫЛУ»: МОТИВЫ, ХАРАКТЕРИЗУЮЩИЕ НАЦИОНАЛЬНЫЕ ВЕРСИИ ПРОИЗВЕДЕНИЙ.....	136
<i>Динисламова М.Р.</i>	
ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ СРЕДСТВА ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ НА УРОКАХ РУССКОГО ЯЗЫКА В ШКОЛАХ С РОДНЫМ ЯЗЫКОМ ОБУЧЕНИЯ.....	140
<i>Дәүләтбирзина Ф.Ф., Ғәлина Ғ.Ғ.</i>	
ЗӘЙНӘБ БИИШЕВАНЫҢ “СӘЙЕР КЕШЕ” ПОВЕСЫН ӨЙРӘНЕҮ АША УНИВЕРСАЛЬ УКЫҮ ЭШМӘКӘРЛЕГЕН ФОРМАЛАШТЫРЫҮ	144
<i>Закирзянов А.М.</i>	
МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ ОСНОВА ДРАМЫ Т. МИННУЛЛИНА “МУЛЛА”	148
<i>Жамалиева Л.Ф.</i>	
ХАЛЫК ЖЫРЛАРЫНДА УРАЛ АТАМАСЫ	153
<i>Зиннәтуллин З.Ш.</i>	
КОМАРТКЫЛАРЫБЫЗ ТАРАУЫЛЫ	156
<i>Ижбаева Г.Р., Хажина Р.В.</i>	
СПОСОБЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ У ОБУЧАЮЩИХСЯ (НА МАТЕРИАЛЕ АНАЛИЗА КОНЦЕПТА «РЯБИНА»).....	161
<i>Изелбаев М. Х.</i>	
ДОНЪЯ МИФИК КОМАРТКЫЛАРЫ РӘТЕНДӘ “УРАЛ БАТЫР” ЭПОСЫ.....	165
<i>Илларионов В.В.</i>	
ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ ЭПИЧЕСКОГО ПЕВЦА: СРАВНИТЕЛЬНО– ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	170
<i>Ильясова А.И.</i>	
БАШКОРТ МИФОЛОГИК ЭПОСТАРЫНДА ТОПОНИМДАРЗЫҢ САҒЫЛЫШЫ	177
<i>Исхакова Р.Х.</i>	
Н. МУСИНДЫҢ “ЙЫРТКЫС ТИРЕҢЕ”, “ТӨПКӨЛДӘН ТӨШКӘН КИЛЕН” ПОВЕСТАРЫНДА МИЛЛИ ҮЗЕНСӘЛЕК	180

<i>Йомаголова Г.Р.</i>	
РИНАТ КАМАЛДЫҢ «ТАНЯ–ТАҢҒЫЛЫУ» РОМАНЫНДА «АШ– ҒЫУ» КОНЦЕПТЫ	183
<i>Йосопова И.Ә.</i>	
“УРАЛ БАТЫР” ЭПОСЫНДА САҒЫШТЫРЫУЗАР	186
<i>Какимова Д.М., Саматова Ж.М.</i>	
СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЖЕНСКИХ ИМЕН В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КАЗАХСКОЙ УСТНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	189
<i>Календерова А.М.</i>	
КАРАКАЛПАКСКИЙ ДЕТСКИЙ ИГРОВОЙ ФОЛЬКЛОР	194
<i>Картанова А.А., Алиева Г.А.</i>	
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ НАЧАЛА СВЯЗИ ФОЛЬКЛОРА И ЛИТЕРАТУРЫ.....	198
<i>Килмәкова Г.Н.</i>	
ИЛ АҒАҒЫ ӘХМӘТ СӨЛӘЙМӘНОВТЫҢ ТЫҒУЫҒЫНА 80 ЙЫЛ..	200
<i>Кинйәголова Ф.Х.</i>	
“УРАЛ БАТЫР” ЭПОСЫНДА БЕР СОСТАВЛЫ ҺӨЙЛӘМДӘР	203
<i>Кинйәголова Г.У.</i>	
ҒӘРӘП ҺҮЗЗӘРЕНӘ ӨЙРӘТЕҮЗЕҢ ҮЗЕНСӘЛЕКТӘРЕ	207
<i>Кириллова З.Н.</i>	
ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КРЕЩЕННЫХ ТАТАР БАШКОРТОСТАНА	210
<i>Кирәева Л.Р.</i>	
ТАҢҒЫЛЫУ КАРАМЫШЕВАНЫҢ «АСЫЛҒАН СЕРЗӘР» ДАСТАНЫНДА «УРАЛ БАТЫР» ЭПОСЫ МОТИВТАРЫ	215
<i>Куланчин А.Й., Хәбибуллина Н.И.</i>	
“ШУРА” ЖУРНАЛЫНДА РЕКЛАМА ҺӘМ ИҒЛАНДАРЗЫҢ САҒЫЛЫШЫ	219
<i>Кульсарина Г.Г.</i>	
ЭТНОЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА И ФОЛЬКЛОРНЫЙ КОНЦЕПТ	221
<i>Кульсарина И.Г.</i>	
ОБРАЗ БАШКИРСКОГО СЭСЭНА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ	230
<i>Кунафин Г.С.</i>	
ЯВЛЕНИЯ СИНТЕЗА В БАШКИРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА ПОЭТА– СЭСЭНА М. ДАУТОВА)	235

Көсәпколова А.С.

**«УРАЛ БАТЫР» ҺӘМ «МАНАС» ЭПОСТАРЫНДА ӘХЛАКИ
ИДЕЯЛАР 238**

Мансурова А.Б.

**ИДЕИ ПРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ В БАШКИРСКОМ
НАРОДНОМ ЭПОСЕ (НА ПРИМЕРЕ ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР»)..... 242**

Мингалеева М.Т.

**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО
ОБРАЗОВАНИЯ..... 245**

Дорогие друзья!

От имени организаторов Международной научно-практической конференции «Башкирский народный эпос «Урал батыр» и духовное наследие народов мира» искренне рад приветствовать участников и гостей форума!

Башкирский народный эпос «Урал батыр», вобравший в себя древнейшую мифологию о зарождении мира, является самым крупным эпическим произведением башкирского фольклора, дошедшего до нас из глубины веков. «Урал батыр» занимает достойное место среди великих памятников литературного наследия народов мира и стоит в одном ряду с такими великими творениями, как «Деде Коркуд», «Алпамыш», «Манас», «Олонхо», «Калевала», «Джангар» и др.

В образе главного героя, Урала, мы видим воплощение высоких нравственных качеств – честность и бескорыстность, справедливость и гуманизм, целеустремленность и добродетель, физическую мощь и мудрость. Эпос «Урал батыр» является одним из «Семи чудес Башкортостана» и является кандидатом на включение в Список ЮНЕСКО «Шедевры устного и нематериального наследия человечества». Но главное видится в том, что в эпическом сказании башкир заложен уникальный код – код бессмертия народа и победы добра над злом. Его надо сохранять, изучать и открывать новые грани.

Надеюсь, данное авторитетное научное мероприятие, собравшее видных ученых, деятелей культуры, истинных ценителей народного творчества, станет важным событием в духовной жизни не только Башкортостана, но и многих регионов. Без сомнения, всех участников конференции объединяет любовь к своему родному народу, стремление сохранить, преумножить и обогатить его культурное, историческое и духовное наследие. Уверен, нас ждут содержательные доклады и острые дискуссии, компетентный анализ актуальных проблем, связанных с тематикой конференции, которые вызовут большой интерес и широкий общественный резонанс, завяжутся новые научные контакты.

Многие века эпос «Урал батыр» передавался из поколения в поколение поэтами-сказителями – сэсэнами. Только в конце 60-х – начале 70-х годов XX века эпос, записанный Мухаметшой Бурангуловым, был издан на башкирском и русском языках. В 1977 году был опубликован полный академический текст эпоса на русском и башкирском языках. Сегодня древнейшее эпическое сказание башкирского народа переведено на многие языки народов, населяющих Евразийский континент. Мы благодарны коллегам из братской Республики Саха, а также Кыргызстана, которые перевели и издали

башкирский эпос на якутский и киргизский языки. Уверен, такая деятельность позволяет еще больше понять корни друг друга и сплотиться для дальнейшего развития нашего Отечества.

Данная конференция также является данью памяти выдающемуся учёному, фольклористу Ахмету Мухаметвалеевичу Сулейманову – человеку, внесшему неоценимый вклад в сохранение бесценного наследия башкирского устного народного творчества. Сегодняшняя конференция является еще и существенным шагом в реализации тех замыслов, которые волновали великого ученого.

Желаю всем участникам и организаторам конференции успешной и плодотворной работы, хочу напомнить слова Урал батыра – пусть добро будет вашей опорой, вашим спутником в пути!

Врио ректора ФГБОУ ВО
«БГПУ им. М. Акмуллы» С.Т. Сагитов

УДК 1.316

Рахматуллина З.Я.,

*ГД ФС РФ, депутат,
д. филос. н., проф.,
г. Москва*

ЭПОС «УРАЛ-БАТЫР» И СОВРЕМЕННЫЙ МИР: НРАВСТВЕННЫЕ УРОКИ

Аннотация. Работа посвящена актуальной проблеме современного мира – нравственному воспитанию человека. Как отмечает автор, растущий разрыв между идеалом и действительностью, порождает экзистенциальный страх, который становится привычным «психологическим фоном» существования страдающего человека в современном мире, который ищет ценностные опоры, чтобы выжить и жить, обращается к первоисточкам и духовным памятникам прошлого, пытается познать самого себя и ответить на моральные вопросы своего бытия: проблемы жизни и смерти, добра, зла и справедливости, человеческого счастья, бессмертия, смысла человеческого существования и др. В опыте предыдущих поколений, в обращениях к потомкам, послушавшихся их призывов из глубины веков, действительно, есть некое рациональное зерно, позволяющее осознать заблуждения в этом иррациональном настоящем и наметить конкретные пути преодоления

опасений и проблем современного мира и человека. В эпическом сказании башир об Урал-батыре прослеживаются судьбоносные для гармоничного существования человека в мире идеи о диалектике добра и зла, о вечности и всеильности добра, о необходимости борьбы со злом – и социальным, и моральным, человеческим. Формирующееся нравственное сознание определяет ключевые базисные понятия «добро» и «благодетель» (якшылык, изгелек) как абсолютную цель мира, долг каждого и будущих поколений, утверждает «категорический императив» должного мироотношения для всех времен и народов, живущих на этой земле.

Ключевые слова: эпос, Урал-батыр, воспитание, нравственное воспитание, мораль, ценность.

Abstract. *The work is devoted to the actual problem of the modern world – the moral education of man. As the author notes, the growing gap between the ideal and reality creates an existential fear, which becomes a habitual “psychological background” of the suffering person in the modern world, who seeks axiological support in order to survive and live, turns to the original sources and spiritual monuments of the past, trying to know yourself and answer the moral questions of your being: the problems of life and death, good, evil and justice, human happiness, immortality, the meaning of human existence, etc. In the experience uschih generations, in an address to the descendants by disobeying their calls from time immemorial, indeed, there is some grain of truth that allows to realize error in this irrational present and to identify concrete ways to overcome the fears and problems of the modern world and of man. In the epic legend of the Bashkirs about Ural–Batyр, the fateful ideas for the harmonious existence of man in the world about the dialectic of good and evil, about eternity and the all–powerfulness of good, about the need to fight evil — social, moral, human — are traced. The emerging moral consciousness defines the key basic concepts of “good” and “good deed” (yakshylyk, izhelek) as the absolute goal of peace, the duty of each and future generations, asserts the “categorical imperative” of proper world relations for all times and peoples living on this earth.*

Key words: *epic, Ural–batyr, education, moral education, morality, value.*

Прислушиваясь к многочисленным эсхатологическим пророчествам и с надеждой вглядываясь в будущее, мир живет в 21 веке, который перевернул многие базовые ценности традиционного человеческого бытия. Наступление антикультуры, зла, бездуховности и аморализма в глобальном масштабе, выливающееся в экологические бедствия, бесконечные военные конфликты и информационные войны, террористические акты, вандализм и варварство по отношению к человеческой жизни, в потоки беженцев и мигрантов, заполнившие пространство западной социокультуры с его идеями искусственного мультикультурализма, гендерного либерализма и культивирования нетрадиционных сексуальных отношений, становятся опасной нормой. Антиэстетизм, антиэтизм, антиинтеллектуализм, дегуманизация человеческих отношений, гей–парады, «бородатые женщины»,

родители N1 и N2, однополые браки, попирающие святая святых христианской веры – сакральность института семьи и брака, и многие другие новации стали «визитной карточкой» современной жизни эпохи постмодерна 21 века с ее культом гиперлиберализма, «методологического анархизма» (П. Фейерабенд), мозаичности мысли, чувств, поведения и др. Два противоположных потока: оптимизм как ощущение интеллектуального и технического величия современной эпохи и горький пессимизм как осознание надвигающегося антропологического «Апокалипсиса», кризиса духа и плоти человека, – сливаясь воедино, образуют сегодня тот психологический «вектор», который и определяет настроение и мироощущение современных поколений. Мир ненадежного и опасного настоящего скорбит и торжествует, раскаивается и надеется одновременно.

21 век «пошатнул» все «базовые опоры» существования мира и человека. Один из представителей западного традиционализма Р. Генон писал: «Никто и ничто сегодня не находится на своем надлежащем месте. Люди не признают более никакого подлинно духовного авторитета на собственно духовном уровне и никакой законной власти на уровне временном и «светском». Профаническое считает себя вправе оценивать Сакральное, вплоть до того, что позволяет оспаривать его качество или даже отрицать его вовсе. Низшее судит о высшем, невежество оценивает мудрость, заблуждение господствует над истиной, человеческое вытесняет божественное, земля ставит себя выше неба, индивидуальное устанавливает меру вещей и претендует на диктовку Вселенной её законов... «Горе вам, слепые поводыри!» – гласит Евангелие. И в самом деле сегодня повсюду мы видим лишь слепых поводырей, ведущих за собой слепое стадо. И совершенно очевидно, что, если эта процессия не будет вовремя остановлена, и те и другие с неизбежностью свалятся в пропасть, где они все вместе безвозвратно погибнут» [Генон, 1991: 69].

Современный человек постепенно утрачивает веру в самого себя – в свою разумную и моральную природу. Он предстаёт сейчас «иррациональным существом» со странными, непредсказуемыми наклонностями и агрессивной натурой. «Венец творения», подобно Богу, приобрел «непостижимую сущность». «Ужасом истории», «временной тревожностью», всевозможными формами отчуждения расплачивается сегодня человек за угнетение прекрасного безобразным, добра – злом, за торжество над истиной лишенного как «горнего», небесного озарения, так и света элементарной человеческой разумности интеллектуального разброда. На сферу культуры, духа и морали идет тотальное наступление технического эволюционизма, самых немислимых видов неоспиритуализма и лишенного человеческих смыслов и символического предназначения неоязычества. Человек ощутил неукорененность ни в чем [Рахматуллина, 2000: 3, 4]. Растущий разрыв между идеалом и действительностью, сущим и должным, сущностью и существованием в неустойчивом, негарантированном бытии порождает экзистенциальный страх, который становится привычным «психологическим фоном» существования страдающего человека в современном мире, который ищет ценностные опоры,

чтобы выжить и жить, обращается к первоисточкам и духовным памятникам прошлого, пытаясь познать самого себя в настоящем и ответить на кардинальные моральные вопросы своего бытия: проблемы жизни и смерти, добра, зла и справедливости, человеческого счастья, бессмертия, смысла человеческого существования и др. Самое главное, что в опыте предыдущих поколений, в обращениях к потомкам, послушавшихся их призывов из глубины веков, действительно, есть некое рациональное зерно, позволяющее осознать заблуждения в этом иррациональном настоящем и наметить конкретные пути преодоления опасений и проблем современного мира и человека.

Уже в древнейшем мифологическом сказании башкир об Урал-батыре прослеживаются судьбоносные для гармоничного существования человека в мире идеи о диалектике добра и зла, о вечности и всесильности добра, о необходимости борьбы со злом – и социальным, и моральным, человеческим. Формирующееся нравственное сознание определяет ключевые базисные понятия «добро» и «благодеение» (якшылык, изгелек) как абсолютную цель мира, долг каждого и будущих поколений, утверждает «категорический императив» должного мироотношения для всех времен и народов, живущих на этой земле:

«То, что на земле остается,
Чем все лучшее создается,
Сада краса и благоухание –
Это добро и благодеение» [Башкирское народное творчество, 1987: 124, 125].

Красной нитью проходит через сказание смысложизненная аксиома: жизнь любого живого существа конечна; старое, отжив отмеренный ему природой срок, уходит, уступая место новому. Смертен человек, но он не уходит безвозвратно: остаются его добрые дела, остается память о нем, будет вечно жить в памяти потомков его доброе имя. Все материальное тленно, вечны лишь высокодуховные деяния человека и творчество добра, и эта мудрая жизненная философия эпоса, забытая современным человеком, звучит сегодня как напоминание:

«В огне не сгорит – благодеение,
До неба возвысится – благодеение,
Останется в памяти – благодеение,
Оно – голова всех дел.
Для всех живущих на свете людей
Пребудет как мира высший удел» [Урал-батыр, 2003: 324].

Предсмертная заповедь культурного героя эпоса Урал-батыра, обращенная к людям и своим детям, содержит нравственные идеи башкирского народа, являющиеся для всех последующих поколений смысложизненными ориентирами:

«На земле, очищенной мною,
Людям добудьте счастье земное;
... Сами стремитесь батырами стать;

Старших умеете почитать,
Их советом не пренебрегайте.
Но и тех, кто младше, не забывайте,—
Вам растить их и поднимать» [Урал-батыр, 2003: 329].

В мифе об Урал-батыре заложена еще одна глубоко нравственная идея, имеющая глобальное этическое измерение: идея нерасторжимого единства мира природы и мира человека, ответственного за свое окружение. Урал-батыр окропляет живой водой из Родника Бессмертия окружающую природу:

«Пусть зеленеют голые чащи,
Пусть цвет бессмертия обретут,
Пусть птицы щебечут звонче и слаще,
Пусть люди веселые песни поют!
Пусть эту землю любит народ,

Пусть садом прекрасным она расцветет...» [Башкирское народное творчество, 1987: 125].

Земную красоту, природу, родную землю нужно беречь, любить и охранять. Природа — источник жизни, основа вечности добра, истины и красоты, залог бессмертия рода человеческого, духовный исток глубоко нравственного начала — патриотизма. Эти моральные смыслы, актуальные для современного мира, в котором в разных его уголках бесконечно «восстают языческие боги» и мстят за варварское отношение к природе многочисленными экологическими бедами, башкирский народ усвоил еще на заре своей истории.

После долгих поисков «живой воды» Урал-батыр озвучивает для потомков главную смысложизненную истину. Действительно, в мире есть «живой родник», родник бессмертия, но он не в стране дивов, а здесь, рядом, в повседневной жизни человека. Это родник добра, добрых дел, добрых помыслов, и тот, кто напьется одухотворяющей влаги из родника добра, обессмертит свое «я» в памяти потомков, и смерть расступится перед ним, бессильная затмить пеленой забвения доброе имя, добрые дела, добрую память о нем.

Эпос предупреждает будущих потомков: разрушение и отчуждение от моральных ценностей, умножение зла и обращение к добру лишь в выгодных для себя ситуациях есть неистребимый корень зла, способного уничтожить человека и его мир. Соблюдение обычаев и традиций, гуманных законов, помощь нуждающимся, защита слабых и больных, жизнь по принципам чести и совести ограничивают возможности зла, затаившегося среди людей, народов и государств. Напутственные слова Урал-батыра, призывающего к творчеству добра во имя сохранения человека и человеческого рода, звучат сегодня через века как призыв и предостережение:

«Пусть имя ваше будет Добро,
Предназначение — Человек,
Злу не давайте дорогу вовек,
Пусть мир и добро пребудут вовек!» [Урал-батыр, 2003: 330].

Эпос об Урал-батыре прежде всего отразил устремленность человеческого духа к добру: нравственный облик, героические деяния, мысли, жизнь и даже смерть Урал-батыра заключают в себе огромный духовный потенциал и нравственные уроки, не потерявшие своей актуальности для современности. Как никогда актуально звучат сегодня слова основоположника этической школы Башкортостана Д.Ж. Валеева, созвучные ключевым смыслам эпоса «Урал-батыр», что современный мир, современное «человечество может погибнуть не только от термоядерной войны или экологической катастрофы, но и от морального кризиса (в результате эскалации недоверия между странами и народами, между людьми, ... между представителями разных культур, иссякания запаса доброты и возрастания жестокости) [Мораль, традиции, воспитание, 1987: 24]. Спасительная идея для современного человека, народов и мира, оказавшихся на грани антропологической катастрофы, – это творчество добра, противостояние злу во всех его формах, видах и модификациях, культивирование морали в отношениях между людьми и государствами.

Список литературы

1. Генон, Р. Кризис современного мира [Текст] / Р. Генон. – М., 1991. – С. 69.
2. Рахматуллина, З.Я. Башкирская традиция (социально–философский анализ) [Текст] / З.Я. Рахматуллина. – Уфа, 2000. – С. 3, 4.
3. Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос [Текст]. – Уфа, 1987.
4. Урал-батыр. Башкорт халык кобайыры=Урал-батыр. Башкирский народный эпос. Ural batur. Bashkort Folk Epic [Текст]. – Уфа, 2003.
5. Мораль, традиции, воспитание: Тезисы докладов региональной конференции, посвященной 70–летию Великого Октября. – Уфа, 1987. – С.24.

УДК 81.2

Бухарова Г.Х.,

*д. филол. н., проф. кафедры
башкирского и сравнительно-
сопоставительного языкознания
БГПУ им.М.Акмуллы,
г.Уфа, Россия*

МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА В ЭПИЧЕСКОМ КУБАИРЕ «УРАЛ-БАТЫР»

Аннотация. В данной статье описывается мифопоэтическая картина мира, отраженная в эпосе “Урал-батыр”. Моделирование фрагментов концептуальной системы, связанных с мифологическими представлениями и особенностями народной культуры, является шагом к реконструкции народного сознания.

Abstract: This article describes the mythopoetic view of the world, reflected in the epic “Ural-Batyr”. The modeling of fragments of the conceptual system related to the mythological ideas and features of folk culture is a step towards the reconstruction of people's consciousness.

Ключевые слова: башкирский язык, башкирский народный эпос, мифопоэтическая картина мира/

Key words: *Bashkir language, Bashkir folk epic, mythopoetic view of the world.*

В мифологическом эпическом кубаире «Урал-батыр» закреплён национальный общественно-исторический опыт: совокупность религиозно-мифологических представлений, знаний, эстетических, художественных и морально-нравственных ценностей. Текст эпоса можно рассматривать как художественную переработку национального опыта в деле освоения окружающего бытия, как продолжение языческой мифологии, основанной на синкретизме материи и духа, времени и пространства, человека и природы. По его тексту можно восстановить и описать мифопоэтическую модель мира, которая «... определяется как сокращённое и упрощённое отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах» [Топоров, 1992: 161]. Модель мира рассматривается как результат переработки информации о среде и человеке, как сокращённое и упрощённое отображение указанной суммы представлений. Модель мира представляет собой определённым образом организованные знания о мире, обобщающие опыт индивида и социума. Модель (картина) мира предстаёт как идеальное концептуальное образование, имеющее двойственную природу: необъективированное – как элемент сознания, воли или жизнедеятельности, и объективированное – в виде различных следов сознания, воли или жизнедеятельности в частности в виде знаковых образований, текстов (в том числе – как искусство, архитектура, социальные структуры, язык) [Постовалова, 1987: 66].

В модель мира входят как общие знания о мире, которые можно считать «объективными», так и знания другого типа, которые условно можно назвать «субъективными». В мифопоэтической модели мира эпоса тот или иной объект реальной действительности не всегда обозначается по его собственному признаку, а в нём отражаются восприятие и видение мира, сложившиеся в языковом сознании народа. Эти знания обуславливаются особенностями мифопоэтического мышления.

Модель мира, представленную данным текстом, можно назвать «мифопоэтической», потому что она связана, во-первых, с системой мифов, фантастическим миром мифических образов; во-вторых, она является продуктом или результатом особого типа мышления – мифологического. Мифологическое мышление – самая древняя форма общественного сознания, «особый вид мироощущения, специфическое, образное, чувственное, синкретичное представление о явлениях природы и общественной жизни» [Кессиди, 1972: 41].

В основе мифопоэтической модели мира лежит миф или мифология, которая понимается нами, вслед за В.Н. Топоровым, не только как система мифов, а как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественнонаучному типам мышления.

Мифотворчество есть одна из форм мыслительной деятельности по созданию образа мира. Важнейшей функцией этой деятельности является объяснительная функция. Как пишет Э. Кассирер, миф пользуется понятием причинности, прибегая к нему в теогониях и космогониях, а также для толкования всего многообразия единичных явлений, чтобы с его помощью «объяснить» их. Однако последний мотив такого «объяснения» совсем не тот, которым руководствуется каузальное познание, основанное на научно–теоретических понятиях. Проблема генезиса – общее достояние науки и мифа, однако способ и характер, модальность рассмотрения этой проблемы меняются при переходе из одной сферы в другую: вместо того чтобы подразумевать под «происхождением» мифологическую потенцию, мы начинаем видеть в нем научный принцип и именно как таковой учимся его понимать [Кассирер, 2002: 31–32].

С.А.Токарев и Е.М.Мелетинский подчеркивают: «Для мифа весьма характерна замена причинно-следственных связей прецедентом – происхождение предмета выдается за его сущность... Объяснить устройство вещи – это значит рассказать, как она делалась, описать окружающий мир – значит рассказать о его происхождении. Нынешнее состояние мира – рельеф, небесные светила, породы животных и виды растений, образ жизни, социальные группировки и религиозные установления и т.д. – все это оказывается следствием событий давно прошедшего времени и действий мифических героев, предков или богов» [Токарев, Мелетинский, 1991: 13].

О том, что этиологизм был существенной чертой мифологического мышления башкир, свидетельствует и эпос «Урал-батыр», в основе которого лежит этиологическое объяснение окружающего мира. В эпосе «Урал-батыр» актуальная картина мира неминуемо связывается с эпохой давно минувших дней – с эпохой первотворения, для объяснения «настоящего» используются рассказы о «прошлом». Эта связь диахронии и синхронии – неотъемлемая черта мифопоэтической модели мира.

Как повествуется в эпосе в эпоху первотворения на земле появляются первые люди – *Янбирде* и *Янбике*, спасавшиеся от потопа бегством и обосновавшиеся на острове, окруженном с четырех сторон водой. Они символизируют союз мужского и женского начала – первые прародители человечества, соответствуют мифологическим образам *Эбей* и *Бабай* в башкирских сказках, которые в свою очередь восходят к скифо-сарматским божествам Апи и Папай, названные Геродотом еще в V веке до н.э. Как видно из содержания эпоса и этимологии их имен, главная функция супружеской пары после потопа и гибели жизни на земле заключается в даровании ими души *йән*, в возрождении человеческого рода и жизни на земле. Душа порождается от союза мужского и женского начал – *Янбирде* и *Янбике* и даруется ими. *Янбирде* образовано от персидского *йән* «душа» и башкирского *бирзе* «отдавший», досл. «отдавший душу» и *Янбике*, от перс. *йән* «душа» и *бикэ* «госпожа». От их союза родились сыновья: Шульген и Урал. Их рождение связывается с водой: в самом начале, когда никто не знал о существовании суши, когда «одно место» (*бер*

урын) со всех сторон окружала вода (картина хаоса), Янбирде вместе с супругой Янбике подарили им жизнь.

*Борон–борон борондан
Кеше–мазар бумаган,
Килеп аяк базмаган,
У тиралә коро ер
Барлыгын һис кем белмәгән
Дүрт ягын диңгез ураткан
Буган, ти, бер урын
...Анда буган, ти, борон
Йәнбирзе тигән карт мән
Йәнбикә тигән карсык.
...Икәүзән–икәү шу ерзә
Башлап гөмөр һөргәндәр.
Тора–бара у икәү
Ике уллы бугандар.*

*В древнюю пору, давным-давно
Было, говорят, место одно,
Куда никто не ступал ногой,
С четырех сторон обступала
Это место морская вода.
...С незапамятных пор проживала
Там семейная чета:
Старик по имени Янбирде
С Янбикою, старухой своей.
Так иль нет, в стороне морской
Жизни семя они заронили.
Двое детей родились у них*

Вода в эпосе связывается с актом рождения. К.Г. Юнг также связывал архетипический образ воды с пребыванием человека в материнской утробе, с актом рождения.

В дальнейшем развитии событий Урал становится *кеше йәнле* “человечьей душой”, а Шульген – *йырткыс йәнле* “со звериной душой».

В данной статье описываются фрагменты картины мира, связанные только с образами Шульгена и Урал-батыра.

Шульген (башк. *Шүлгән*), нарушив йола, – родительский запрет употреблять кровь до достижения определенного возраста – приходит к духовной гибели. Нарушение им йола приводит также и к природному катаклизму – потопа. Он становится коварным и злым повелителем водной стихии – волшебного моря, которое потом превращается в озеро Шульген (*Шүлгән күл*). Шульген является воплощением, олицетворением стихии воды и хаоса как отрицательного, опасного и губительного для жизни людей начала. Таким образом, в мифопоэтической модели мира нарушение йола причастно космосу, связано с ним, выводимо из него и проверяется и подтверждается через соотнесение с космосом.

Урал в борьбе за жизнь людей становится батыром (героем). Чтобы спасти род людской от потопа, Урал-батыр создает высокие, величественные горы, а Урал-тау возникает после смерти героя из тела самого батыра как славная гора:

*Урал юлы – бейек тау,
Урал гүре – данлы тау
Урал булып калган, ти.*

*Дорога Урала – великие горы,
Могила Урала – высокие горы –
Название приняли то же – Урал.*

В создании горы эпическому батыру помогает и Акбузат. Дорога, как и гора, образовывается от следов Акбузата:

*Акбузат һыузы йырган, ти,
Юлы калкып калган, ти.
Аты диңгез ярған, ти.*

*Над окровавленной водой.
Воду Акбузат рассекал –
Следом путь земной возникал.*

*Аты барган урында
Зур тау калка барган, ти.*

Из останков злых существ, как див, которых уничтожил Урал, образовалась плохая гора:

*Урал аяуһыз һугышып
Дейеүзарзе кырған, ти
Шул саклы улар үлгән, ти.
Киң диңгезең өстөндә
Тау барлыкка килгән, ти.*

*И по тверди, восставший из вод,
Выбирался спасенный народ.*

*Много лет Урал воевал,
Дивов во множестве уничтожал.
Горы рождались одна за другой
Под могучей его рукой.*

Как видно из контекста, в архаичной модели мира членение пространства связано с осознанием человеком категорий «свой» и «чужой». «Свой» мир, как правило, считается «священным», а «чужой мир» – «дурное» пространство. Как описывается в эпосе «Урал-батыр» Ямантау – «Плохая гора» образовывается из останков злых существ, дивов, которых уничтожил Урал-батыр. «Свой» мир – это космизированное, окультуренное, освоенное человеком пространство, а «чужой» мир – это далекие, неизвестные земли, земли за горой Каф тау. Таким образом, базовые оппозиции культуры «свой» и «чужой» соотносятся с древнейшими архетипами сознания.

В мифопоэтическом представлении башкир Урал связан с горой, высотой, женат на дочери царя птиц Самрау Хумай. А его брат Шульген (башк. Шүлгән) связан с водой и луной: подводный царь, женат на Айхылыу (Ай «луна»), чей образ имеет связь с луной, если иметь в виду приливы и отливы. При помощи волшебной палочки Шульген создает потоп. Потоп представляется в виде чудовищ – дивов, пожирающих людей.

В тюркской мифологии образ мировой горы иногда соотносится с реальной горой. Так, например, у алтайских народов, алтай-кижи мифологизируются разные реально существующие горы и сам Алтай. Гора Алтай именуется «Ханом». Эта гора символизирует также родину алтайцев, ее природу.

Как гора Алтай отождествлялась с родиной алтай-кижи (алтайцев) и Алтай-ханом, так и гора Уралтау в народном сознании башкир отождествлялась с родиной башкир и с именем эпического героя – Урал-батыром.

В архаическом сознании башкир реальная гора Уралтау соотносилась с образом Урал-батыра как предка и божества, обожествлялась и почиталась ими, символизировала образ мировой горы – модели Вселенной. У башкир существуют личные мужские имена Урал и Яик. Возможно, наречение младенца именем *Урал* или *Яик* и др. в древности могло означать посвящение ребенка тому или иному доброму божеству или духу ыдук Йер-Суб – «Священной Земли–Воды».

Судя по контексту эпоса, можно сделать вывод о том, что земное пространство представлялось башкирам неоднородным. «Плохие» горы образовываются из останков дивов, а «хорошие» – из тела народного батыра. Так объясняется в эпосе неоднородность пространства и природное

происхождение (из известняковых отложений, которые образуются из останков вымерших существ) гор Башкортостана.

Таким образом, в мифопоэтической модели мира природа и человек, т.е. макрокосм и микрокосм, тождественны, поэтому в эпосе «Урал-батыр» можно найти многочисленные примеры антропоморфного моделирования космического пространства и ландшафта. Урал-батыр как символ мировой горы, модель вселенной, связывает три мира – верхний, средний (земной) и нижний: его три супруги связаны с определенным ярусом мироздания. Нижний мир символизирует безымянная супруга – дочь Катилы. Катил сам символизирует смерть. Как известно, башкиры боялись произносить имя смерти, поэтому дочь Катилы безымянная. Земной мир символизирует супруга Гулистан (от прес. гуль «цветок», «роза», а стан «страна»), а верхний мир – супруга Хумай – дочь божества Самрау и божества Солнца, девушка–лебедь.

Организованное пространство – Космос – земная твердь, горы и все, что находится на ней, создается демиургической деятельностью Урал-батыра, второго сына первой пары людей на земле, его сыновьями, Хумай и Акбузатом. Урал-батыр является олицетворением стихии горы и космоса.

Следовательно, в архаичной модели мира «мир, разделенный на организованную (космическую) и неорганизованную (хаотическую) сферы, в целом изоморфен человеку, который также включает в себя эти две стихии» [Лотман, 2002: 131].

Мифопоэтические представления башкир удивительным образом отражаются в языке. Отношение человека к природе объективируется в слове. По мнению Э. Кассирера, сущность каждого мифического образа можно определить по его имени. Имя и сущность находятся во внутренне-необходимом отношении друг к другу, имя не только обозначает сущность, но и есть сама сущность, и сила сущности заключена в имени [Кассирер, 2000: 328]. Поэтому исследование культурно-значимого слова должно начинаться с изучения его наименования. Основным средством и методом толкования мифов, как пишет Э. Кассирер, «все время служили языкознание и этимология». «Имя есть жизнь, – писал А.Ф. Лосев, – ... только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности» [Лосев 1993: 617]. В именах воплощены социальные мифы-архетипы, протоэлементы общечеловеческой культуры, которые относятся к сфере коллективного бессознательного (К.Юнг), или «молчаливого знания» (Э.Сэпир, Л.Витгенштейн).

Имена собственные эпоса «Урал-батыр», как и в любом тексте, не случайны. Они, употребляясь в пространстве текста, благодаря способности концентрировать в себе значительный объем информации, участвуют в создании смысловой многомерности текста, выступают его ключевыми единицами, а также выполняют текстообразующую функцию. За этими именами стоят «свёрнутые» мифы, связанные с архаическими представлениями башкир.

Рассмотрим мифоним и гидроним Шульген. В реальной географии название *Шульген* включено в поле гидронимов. Река, правый приток реки Белой в Бурзянском районе, называется *Шульген*, пещера *Шульгенташ* (Капова

пещера). Существует деревня *Шульген* в том же районе, село *Шульген* в Татышлинском районе.

На наш взгляд, в названиях Шульген – река, правый приток Белой в Бурзянском районе и пещеры Шульгенташ (Капова пещера) находят отражение следы поклонения башкир злему божеству воды Шульген. В структурном отношении слово Шульген образовано от *шуле-* и *-ган*, где *шуле* означает «непригодная для питья вода» или «река». Ср.: башк. диал. слово *шиле*, которое употребляется в значениях «родник», «ручей», «вода» и др.-тюрк. *culıman* «скопившаяся, застойная вода»; в башкирском языке *һул* «жидкость, выделенная из мяса», *һыу-һул* «пора половодья». Слово *һул* в бурзянском говоре употребляется в значении «мокрый», а в кизилском говоре означает «околоплодные воды женщины». Наблюдаются лексико-семантические параллели в других тюркских языках: хакас., чулым., шор. *шул* «река, речка». В якутском языке *сул* «талая вода», *сул күөл* «освободившееся ото льда озеро»; туркм. *сул* «очищаться ото льда», в словаре М. Кашгари (XI в.) *өөл* «мокрый», туркм. *өөл, хөөл*.

Һул/шул/сул в различных фонетических вариантах употребляется в разносистемных языках в значении «талый», «вода», «поток» и т.п. Слово имеет лексико-семантические соответствия и в финно–угорских языках. В финском языке корневая морфема *sula-* употребляется в значении «талый», «таять», а в эстонском – «жидкий», «талый», «таять». А в эрзянском и мокшанском языках слово *сола* означает «талый», «незамерзший». Ср.: мар. *шуле-//шылы-* «таять», удм. *сылмы-* «растаять», коми *сыв* «талый», *сыл-* «таять», венг. *hol:e* «талый снег», «талая вода» [Основы финно-угорского языкознания, 1974]. Как видно из приведенных выше примеров, в различных фонетических вариантах, но близких по значению слово *шуле* имеется в разносистемных языках.

Таким образом, корень слова *шуле* во всех названных нами языках общий, но в каждом из них наблюдается развитие, а иногда изменение семантики слова. Например, *сил/сыл/сал/сол/сул/шул/шыл/һул/һөл/өөл* употребляется в значениях: 1) «талый», «незамерзший», 2) «вода», «мокрый», 3) «поток», 4) «ложбина, по которой стекает талая или дождевая вода», 5) «приток».

Можно также предположить, что слово *һул* связано с «нижними водами» первоматерии и является однокоренным со словом *гиле*. В греческом языке оно означает первичное вещество или материю, первый принцип, из которого была образована объективная вселенная, эзотерически – однородный осадок в Хаосе или Великой Глубине [Блаватская, 1994: 143]. Интересно отметить, что в храме бога Амона в Карнаке (Египет) было искусственное озеро, символизирующее «*гиле*» (*һуле*) – «нижние воды первоматерии» [Керлот 1994: 355].

Следовательно, компонент *шуле/һуле* означает воду. А элемент *-ган*, возможно, восходит к термину *хан* «владыка», который широко представлен в тюркских и монгольских языках в значениях «бог», «владыка». Например, *Абакан-кан, Адам-кан, Алтай-кан, Яйик-кан* и др.

Рассмотрим мифоним и ороним Урал. Урал – название горы, страны, родины башкир, имя эпического батыра, т. е. имена собственные и *урал* – географический термин, обозначающий гору. Естественно, возникает вопрос: что первично, географический термин, название горы, страны или имя эпического героя? Рассуждая над этим, Р.З. Шакуров пишет: «Название гор и страны Урал и имя эпического героя Урал-батыр вряд ли можно рассматривать в отрыве друг от друга. ... Трудно с ходу отрицать возможность того, что горы на Южном Урале, на древней родине башкир, могли быть названы по имени героя народного эпоса» [Шакуров 2003: 68 – 70]. Учитывая народную трактовку названия Урал, согласно которой Урал – это горы, которым батыр «дал прорасти» на своем пути, Р.З. Шакуров не рассматривает ее всего лишь как «фольклорное» объяснение.

Действительно, в первобытном обществе батыр (герой) – до-племенной тотем. Он как тотем совпадает с главой коллектива и с самим коллективом, но и с внешней природой – горой. Как тотем он есть весь коллектив и его часть, местность, главарь племени-коллектива, отец. В тотеме слито «все» и «одно», и эта противоположность одновременна и лишена временной ступенчатости [Фрейденберг, 1998: 47]. Вот почему имя эпического героя, название горы и страны выражается в языке одним и тем же словом.

Что касается собственно формы *Урал*, *Уралтау*, Р.З. Шакуров возводит ороним *Урал* к термину «урал» в значении «гора, горная система, горный кряж, опоясывающие горы» [Шакуров, 2003: 69]. А в словообразовательном отношении ороним *Урал* Р.З. Шакуров, посвятивший этой теме специальную статью, рассматривает как слово тюркского (башкирского) происхождения, образованное от основы глагола «ура» – «извиваться, опоясывать» и словообразовательного аффикса «-л». По его мнению, *урал* и как орографический термин, и в виде оронима означает определенный тип горных хребтов [Шакуров, 1998: 37].

На наш взгляд, в основе оронима Урал может лежать географический термин *урал*. Потому что именно в таком значении это слово проникло в русские диалекты Сибири: *урал* «каменистая гора, скалы» [Даль 1981 – 1982: 507], *уралы* «крутые вершины на Алтае» [Фасмер 1986 – 1987: 166]. В башкирском языке слово «тау» обозначает просто любую гору. Возможно, *урал* обозначает не просто гору, а высокую горную цепь. В названии Уралтау, слово *урал*, находясь перед определяемым словом тау, приобретает дополнительное значение. В словообразовательном плане в корне слова «урал», возможно, лежит слово *ур// үр* «высота», «вышина», *тау үре* «вершина горы», *үрләү* «подниматься», а элемент *-ал* – словообразовательный аффикс имени прилагательного. Следовательно, *урал* – высокий, а *Уралтау* – высокие горы. В ходе функционирования в языке слово «урал», возможно, субстантивировалось и стало означать гору. Такое объяснение совпадает и с фольклорным видением мира. Как мы уже говорили, функция Урал-батыра заключалась в создании высоких, величественных гор.

Мифопоэтические представления народа отражаются и в языке: в основе названия Урал, вероятно, лежит башк. *ур/ур* «высота, гора, вершина горы», а в имени Шульген – башк. *шул/сул/хул* «вода». Слово «урал», возможно, восходит к общеалтайскому *ога «подниматься, восходить, входить»: *or/a/ – (монг.–*ога– или *ого– «входить»); тунг. *ога–; нанайск. оја «верх», эвенкийск. –*ого «взбираться, залезать»; корейск. *ori –, *oru – «подниматься», orom, oram «гора» ~ *ога– *ог(а) – (тюрк. *og(a)~: якут. *oro «вверх», др.–уйгур. *or– /*ога «подниматься»; монг. письм. og–пј'–, халха ogo – «расти, увеличиваться» [Иллич–Свитыч, 2003: 9].

В эпосе «Урал-батыр» отражается универсальность мифологического мышления народов. Из мифологии народов мира известно, что боги являются олицетворением различных стихий. В тотемистическом миропонимании человек, люди, природа, вещи – одно нераздельное целое. Космическое или земное пространство происходит, образовывается из членов тела первочеловека. Такое воззрение на природу находит отражение и в эпосе «Урал-батыр». В башкирском эпосе Урал – до-племенной тотем, человек и полубог. Он как тотем совпадает с главой коллектива, и с внешней природой – горой. Как пишет О.М. Фрейденберг, космос в тотемистическом миропонимании так же выражается в героях, как и в богах. Каждый герой – это огонь, вода, земля, небо... [Фрейденберг, 1998: 49].

В мифопоэтическом мышлении понятия «Человек» – «Природа» тесно взаимосвязаны. Их взаимосвязь проявляется в антропоморфизме природы и физиоморфизме человека. Имеющиеся в реальной действительности географические объекты Башкортостана в эпосе «Урал-батыр» представлены в образах эпических героев. Во взаимосвязи этих понятий отражается антропоморфизм и метафоризм мифического мышления. Еще А. А. Потебня основной задачей языка считал «показать на деле участие слова в образовании последовательного ряда систем, обнимающих отношения личности к природе». Понять эти отношения возможно, лишь постигнув связь языка и мышления, языка и мифа, потому что они «развивались из мифов, образованных посредством слова» [Потебня, 1993: 120].

В мифопоэтическом представлении башкир *Хаос (Вода – Шульген – Смерть)* соотносится со Злом и противопоставляется Космосу (*Гора – Урал – Бессмертие*), соотносящегося с Добром.

Представления башкир о *Добре и Зле – Якшылык и Яманлык*, нашедшие отражение в эпосе «Урал-батыр», связаны с основным стержнем повествования – демонстрацией двух возможных путей – пути истинного и пути ложного. По истинному пути идет этический герой – Урал, следующий в своих словах и делах этическим нормам. Зло в его понимании это все, что направлено против жизни: все доброе служит ее сохранению и развитию. Ему противопоставляется его брат Шульген, который не соблюдает *йола*, и, следовательно, нарушает этические нормы.

Урал наделен всеми достоинствами: честен, правдив, храбр, знает и свято чтит моральные законы своей страны, в отличие брата Шульгена им движет не

стремление к личной славе, а чувство долга, и главным его достоинством является не столько сила, сколько доблесть. Народом оценивается не только физические качества героя, но и душевные, оценивается его личность. Он скромнен, отказывается от всякого рода почестей. В сознании народа Урал-батыр является этическим эталоном, воплощением человеческих норм, ревнителем этики и морали. Урал-батыр свято хранит моральные законы своей страны. Ему чужды и неприемлемы законы, царящие в чужой стране. Урал отвергает любовь дочери царя Катила, нарушая обычай (йола) его страны. Но в итоге он вынужден подчиниться обычаю чужой страны: прислушавшись к совету аксакалов (опять им движет йола), он женится на дочери царя Катила.

Уралу противостоит его брат Шульген, который преступает моральные законы, нарушает йола ради своих интересов, личной выгоды и славы. В итоге он приходит к духовной гибели, став повелителем водной стихии – стихии Хаоса. «Мифологическая» мораль основывается на представлении о прямой связи поведения человека с состоянием космоса и космических последствий человеческих действий, поступков, деяний. Как правило, нарушения запретов и предписаний, закрепленных данной традицией, караются стихийными бедствиями.

Добро – *Якшылык* – раскрывается в семантическом пространстве эпоса посредством следующих лексем и словосочетаний: *изге уйза булыу*, *якшы уйза булыу* «иметь чистые помыслы», *изге булыу* «быть святым», *керһез уй* «чистые помыслы», *кешене коткарыу* «спасать человека», *яклашыу* «заступить», *изгелек итек* «делать добро», *яркам итек* «помогать», *бүләк биреп зурлау* «возвеличить одаривая», *якшыга юлдаш булыу* «быть спутником доброты», *якшы юлды табыу* «найти праведный путь», *илдә данлы булырлык яңы кеше булыу* «быть новым человеком, способным стать славным сыном страны», *кулдан килһә*, *ярзамсы булыу* «при возможности быть помощником», *йола тотоу* «соблюдать обычай», *олоно оло тейеу*, *кәңәш алып йөрөу*, *кесене кесе тейеу*, *кәңәш биреп йөрөу* «почитать старших, советоваться с ними; почитать младших, давать им совет» и т.д.

Зло – *Яманлык* – репрезентируется через концептуальное поле: *яуызлыкта дан алыу* «прославиться в злости», *кайгы-этлек күрһәтеу* «подвергать горю и страданиям», *канлы йәш түктереу* «заставить лить кровавые слезы», *кеше үлтереу* «убивать людей», *тау-тау кеше-һөйгә* «горы костей людских», *ерзе канга батырыу* «потопить землю в крови», *кешегә тейеу* «обидеть человека», *кеше канын койоу* «проливать людскую кровь», *ерзә үлем сәсеу* «сеять на земле смерть», *илде талау* «грабить страну», *кан койоу* «лить кровь», *халык байлыгын йәшереу* «прятать народное богатство» («*ил энйеһен йәшереу*, *ергә күмеп куймаҫка*,) *кызга әсә буганды хурлау* «позорным именем клеймить женщину, родившую дочь», *кәмһетеу* «унижать», *балаһын һыуга ташлау* «бросить в воду дитя», *алдап-йолдау* «обманывать», *хәйләкәр булыу* «быть хитрым», *кан көсәу* «жаждать крови», *йәш түктереу* «заставить лить слезы», *кеше башына етеу* «довести человека до смерти, убить», *кан эсергә укталыу* «жаждать крови», *якшылыкка күз йомоу* «закрывать глаза на доброту»,

кан койорга ынтылыу «жаждать крови», *ата һүзен тотмау* «не прислушаться к совету отца», *яуызлыкка ыклау* «призывать к злу», *якшылыкты ташлау* «уйти от доброты», *дейеүзарзе дуҫ итеү* «быть на стороне дивов», *кешеләрзе хур итеү* «позорить людей», *яуызлыкты ат итеү* «быть на стороне зла», *йөрәкте таи итеү* «окаменеть сердцем», *ата йөзән ят итеү* «стать чужим отцу», *әсә һөтөн ыу итеү* «принять материнское молоко за яд», *дейеүзарга буй биреү*, *дейеүзарга алданыу* «поддаться соблазну дивов», *кеше каны түктереү* «лить людскую кровь», *һүззә тормау* «не держать слово», *яуызга каршы бармау* «не бороться против зла», *якшылыкты тиһенмәү* «не признавать доброту», *кешеләрзе ишһенмәү* «не признавать людей» и т. д.

Морально–нравственные концепты реализуются в тексте через такие этические термины, как *таплау* «очернить», «обвинить», *аклау* «оправдать», *намыҫ* «честь», *намыҫ тапау* «растоптать честь, совесть», «не считаться с совестью и честью», *һөттәй таза* «как молоко чистое», в смысле «святое», «священное», *ак йөрәк*, букв. «белое сердце» в значении «чистое сердце», «чистая душа», *кара йөрәк*, букв. «черное сердце» «злой, плохой», *йырткыс йән*, букв. «звериная душа» в смысле «бессердечный», *яуыз* «злой», *кара йөз йыуыу*, букв. «отмыть черное лицо», т.е. «исправить зло, плохой поступок», *ер үбеп ант итеү*, *ак һүз биреү* «обещать», «дать честное слово», *кара кая итеү*, букв. «превратить в черную скалу» в смысле «наказывать», «качать», «проклинать», *үз өстөнә алыу* «брать на себя», *гәйеплекте таныу* «признать вину», *һүззә тороу*, букв. «стоять на слове» в смысле «держать слово», *ак йөз*, букв. «белое лицо» в смысле «хороший», *кара йөз*, букв. «черное лицо» в смысле «плохой», *йән агарыу*, букв. «беление души» в смысле «очистить душу», *кара кан кызарыу*, букв. «превращение черной крови в красную» в смысле «очищение души», *уҫал йөрәк* «злое сердце», *бәгерле йөрәк*, букв. «сердце, имеющее душу», т.е. «великодушный», *ыулы йөрәк* «сердце, имеющее яд» или же «сердце, наполненное ядом» в смысле «коварный», «злой», *йырткыслык* «злость», «свирепость».

Правила поведения, моральные нормы, определенные установки героев, их оценки в контексте эпоса связываются с цветом.

Бинарная оппозиция *белое – черное* соотносится с оппозицией *хорошее – плохое, добро – зло*. В тексте кубаира данная оппозиция используется для характеристики человека, его морального облика. Слово *ак* употребляется не в прямом цветовом значении «белый», а в переносном – «чистый», «светлый», «священный», святой». Так, например, чистое, светлое начало в человеке выражается словосочетаниями *һөттәй таза* «как молоко чистое», *ак йөрәк*, букв. «белое сердце» в значении «чистое сердце», точнее «чистая душа». Согласно религиозно–мифологическим представлениям башкир, сердце является вместилищем души человека. [Урал]:

*Һөттәй таза берәүзең –
Күз каралай икәүзең
Берен димләп бирзерзем,
Йөрәгең ак булыр тип,*

*Царя благородного чистую дочь,
Греющий жизнь его нежный цветок,
Выдать я за тебя помог,
Надеясь, что сердце твое уймется.*

Гине мактап һөйзөрзөм.

Словосочетание *ак йөрәк* в современном башкирском языке не употребляется, обычно употребляется его антоним – *кара йөрәк*, букв. «черное сердце» для характеристики плохого человека. В эпосе злое, плохое начало в человеке связывается с черным цветом – *кара*:

*Йырткыс буган йәндәргә,
Кара төнө көн булыр,
Күзе калгыр байгошто
Төндә аулап, шат булыр.*

*Тому, чья душа истекает злобой,
День будет мраком глаза затмевать;
Ночью светлый день обернется.
Будет он ночью охотиться, чтобы
Птиц, ослепших во тьме, подбивать.*

Урал-батыр хочет превратить брата Шульгена в черную скалу. Возможно, в таком желании героя кроется идея остановить заблуждения брата Шульгена.

У многих народов бытуют сказания и легенды, где речь идет о превращении плохих и злых людей в камень. Интересно отметить, что в легендах в камень превращаются непослушные, ревнивые и злые люди. Подобный мотив наблюдается и в башкирских легендах. Согласно народной философии башкир, превратить в камень, значит остановить зло, заблуждения людей.

Значение «исправить зло, плохой поступок, плохое поведение» передается устойчивым словосочетанием *кара йөз йыуыу*, букв. «отмыть черное лицо». Как видно из контекста, исправить зло, заблуждение можно только хорошими делами. Только в этом случае можно предстать перед людьми с чистой совестью *ак йөз менән*: [Шульген]:

*... Өсөнсөгә – китәйем,
Дейеүзе тар–мар итәйем,
Кара йөзөм йыуайым,
Ак йөз мән алдыңда
Килеп ерзе үбәйем,
Кешеләргә иш булып,
Бергә торлак корайым.*

*В третий раз мне уйти позволь,
Лик, почерневший я свой отмою,
С обеленным лицом пред тобою
Я предстану и, землю целуя,
Стану равным среди людей,
Стану жить я в стране твоей».*

Стать настоящим человеком можно лишь очистив душу, совесть. В тексте значение «очистить душу» передается словосочетанием *йән агарыу*, букв. «беление души». В башкирской народной культуре очищение души связывается также с превращением черной крови в красную *кара кан кызарыу*:

*Йөрәгеңде һызлатып
Йәнең һыктап агарһын;
Йөрәгеңдәге кара кан
Кибеп кабат кызарһын,
Шунда кеше булырһың,
Илдә бергә калырһың,
Яуза батыр буларһың.*

*Пусть почерневшая кровь твоя
Напоминаньем о прошлой судьбе
Будет сердце твое сжимать,
Тело болью одолевать;
Пусть скверная кровь, что в тебе
течет,
Иссохнув, красный цвет обретет.
Тогда человеком станешь опять,
С нами останешься в нашей стране,
Будешь батыром на войне*

Слово *ак* сохранилось в обычае *ак һүз биреү*, букв. «дать белое слово» в смысле «обещать не делать плохое»:

*Ер үбен ант итмәһәң,
Ак һүзеңде бирмәһәң,
Бәтә халыктың күз йәшен
Үз өстөңә алмаһаң,
Атам килгән сағында,
Ғәйеплемен тимәһәң,
Башың сарзай сорғотоп,
Он–талкандай итермен.*

*Коль, землю целуя, слово не дашь,
Голову перед людьми склонив,
Клятву священную не дашь,
Коль не признаешь, что слезы людей
Лишь на совести черной твоей,
И, повстречавшись с нашим отцом,
Не расскажешь ему обо всем,
Голову тебе отрублю,
В муку–толокно ее сотру,*

В тексте эпоса все чистое, светлое связывается с белым. Так, например, как говорит Хумай, после смерти Урал-батыра, ее будущий потомок родится уже не человеком, а птицей, а цвет его будет белым, как светлые чувства и мысли Урал-батыра:

*Балам буһа, кош булыр,
Ғинең керһез уйыңдай,
Төсө буһа, ак булыр.*

*Дитя родится – птицею будет,
Цвета белого оно будет,
Как самые чистые мысли твои.*

Человеческое существо – *йән эйәһе* – в семантическом пространстве эпоса отождествляется с растением – с цветком, который каждое последующее поколение «окрашивало» – *төрлө төскә бизәгән* – в определенный цвет: или очерняло (осуждало) – *таплаган*, или обеляло (оправдывало) – *аклаган*:

*Донъя – у бер бағ икән,
Йән эйәһе донъяла
Донъя быуынынан һанаган,
Кайһы быуын таплаган,
Кайһы быуын аклаган,
Төрлө төскә бизәгән,
Бары үсемлек, гөл икән.*

*Мир – это благоухающий сад,
А существа, живущие там,
Подобны растениям и цветам.
Одни тот сад засоряют собою,
Другие растут, восхищая красою,
Разные краски и уют
Саду растения те придают.*

Хороших, душевных людей башкиры называют *кеше йәнле*, а плохих и злых – *йырткыс йән*, букв. «звериная душа», «животная душа», *кара йән*, букв. «черная душа» в смысле «плохой человек». Последнее закреплено в эпосе в следующем контексте:

*Йырткыс буган йәндәргә,
Кара төнө көн булыр,
Күзе калғыр байгошто
Төндә аулап, шат булыр.*

*Ночью светлый день обернется.
Тому, чья душа истекает злобой,
День будет мраком глаза затмевать;
Будет он ночью охотиться, чтобы
Птиц, ослепших во тьме, подбивать*

Таким образом, посредством языковых средств, имеющих отношение к цвету, осуществляется та или иная категоризация, концептуализация действительности, так как цветообозначения характеризуются большой образностью, смысловой емкостью, обладают символическим значением, вызывают у носителей данной культуры различного рода ассоциации. В башкирской национальной культуре, как и в любой другой (в материальной и

духовной), цветообозначения связываются с представлениями и знаниями этноса о мире и имеют определенную не только эстетическую, но и этическую ценность.

В эпической картине мира нравственные каноны передаются и посредством паремий. Например, *Ил батыры шул булыр – Кеше һөйөр ир булыр – Лишь тот зовется батыром страны, чьи помыслы людям посвящены; Ир бәтһә лә, ил бәтмәс – Не переведутся батыры вовек, пока на свете жив человек; Ил батыры – батырзан, Батыр ирзән тыуар ул – От батыра батыр рождается; Якшынан эскәне – һыу булыр, Ямандан эскәне – ыу булыр – Добрые руки дадут воду, а подлые – только яд* и т.д.

Особое место в контексте эпоса занимает этический концепт «ирлек», выражающий способность и творческую силу мужчины, которые направлены на совершение блага для себя и других людей. *Ирлек* связывается со способностью проявления мужественности. Например, [Изел]:

*Атайымдың кулында
Булат дейеү тураны;
Уралдан тыуган ул булып,
Халыкты һыуһыз калдырып,
Батыр исеме күтәрәп,
Һыу табалмай тилмереп,
Тороу ирлек буламы?
Тигән дә, Изел, ирәйеп,
Таузы яра сапкан, ти.
Көмөштәй бер ак йылға
Шылтырап шунда аккан, ти.*

*В руках отцовских алмазный
меч
Мог змей и дивов–драконов
сечь;
От Урала пришедший в мир
Достоин ли имя носить —
батыр,
Кто мужчиной меня назовет,
Если жаждой страдает народ
Без воды, без живительных
рек?»
Так промолвил Идель, и вот
Гору мечом он алмазным сечет;
Воды, белые, как серебро,
Заструились тотчас с горы...*

В современном башкирском языке, вместо *ирлек*, чаще всего употребляется *егетлек*. Если в современном понимании «ирлек» связывается с нравственной силой мужчины, с мужской гордостью, то в контексте эпоса выявляются отголоски связи ирлек также с сексуальной силой мужчины. Об этом свидетельствует фаллический символ – булатный меч, с помощью которого Идель разрывает земное лоно, давая живительную влагу земле.

Таким образом, в эпосе «Урал-батыр» находит отражение система представлений башкир о мире, и значительное место среди них занимают этические концепты «Добро» и «Зло». В концептуальном пространстве текста эпоса этические концепты *Якшылык* и *Яманлык* являются базовыми. Они актуализируются в эпосе в виде фраз и высказываний, через строй мыслей и чувств Урал-батыра, моральную поддержку его отношения к окружающему

миру и социуму, систему его ценностных ориентаций, через основные критерии оценки и самооценки, сложившиеся в русле традиционной народной культуры.

Этические (духовные) концепты являются продуктом и одновременно составной частью национальной ментальности. Зафиксированные эпосом главные нравственные регуляторы добро и зло – *якшылык – яманлык, изгелек – яуызлык* в семантическом пространстве текста связаны с такими морально–нравственными категориями как Гуманность, Справедливость, Сыновья почтительность, Мудрость, Доверие, Жалость, Сочувствие, Сострадание, Согласие, Великодушие, Прощение, Терпеливость, Скромность, Вежливость, Храбрость, Доблесть, Верность, Стыдливость (по отношению к женщине), Чувство вины, Чистота – Святость, Обман, Хитрость, Коварство.

Список литературы

1. Башкорт халык ижады: Эпос. – Өфө: Китап, 1998. – 448 б.
2. Блаватская Е. П. Теософский словарь (полный). – М.: Изд-во Ассоциации Духовного Единения «Золотой век», 1994. – 599 с.
3. Иллич–Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский): Введение. Сравнительный словарь (Ь – К) / Под ред. и с вступ. ст. А.В.Дыбо. Изд. 2–е, испр. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 408 с.
4. Кассирер Эрнст. Избранное: Индивид и Космос. – М.; – СПб.: Университетская книга, 2000. – 654 с.
5. Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Том 3. Феноменология познания. – М.; – СПб.: Университетская книга, 2002. – 398 с.
6. Керлот Х. Э. Словарь символов. – М.: REFL–Бук, 1994. – 608 с.
7. Кессиди Ф.Х. От мира к логосу. – М.: Мысль, 1972. – 311 с.
8. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
9. Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб.: Академический проект, 2002. – 544 с.
10. Основы финно–угорского языкознания. – М.: Наука, 1974.
11. Постовалова В.И. Язык и человек в лингвофилософской концепции В. Гумбольдта // Сущность, развитие и функции языка. М.: Наука», 1987. – С. 51 – 58.
12. Потенбня А.А. Мысль и язык. – К.: СИНТО, 1993. – 192 с.
13. Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х томах. М.: Сов. энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 11 – 20.
14. Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 161 – 164.
15. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. – М.: Прогресс, 1987. Т. 3, Т.4
16. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 800 с.

17. Шакуров Р.З. Уралтау и Урал батыр // Эпос «Урал-батыр» и мифология: Материалы Всероссийской научной конференции. – Уфа: Гилем, 2003. – С. 68 – 70.

УДК 398

Орус-оол С.М.,

*д.филол. н., гл.н.с. ТИГПИ
при Правительстве Республики Тыва,
г. Кызыл, Республика Тыва*

ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ТУВИНЦЕВ–ТОДЖИНЦЕВ

Аннотация. *Статья посвящена эпосу тувинцев-тоджинцев, одного из коренных малочисленных народов Южной Сибири. Автор ставит задачу выявить особенности поэтической формы и художественного содержания эпических произведений тоджинцев, раскрыть сюжетную линию, наиболее значимые мотивы и образы.*

Ключевые слова: *эпос, сюжет, мотив, поэтика, тувинцы–тоджинцы, экспедиции, сбор фольклора, художественно-изобразительные средства, сказители.*

Abstract. *The article is devoted to the epic of TodzhaTuvans, one of the indigenous people of small numbers in Southern Siberia. The author sets the task to reveal the peculiarities of the poetic form and artistic content of the epic works of TodzhaTuvans, to reveal the storyline, the most significant motifs and images.*

Key words: *epic, plot, motif, poetics, TodzhaTuvans, expeditions, collection of folklore, artistic and visual means, narrators, Todzhadialect.*

Тоджинцы сохранили самобытную культуру, богатый и разнообразный фольклор, который, прежде всего, представлен эпическими сказаниями о подвигах богатырей. Сбор фольклора тувинцев–тоджинцев с 40-х годов осуществлялся на базе Тувинского Научно–исследовательского Института языка, литературы и истории (далее – ТНИИЯЛИ). Большой вклад в собирании фольклора тувинцев–тоджинцев в рамках специальных научных экспедиций внесли известные ученые ТНИИЯЛИ Л.В. Гребнев, С.И. Вайнштейн, А.К. Калзан, Д.С. Куулар и др. В сборнике «Тувинские народные сказки» опубликованы некоторые тексты эпоса, сказок и мифов, записанные ими от тоджинских сказителей. Все тексты зафиксированы под диктовку на тоджинском диалекте.

Собиратели тоджинского фольклора отмечали, что сказители пользовались большим уважением и почетом у тоджинцев, послушать их съезжались даже из довольно удаленных охотничьих станов. По свидетельству многих информантов, в Тодже эпические сказания чаще всего рассказывались во время коллективной охоты осенью и весной, исполнялись дома вечерами после трудового дня или в бригадах во время сезонных работ (имелось верование о том, что исполнение днем, а также неполных или плохо знакомых сказок принесет большое несчастье).

Эпический и сказочный жанр больше всего распространен у долинных тоджинцев, и отсюда перешли к таежным оленеводам. Информанты свидетельствуют, что раньше в Тоджу приезжали охотники из западных районов Тувы во время охотничьего сезона. Они в это время часто обращались к местному населению; среди них бывали и талантливые сказители, которые привозили толченое просо, войлок, топленое масло, сало и меняли их на пушнину; вечерами они рассказывали тоджинцам фольклорные произведения, некоторые из приезжих оставались даже в Тодже на постоянное жительство. По этой причине тоджинские героические сказания по сюжетным и художественным особенностям в большинстве случаев аналогичны эпосу и сказкам, записанным в остальных районах Тувы и далеко за пределами Сибири – в Цэнгэле Монголии. Об этом свидетельствуют одинаковые названия сказаний, общность образной системы, композиционной структуры, художественно–изобразительных средств.

В целом, героические сказания и сказки тувинцев-тоджинцев имеют два источника распространения: устный (слышали сказки от приезжих сказителей) и письменный. Среди эпоса и сказок тоджинцев широко распространены устные переложения монгольских, тибетских, индийских книжных источников: «Улегердалай», «Аржы-Буржу-хаан», «Мигир-Мижит», «Нузугай-Чуру», «Кезер-Мерген» («Гэсэр») и др. Бытование в Туве заимствованных сюжетов свидетельствует о широком взаимодействии тувинцев и соседних народов, в частности, монголов.

По тематическому содержанию героические сказания тоджинцев условно делятся на следующие группы, которые составляют основной сюжет произведения: 1) сватовство и женитьба героя («Шан-хан, имеющий сто восемь жен», «Алдай-Сумбур», «Старик Мого-Каландай»); 2) борьба с чудовищами («Додай-Мерген», «Анчы-Бурээчи»); 3) борьба героя с чужеземными ханами–завоевателями («Эртинэ Соок-Маадыр», «БогдаЧангар-хаан», «Чангыс-Карыш»); 4) сюжеты, построенные на антагонизме матери и сына («Дун-Караты хан», «Хайты-Кара»).

Теме сватовства посвящено большинство тувинских героических сказаний, его мотивы являются сюжетообразующими и связанными между собой. Располагаются они в сказаниях в определенной последовательности.

В тувинском эпосе первый выезд героя за пределы родной земли с его дальней поездкой за суженой расценивается как богатырский подвиг эпического героя. Он является причиной длительного пребывания на чужой стороне. В эту страну поехать отважится не каждый, так как она символизирует страну смерти.

В тувинских героических сказаниях, как и в богатырских поэмах других народов Сибири, нашла отражение система брачной экзогамии, при которой мужчина должен брать себе жену лишь из чужого рода, не связанного с ним родственными отношениями. Будущая жена богатыря находится на краю неба и земли. Поэтому путь к суженой обычно очень долог и труден. Решимость юноши обязательно дойти до цели и завоевать невесту – еще одно героическое

качество богатыря. Примером может служить записанное у тоджинского сказителя Б. Балбыра героическое сказание «Старик Моге-Каландай», которое названо не по имени главного героя, а по имени его отца. В этом сказании фигурируют герои двух поколений – отец и сын. Причем большая часть его отведена повествованию о подвигах сына. В нем есть чудесное рождение будущего героя от яйца птицы *улар* и его быстрое подрастание. Образ будущего богатыря-воина, испытания его зрелости раскрываются еще в младенческом возрасте, прежде всего, в его первом подвиге, непосильном даже его отцу. Он убивает марала-чудовище, освобождает из его утробы множество проглоченных несчастных людей. В дальнейшем приобретении богатырского коня, имени, одежды и вооружения завершается героическое детствонеобычного героя, при описании которого использован почти весь набор основных мотивов, образующих эпическую биографию героя от рождения до женитьбы.

Важным этапом эпической биографии героя является его сватовство на далекой невесте. От отца узнает о суженой – дочери Ак-хана, с которым родителям родившихся тогда детей по древнему обычаю сватовства договорились поженить. Отец дает юноше коня, воинское снаряжение и нарекает именем – Улаатай-Мерген с конем Улаан-Сарала. После трудных испытаний в пути богатырь добирается до стойбища Ак-хана, побеждает соперников, главных претендентов на руку *дангыны*, в трех традиционных брачных состязаниях (стрельба из лука, конские скачки, борьба с грозными соперниками: Сын Неба Железный Силач, Сын Солнца Солнечный Силач, Сын Скалы Стальной Силач, Сын Земли Силач Сгнившее Дерево), которые также хану отдали за невесту многочисленные свадебные подарки. Богатырь завоевывает право быть мужем девушки; забирает суженую, скот, богатства и подданных хана–тестя, возвращается на свою родину.

Подвигам героя в борьбе за невесту посвящены также героические сказания тоджинцев: «Алдай-Сумбур», «Шан-хан, имеющий сто восемь жен». В первом эпосе главный герой участвует в трех традиционных состязаниях и в дальнейшем выполняет трудные поручения своего хана-тестя: *привезти двух коней*. Во втором – богатырь выполняет только трудные поручения хана: привести у хозяина подземного мира Согур-Дойлу-хана, повинующегося Шулбус-хану, *черную соболью шапку, черную юфтевую обувь, черный шелковый тон, безрукавку из овчины* и др.

В целом сюжет сватовства тувинских героических сказаний состоит из следующих основных мотивов: бездетные родители; чудесное рождение богатыря; быстрый рост; первый подвиг; обретение, поимка, испытание, седлание богатырского коня; известие о суженой; наречение именем богатыря и коня; поездка героя за невестой; различные препятствия в пути; превращение себя и коня в другой облик; приезд в стойбище хана-тестя; участие в брачных состязаниях; выполнение трудных поручений хана; победа; получение суженой с приданым и возвращение в родное кочевье. Эти мотивы типичны для большинства эпических сказаний.

В других героических сказаниях тоджинцев («Эртинэ Соок-Маадыр», «Богда Чангар-хаан», «Чангыс–Карыш» и др.) развитие сюжета направлено на раскрытие борьбы героя с чужеземными ханами-завоевателями. Герой, возвратившись на свою землю, застаёт её разграбленной и опустошенной, а народ и отца с матерью – уведенным в плен. Эта типичная картина вражеского разграбления родины героя встречается почти во всех тувинских героических сказаниях. Поводом для нападения врага на стойбище богатыря почти всегда выступает желание завладеть многочисленным скотом, богатым имуществом и подданными героя. Наиболее распространенные сюжеты и эпизоды – месть за убийство родителей. Богатырь хочет отомстить врагу-захватчику и освободить угнанных в плен родителей и народа. Родовую месть за них он выражает традиционной формулой: *өштүг кижиге өжсүн негээр, өрелиг кижиге өрезин негээр* – жаждущий мести требует мести, влезший в долги требует долг. Битва с врагом-захватчиком, как важный прием героизации богатыря, является центральным эпизодом сказания, изображающим героические качества богатыря при сложных боевых действиях.

Наряду с иноземными захватчиками, в героических сказаниях «Дун-Караты хан», «Хайты-Кара» против героя выступают одновременно его мать и сестра, освободив из глубокой ямы побежденного своим сыном врага.

Мать, по совету спрятавшегося в юрте чужого хана, притворяется тяжело больной и, чтобы погубить сына, отправляет его в трудный путь для выполнения разных, заведомо невыполнимых поручений (привезти сердце и легкое небесного рябого быка с горящими рогами и двенадцатиголового чудовища Моосту-Кара; белую пену из моря; молоко дикого верблюда, якобы имеющие чудодейственные свойства). Сын выполняет все эти поручения. Тогда враг с помощью матери побеждает в рукопашной борьбе героя и убивает его, забрав подданных, многочисленный скот, и вместе с дочерью откочевывает в свое стойбище.

Герой эпоса, несмотря на коварство и предательство близких ему людей, в конечном счете побеждает сильных и хитрых врагов. На длинном пути к победе он нередко погибает, но благодаря своим небесным сестрам, уничтожает коварных врагов – завоевателей и изменниц.

Следует отметить, что эпические сказания тоджинцев богаты по своему содержанию сказочно-мифологическими образами, мотивами, события в нем во многом разворачивается на сказочно-фантастическом фоне, которые переплетаются с эпическими подробностями, понятиями. Эти сюжеты характеризуются своеобразной тематикой, системой образов и композиционными приёмами.

Одним из самых распространенных демонологических образов в эпической традиции является *мангыс*, огромный великан, пожирающий людей вместе со стадом и захватывающий жену героя. В отличие от других героических сказаний тувинцев, в эпосе тоджинцев *мангыса* обычно называют *12-головый Моосту Кара-Мангыс* или *16-головый Адагар-Кара мангыс*. Образ *мангыса* сказители рисуют, как правило, в виде огромного многоголового

существа, с 12-ю, 15-ю, 16-ю и более головами, покрытого шерстью; у него верхние губы достигают до небесных туч, а нижние губы до нижнего мира (*үстүү эрни үстүү булутта четкен, алдыы эрни алдыы динте четкен*). Ему присущи «горящие» глаза. Когда он спит глаза его, обуглившись, потухают, когда не спит – они горят (*удуй берген болза, карааның оду көстелип, өжүп чыдар, удуваан болза, карааның оду хып чыдар*); с ним не может сразиться ни языкастый, ни плечистый богатырь (*эът дылдыг үрен чугаалажып көрбээн, эгинниг эр тутчуп көрбээн мангыс*). Живет он на краю земли, в темном месте, где человек не может пройти мимо его. Этот мифический персонаж в дальнейшем приобретает человеческие черты: имеет связь с женщиной, отчего у него рождается уродливый ребенок – такая же 16-тиголовая дочь; имеет серопятнистого коня, поет горловое пение *хөөмей*; питается продуктами охоты, в том числе человечиной. Когда богатырь разрезает саблей его утробу, из нее выходят множество людей, в том числе *дорбеты, олеты* (*өөлет, дөрбет өрүкүдү көжүп турган*), которые, обретя свободу, расходятся по своим кочевьям. Несмотря на столь устрашающий образ, обычно герой храбростью или хитростью довольно легко одолевает *мангыса*, освобождая пленных. В этом отношении очень показательны тувинские героические сказания тоджинцев, «Додай-Мерген», «Анчы-Бурээчи» и др., где противниками героя выступают не иноземные ханы–захватчики, а мифические персонажи, носящие названия фантастических демонических существ: *16-головый Адагар-Кара мангыс, Змей Авырга, Чылбыга*, которые пожирают людей, животных, разграбляют родное стойбище героя. Богатыря не страшат огромные физические качества чудовища. Он – отважный воин, презирающий смерть, не отступающий перед опасностями в пути, призван выполнить свой долг перед народом. Поэтому богатырь едет на битву–войну в далекую землю *Мангыса*. Чтобы расправиться с ним, в облике плохого парнишки благодаря своей хитрости, магическим способностям, боевому коню узнает тайну души чудовища. Как и в фольклоре других народов Южной Сибири, в эпосе «Додай-Мерген» душа противника находится обычно вне его тела – «в 60 ласточках, что находятся под золотым камнем»; «в 30 ласточках в животе стригунка». Узнав тайну спрятанной души врага, которая выведала у Мангыса его дочь, Додай-Мерген принимает свой собственный вид и в равном единоборстве уничтожает *Адагар-Кара мангыса*.

В фольклоре тоджинцев изображаются также возникшие в давние времена такие демонические противники героя, как *Шулбусы*, пытающиеся всячески помешать эпическому герою достичь цели («Шан-хан, имеющий сто восемь жен»). В этом ракурсе они идентичны образу *мангысов*, имеющих несметные богатства и сокровища, живущих с женой и завлекающие людей в качестве прислуги и наложниц. К их числу относятся старуха *Чылбыга*, питающаяся человеческими душами, которая для этого стережет вход в нижний мир; встречаясь с богатырем, выманивает и крадет его душу; собирает людей в скотном дворе, чтобы их съесть («Эртинне Соок-Маадыр»); огромный страшный марал–*железное чудовище* с бронзовой шерстью, с бронзовыми рогами, запретный для охотников; увидев человека, вонзает его своими рогами и

убивает его («Старик Мого-Каландай»). Здесь отражены древние представления охотников о духах, хозяевах тайги в образе огромного пестрого марала, с которым борется герой. Важным образом эпической демонологии тоджинцев является и птица Хан-херети (Гаруда), которая за спасение ее птенцов от злого демона-змея *Авырга-Чылана* помогает герою выбраться из потустороннего мира на землю, в солнечный мир.

Другие демонические персонажи – *аза, четкер* (невидимые злые духи), введены в тексты с помощью специфических типических мест, характерных только для тоджинских эпических сказаний («Алдай-Сумбур», «Богда-Чангар хан» в исполнении известного сказителя Б.У. Балбыра): «богатырь ехал в течение шести лет, разговаривая с *аза-четкер* (нечистые силы, черти), в течение девяти лет, разговаривая с *доткар-четкер* (злые духи) (*б чылдың нүүрүндө аза-четкер-биле чугаалажсып, 9 чылдың нүүрүндө доткар-четкер-биле чугаалажсып хан олурган*). Длительный поиск родственников описан также с помощью стилистических клише, предвещающих появление злых духов: герой, «шестилетний след [родителей], став *аза*, отыскивал по следу, семилетний их след, став хозяином местности, отыскивая по следу, ехал» (*Алды чыл болган изин алыр аза болуп, истеп, чеди чыл болган изин чер ээзи болуп, истеп хаккаш, чоруп тур*).

Композиционная структура сюжета тувинских эпических сказаний одинакова во всех героических сказаниях и состоит из следующих основных частей: *зачин* (описание мифического времени, местности, богатства главных героев, богатырского коня, боевых доспехов); *завязка* (выезд из родного стойбища для сватовства, для борьбы с врагами–завоевателями); *развитие действия* (преодоление препятствий, приезд на родину хана–тестя или врагов); *кульминация* (участие в брачных состязаниях, схватка с врагами–захватчиками); *развязка* (женитьба, возвращение на родину с суженой или освобождение родителей, подданных из неволи, возвращение своего богатства, скота).

Существует определенный общий, тождественный фонд в поэтике героических сказаний, записанных от различных сказителей. По этой причине художественно-поэтические особенности сказаний тоджинцев в целом типичны для жанра эпоса тувинцев. Эпический стиль отличается обилием и разнообразием традиционных типических мест и устойчивых стилистических формульных выражений, характеризующихся поэтичностью и образностью, постоянных эпитетных сочетаний (художественно-определяющих констант), сравнений, гипербол, повторов, что свидетельствует о знании сказителями давней эпической традиции. Вместе с тем она не препятствует проявлению индивидуальной самобытности, удерживая исполнителя в унаследованном русле. Так, например, в тоджинских сказаниях наибольшей популярностью пользуются охотничьи мотивы, особенно картина богатырской охоты и погони богатыря за дикими животными и зверями, стрельба из лука, богатая добыча, которые выступают в роли клише. Традиционно считалось, что тувинцы-тоджинцы, как все народы Саяно–алтайского нагорья, начиная с древних времен до наших дней, занимались охотой, направленной в основном на

удовлетворение жизненных потребностей. Она обеспечивала их не только питанием, но давала сырье для изготовления одежды и обуви. Недаром в тоджинском эпосе одежда и некоторые виды оружия были сделаны из шкур диких зверей, выраженные постоянными многосоставными эпитетами: *широкая черная переметная сума из шкур девяноста маралух* (тозан мыйгак кежи-биле үдээн кара ширем саадак); *шапка из шкур косули* (элик деризи бөрт), *халат из шкур косули* (элик кежи тон) и др. Кроме этого, главной особенностью тоджинских эпических текстов, кроме наследования традиционных поэтических средств, являются то, что в них имеется своеобразная лексика, основанная на тоджинском диалекте, содержащая много архаичных, непонятных слов; особая этнографическая реальность, ассоциируемая с материальной и духовной культурой локальной группы носителей эпической традиции.

Вместе с тем, несмотря на специфические особенности поэтического языка, идейно-тематическое, сюжетно-композиционное содержание сказаний тоджинцев остается стабильным для жанра героического эпоса и эпической традиции тувинцев в целом.

Таким образом, фольклорные памятники тоджинцев являются одним из ярких образцов эпического наследия тувинского народа, который представляет большой научный, познавательный и художественный интерес.

УДК: 81,38.808

Ажгалиев М.К.,

к.п. н., доцент

*Заведующий кафедрой филологии и методики преподавания
Западно-Казахстанского инновационно-технологического
университета,
г. Уральск, Казахстан*

АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ОРАТОРСКИХ НАВЫКОВ БУДУЩИХ ПЕДАГОГОВ ЧЕРЕЗ ИГРОВОЙ МЕТОД НА КУРСАХ «ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ РИТОРИКИ»

Аннотация. В данной статье рассматриваются аспекты формирования ораторских навыков будущих педагогов в процессе обучения курса «Педагогическая риторика». По мнению автора, самым эффективным среди новых технологий в формировании ораторских навыков является игровой метод, который может применяться не только в высших педагогических учебных заведениях, но и при обучении данной дисциплине в специальных педагогических учебных заведениях.

Abstract. This article discusses the aspects of the formation of public speaking skills of future teachers in the course of training "Pedagogical rhetoric". According to the author, the most

effective among the new technologies in the formation of public speaking skills is a game method that can be used not only in higher educational institutions, but also in teaching this discipline in special pedagogical educational institutions.

Ключевые слова: Риторика, педагогика, методика, ораторство, современный технологии, методы, вуз, педагогическая риторика, игры

Key words: Rhetoric, pedagogy, methodology, oratory, modern technology, methods, university, pedagogical rhetoric, games

На сегодняшний день разработана новая система образования, взят курс на вхождение в мировое образовательное пространство. Образование наполняется содержанием и новыми процессными знаниями, обогащаются способности восприятия информации. Характеризуется основные мысли и выводы психолого-педагогического направления совершенствования технологии обучения:

1. Переход от образования, основанного на запоминании к обучению, развивающему мышление, используя ранее усвоенное.

2. Переход от статистической формы знаний к системе динамической структуры умственной деятельности.

3. Функционирование преподавателя и студента в едином союзе, не доминировать друг над другом – быть субъективным.

Для реализации данных задач коллективы образования, в том числе каждый преподаватель ВУЗА через каждодневный поиск должны строить отношения, смело открывающие дорогу всему новому, всем изменениям, должны искать пути применения эффективных подходов в дальнейшем совершенствовании видов, средств обучения.

Невозможно быть всесторонне грамотным специалистом, не освоив передовые технологии в современной сфере образования. Освоение новых технологий оказывает положительное влияние на формирование интеллектуального, профессионального, нравственного, духовного и личного образа, на саморазвитие, помогает в эффективной организации учебно–воспитательного процесса. При новом обучении ученик не только осваивает объяснения учителя, но и переходит к непосредственной дискуссии с преподавателем. В прошлом веке русский гений Л.Толстой в своем труде «О методах в обучении грамоте» говорит: «Всякий учитель грамоты должен твердо знать и опытом своим проверить одну, выработанную в народе, методу, должен стараться узнавать наибольшее число метод, принимая их как вспомогательные средства, должен, принимая всякое затруднение понимания ученика не за недостаток ученика, а за недостаток своего учения, стараться развивать в себе способность изобретать новые приемы». Эту мысль ученый–методист А.Байтурсинов объясняет доходчиво: «Нет ни одного ни хорошего ни плохого метода, признак неумения – применять только один метод, знак мастерства – применять различные методы, уметь находить те методы, которых нет. Учитель должен стремиться узнать много методов» [1].

Опираясь на распространенные выводы в дидактике, мы знаем, что методы и способы обучения – это совокупность гармоничной деятельности

между учителем и учеником для достижения определенных учебных целей, снабжение учителем ученика различными знаниями, умениями и навыками. Структура методов обучения очень сложна. При определении его содержательной структуры в первую очередь необходимо уделять значение его деятельности, выполняемой в учебном процессе.

Бесспорно, что эффективность и результативность методов обучения зависят от применения учебного процесса в соответствии с целями, содержанием, средствами в тесной взаимосвязи с ясностью выполняемой деятельности.

В связи с этим И. Ф. Харламов говорил: «Под методами обучения нужно понимать средства учителя, применяемые в обучении и пути организации учебно–познавательной деятельности учащихся. Это действие посвящено на решение различных дидактических задач, направленных усвоению учебного материала» [2]. По мнению учителя: «Способ обучения, как правило, является составной или отдельной частью метода [2].

По концепции И. П. Подласый: «Метод – основа учебного процесса, он посредник, соединяющий проектируемую цель и конечный результат. В системе «цель обучения – содержание – методы – формы – средства» он имеет основное место, определяющее значение»... «Способ – это элемент метода, составная часть, действие, выполняемое только один раз. При применении малого по объему или простого по структуре способа он является только одним шагом применения метода... » [3].

Повышая познавательную деятельность студента на самостоятельное получение образования и его применения на практике, а также в обретении профессионального мастерства, в самоуправлении, в формировании практических умений, навыков особое значение имеет игра. В системе высшего образования повышение качества подготовки будущего педагога специалиста – один из актуальных вопросов педагогических высших учебных заведений. В высшем образовании умение эффективно создавать учебно-воспитательную работу, активность учебно-познавательных действий студентов широко применяется на уроке. Один из таких активных методов – игровой метод достаточно рассмотрен в научно-методической литературе. О реализации игровой деятельности можно встретить в трудах А.А. Вербицкого, Н.К.Ахметова, Е.Г. Кашиной и других. По словам Н.К. Ахметова «Обучение через игру – один из видов обучения, основанный на подражании, моделировании различных аспектов конкретной профессиональной деятельности, применяемый в целях повышения профессиональных навыков будущего специалиста».

Игровой метод один из специальных методов в процессе обучения курса «Педагогическая риторика». В различных ситуациях игра похожа на определенное драматическое произведение. У него есть свой сюжет, противоречия и свои участники [4]. Различные игры формирует быстроту мышления студента. Хотя условия игры заранее известны в ходе игры могут быть совершенно непредвиденные обстоятельства, в такие моменты студент

стремится и тренируется быстро принимать решения. В таком случае, по словам А. Сатбековой игра в процессе обучения выполняет несколько функций одновременно [4]. Они (функции игровой деятельности):

- обучение;
- воспитание;
- упражнение;
- общение;
- релаксация;
- психологическая;
- развивающая.

Дидактические игры, проводимые на указанном курсе развивают письменную и устную речь студентов, совершенствуют познания, творческую самостоятельность. Какой бы ни был из методов игры, влияя на эмоции студентов, он повышает их интерес к освоению курса. Ученый-исследователь методики применения дидактических игр на уроках казахского языка Б.А. Наркулова особо подчеркивает, что из психических способностей человека игровой метод развивает воображение человека.

В освоении курса «Педагогического мастерства письменные работы должны основываться на воображении педагога-студента. В развитии устной речи студентов применяются такие виды игры как находчивость, ролевые, деловые игры. Так, например, для освоения новых материалов студентами, для развития их творческих способностей, в целом для формирования профессиональных педагогических способностей используется деловая игра. На курсах заранее определяются виды игр проводимых для развития устной речи студентов, определяются цель игры, коммуникативной деятельности, длительность, количество участников и правила игры, готовится содержание в виде плана.

Среди игровых методов в высшей школе в освоении данного курса широко применяется метод профессионально-деловой игры. Этот метод фокусирует различные интересы участников, и требует до окончания игры необходимости принять решение, удовлетворяющее всех участников. Профессионально-деловая игра формирует взаимодействие будущих педагогов в решении конкретной ситуации социального или национального характера.

Что касается педагогического значения профессионально-деловых игр, это – повышение умственных способностей педагогов-студентов, формирование познавательной активности, приобщение к профессиональному творчеству.

Профессионально-деловая игра учит будущих педагогов умению принимать сложные решения, определяет взаимоотношения в коллективе, создает возможность проверить знания, навыки и личностные качества студентов. Профессионально-деловая игра развивает такие личные качества педагогов-студентов как активность, ответственность, деловые качества, честность, гибкость в принятии решений, точность, справедливость.

В процессе обучения в высших учебных заведениях важную роль профессионально-деловых игр в повышении качества подготовки специалистов

подчеркивала Ж. Сулейменова, в своем труде она всесторонне проанализировала и выявила его специфику. Определяя деятельность в соответствии с будущей профессией, глубоко понимая его нюансы, необходимо строить в соответствии с моделью его производственного процесса в социальной среде. В профессионально-деловых играх бывают эксперт, рецензент, в различных ролях филолог, математик, химик, историк, педагог, психолог и др. Данный вид игрового метода, связанный с обучением курсу «Педагогической риторике» в большинстве случаев характеризуется ролевыми играми. Здесь будущий педагог-специалист, охватывая проблемы в зависимости от своей избранной специальности (филолог, математик, химик, историк, педагог, психолог, физик, художник, учитель физической культуры и др.) свободно может освоить ораторское мастерство. В повышении ораторского мастерства студентов-педагогов велико значение практических уроков, проводимых на основе игры. Основная дидактическая цель применения игрового метода – повышение активности обучения студентов, формирование профессиональных ораторских умений и навыков, воспитание единству, дружбе, критическому отношению, повышение воображения, творческого мышления. Благодаря применению данного метода можно ускорить совершенствование ораторского мастерства педагогов-студентов.

На курсах «Педагогической риторике», на семинарах, практических занятиях применялись следующие игры: «Сөз мерген», «Кто оратор», «Лучший педагог-оратор», «Соревнование мысли», и др.

В интеллектуальной игре «Сөз мерген» студенты разделены на три группы, которые соревнуются мастерством активного применения пассивных пластов лексики современного казахского языка, применяемых в своей речи, накапливают баллы. А в игре «Кто оратор» студенты в соответствии со своей профессией проводят конкурс научных докладов. Определяется лучший оратор докладчик, умеющий покорить аудиторию. Условия игры: подготовка доклада с соблюдением всех норм казахского литературного языка и сравнивая выводы различных ученых по соответствующей теме.

Как указано выше, в обучении курса «Педагогической риторике» игровой метод может применяться не только в высших педагогических учебных заведениях, но и при обучении данной дисциплины в специальных педагогических учебных заведениях (колледж) в развитии ораторского мастерства будущих педагогов.

Список литературы

1. Кыдыршаев А.С. Углубляясь в труды Ахмета Байтурсынова // Начальное образование: содержание и методы. Материалы республиканской научно-практической конференции. – Уральск, 2003.
2. Харламов И.О. Педагогика. – М.: Высш. шк., 1990. – 194 с.
3. Подласый И.П. Педагогика. Новый курс. – М.: ВЛАДОС, 2000. – 576 с.

4. Сатбекова А.А. Научно–методические основы технологии обучения казахскому языку через проектирование в иноязычной аудитории: доктор пед.наук... автореф. – Алматы, 2009. – 50 с.

УДК 811.512.141

Акмурзина А.Р.,

*студентка ФБФ БГПУ им. М. Акмуллы,
Научный руководитель: Самситова Л.Х.,
д. филол. н., профессор
г. Уфа, Россия*

КОНЦЕПТ «КҮҢЕЛ» («ДУША») В ПОВЕСТИ З. БИИШЕВОЙ «БУДЕМ ДРУЗЬЯМИ»

***Аннотация.** Данная статья посвящена рассмотрению концепта «душа» в повести З. Биисшевой «Будем друзьями». Актуальность темы определяется тем, что она затрагивает национально-культурные стереотипы, которые репрезентируются через концепт «душа».*

***Annotation.** This article is devoted to the concept of «soul» in the novel by Z. Biisheva «let's be friends». The relevance of the topic is determined by the fact that it affects national and cultural stereotypes that are represented through the concept of «soul».*

***Ключевые слова:** лингвокультурология, концепт, когниция, эмоциокогнитивная сфера, лексема, концепты «душа», «сердце», «дух».*

***Key words:** cultural linguistics, concept, cognition, emoticonselector, token the concepts of «soul», «heart», «spirit».*

Проблема взаимоотношения языка и культуры была поставлена в трудах отечественных и зарубежных лингвистов несколько сот лет назад, но при этом не утратила своей актуальности и в настоящее время. Развитие семасиологических и ономасиологических теорий сделало очевидным понимание языка как средства, с помощью которого возможно исследование стоящих за ним ментальных структур. Во второй половине 20 века появляется новая наука – лингвокультурология, призванная дать ответ на вопросы: как культура кодируется языком, какую культурную информацию несут те или иные языковые явления и др.

Проблемы исследования процессов концептуализации и категоризации действительности были и остаются актуальными для лингвистики. Одним из сложнейших и до сих пор не решённых вопросов является описание концепта, признанного учёными основной формой категоризации знания и главным средством концептуализации действительности. Термин концепт в виду своей сложности и полифункциональности до сих пор получает в лингвистике самую разную трактовку.

Н.Н. Болдырев считает, что язык – это способ формирования концептов в сознании человека, но языковые средства передают своей семантикой лишь часть концепта, что свидетельствуется существованием многочисленных синонимов, текстовых описаний и определений одного и того же концепта [Болдырев, 2002: 40]. По мнению ученого, концепты – это идеальные, абстрактные единицы, которыми человек оперирует в процессе когниции. Они отражают содержание полученных знаний, результатов и опыта всей деятельности человека и результаты познания им окружающего мира в виде определенных единиц знания [Там же: 23, 24]. Часть этих знаний и результатов существует в сознании человека в виде мыслительных структур, т.е. концептов, которые со временем обогащаются, появляются новые концепты с индивидуальной характеристикой.

В монографическом исследовании Н.Ф. Алефиренко «Поэтическая энергия слова» концепт понимается как «достаточно широкий набор ментальных образований, кодирующих в самых разнообразных конфигурациях культурно значимые смыслы» [Алефиренко, 2002: 225].

В.В. Колесов отмечает: «Концепт ... грамматически может быть представлен в виде имени, выражающего обобщённый признак» [Колесов, 2004: 158]. Иначе говоря, оптимальной грамматической формой названия концепта является абстрактное существительное.

Одним из распространенных концептов в национальной литературе является «күңел» («душа»). В башкирской языковой картине мира «күңел» является сосредоточением психической и эмоциональной жизни человека, она противопоставляется телу и является воплощением духовного богатства. В оппозиции душа – тело, именно душе принадлежит приоритет.

Исследования подтверждают, что «душа» в башкирской лингвокультуре например, также выступает, в парах с концептом «йөрәк» («сердце») и «рух» («дух»), которые подчеркивают возможность локализации души в сердце, т.к. именно сердце является сосредоточением всех эмоций и чувств, центр мышления и воли. Как отмечает Л.Х. Самситова, сердце – это регулятор нашего настроения. В некоторых контекстах концепты «душа» и «сердце» взаимозаменяемы, синонимичны. Не случайно концепты «душа» и «сердце» рассматриваются параллельно там, где наблюдается равнозначное функционирование данных концептов» [Самситова, 2015: 163].

Концепт «күңел» является одним из самых ключевых в повести З. Бишевой «Будем друзьями». Семантически концепт имеет следующие свойства:

1. Концепт вербализует базовые понятия эмоциоконцептосферы. Ключевой лексемой в этом случае выступает семантическая оппозиция күңелле (весело). Например:

– *Кызырас, без за быйыл Октябрьскийга күсеп барабыз бит, – ти ине ул. Унан Кызырастың быга нисек кыуанасагын, унда баргас та ошоллай дуҫ булып бергә йөрөйсәктәрен һөйләй башлаясагын кәтәп, күңелле йылмайып уға текләне* (С. 39).

2. Душа иррациональна по своей природе, она является продолжением самого героя его самых сокровенных чувств, переживаний: *Ә бында Талкаҫ – Юлдаштың күңелен һәр ваҡыт үз киңлегенә тартып торған гүзәл күл. Ул, Ирәндектең кеүәтле куйынына һыйынып, тынып ята* (С. 67).

3. Душа – это особый мир, который герой таит от толпы, но раскрывает в своих размышлениях, часто «душа» страдает и мучается от сомнений: *Күңелендә тыуған был һорауға Кызырас:*

– *Юк! – тип яуап бирергә кыймай йүгереп китте. Унан күз асып йомғансы мәктәпкә барып етте. Ләкин шулай за һуңлаңқыраны. Ул килеп еткәндә, ишек алдында бер кем дә юк, бәтә балалар за коридорзарға, кластарға инеп тулғайны* (С. 47).

4. Народное самосознание в семантической структуре концепта вербализуется в использовании пословиц и поговорок, репрезентирующих понимание души как «светлой сущности»:

– *Бына шулай булған ул комһоз баяр менән, – тип әкиәтен дауам итте ул. – Комһоз булмаһын үзе. Байлык ул комһоз кешенең күңелен ташка, күзен акка әйләндерә, ти, шул* (С. 49).

Таким образом, изучение произведения показывает, что концепт «күңел» как один из культурных концептов имеет свои особенности, обусловленные авторским миропониманием и национальной картиной мира. Как видно из анализа концепта «душа» в картине мира повести З. Бишевой «Будем друзьями», душа – это второе «я» героев произведения, продолжение его сознания, чувств, настроения. Душа, связанная с героем эмоциоконцептосферой, является выражением его внутренних сомнений, противоречий и желаний, возникших в результате открытого или стихийного противостояния с обществом.

Список литературы

1. Алефиренко, Н.Ф. Поэтическая энергия слова. Синергетика языка, сознания, культуры [Текст] / Н.Ф. Алефиренко. – М.: Academia, 2002. – С. 225.
2. Бишева З. Дус булайык [Текст] / З. Бишева. – Өфө: Китап, 2008. – 340 б.
3. Болдырев, Н.Н. Когнитивная семантика [Текст]: Курс лекций / Н.Н. Болдырев. – Тамбов: ТГУ, 2002. – С. 23 – 24.
4. Колесов, В.В. Язык и ментальность [Текст] / В.В. Колесов. – СПб., 2004. – С. 158.
5. Самситова Л.Х. Лингвокультурологическая концепция обучения башкирскому языку и родным языкам в образовательных учреждениях Республики Башкортостан [Текст] / Л.Х. Самситова. – Уфа, 2010. – 24 с.
6. Самситова Л.Х. Культурные концепты в башкирской языковой картине мира [Текст]: Монография / Л.Х. Самситова / Под ред. профессора М.В. Зайнуллина. – Уфа: БГПУ, 2014. – С. 163.

Амантаева А.Р.,

*к. филол. н., учитель башкирского языка
и литературы МБОУ № 119
г. Уфа, Россия*

Султакаева Р.А.,

*к. филол. н., доц. кафедры БССЯ
БГПУ им. М. Акмуллы,
науч. сотр. БИ «Китан» имени Зайнаб Бишиевой,
г. Уфа, Россия*

ПОЭТИКА СВАДЕБНОГО ФОЛЬКЛОРА

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению поэтике свадебного фольклора. Поэтика свадебного фольклора анализируется с точки зрения лингвокультурологии.

Ключевые слова: фольклор, свадьба, лингвистика, обряд, песня, сюжет, поэтика.

Abstract. The article is dedicated to the study of wedding folklore. The author analyzes its poetics in terms of cultural linguistic

Key words: folklore, wedding; linguistics, ceremony, song, plot, poetics.

«До недавнего времени в поле зрения фольклористов оказывались обычно отдельные жанры свадебного фольклора, как причитания, приговоры дружек, величальные, корильные и другие песни, а этнографы изучали обрядовую, бытовую и магическую стороны свадьбы» [Карпухин, 2011: 18]. Так как устное народное творчество является частью национальной культуры, то объектами изучения лингвокультурологии можно считать и жанры свадебного фольклора. Свадьба в народе воспринимается как цельное явление, как единый комплекс обрядов и поэзии, призванный скрепить союз двух молодых людей» [Карпухин, 2011: 18]. Можно предположить, что сюжет свадьбы идентичен сюжету драматического произведения. Как отмечает И.Е. Карпухин, понятие сюжета как события или ряда связанных между собой и последовательно развивающихся событий, которые составляют содержание художественного произведения и в которых раскрываются характеры действующих лиц, обычно присутствуют при рассмотрении произведений эпических или драматических жанров фольклора, например, сказки, былины и т.д. [Карпухин, 2011: 19]. Отсюда следует вывод, что свадебный обряд строится, развивается на основе той или иной сюжетной линии. Безусловно, цель и задача сюжета любой свадьбы является создание новой семьи. В свадебном обряде, кроме главных (жених, невеста) и второстепенных (гости) участников, могут присутствовать ряженые (гости, переодетые в маскарадные костюмы цыганки, врача, пастуха, зайца, лисы и т.п.).

Особое место в традиционном ритуале занимает образ коня, играющий важную функцию в свадебном поезде (благополучие семьи). Не случайно этот

образ часто встречается в русской и башкирской свадебных песнях (см. «А кто у нас холост?», «Из поля в поле, из ворот в ворота», «Вьюны над водой увиваются», «Дорогая наша гостыюшка» и др.).

Свадебный конь – особый: *«Голову несет высоко-высоко. Шея у коня – из кольца в кольцо. Хвост у коня – в чистом поле вился. А копыта – те, ой, все дороженьку секут...»*. Он понимает психологическое состояние жениха и играет в свадебных ситуациях свою роль лучшим образом. Когда жених собирается ехать к невесте, то *«На коня садится, конь под ним бодрится; Он плеточкой машет, а конь под ним пляшет; А когда подъезжает к дому невесты, то: «Склонил конь-то голову ко высокому новому терему...»* [Карпухин 2011: 27].

«Построение сюжета не позволяет событиям забегать вперед, возвращаться назад или уходить в сторону. Это одноплановое построение сюжета, в котором развиваются две линии: линия невесты и линия жениха. Сюжетные линии невесты и жениха либо пересекаются (сватовство, сговор, хождение к жениху за мылом и т.п.), либо расходятся (девичник, обрядовая баня, мальчишник), либо сплетаются в одно целое (с момента приезда свадебного поезда в дом невесты и до конца свадьбы)» [Карпухин, 2011: 21].

Сюжет состоит из множества картин (микросюжетов), каждая из которых представляет собой фрагмент свадебного обряда.

Свадебный обряд состоит из монологов и диалогов, выполняющих словесную (поздравительная речь, приговоры, обряд выкупа и т.п.) и словесно–музыкальную (причитания, песни и т.п.) функции.

Как отмечал Н.И. Костомаров, в народно–песенной символике можно выделить три вида образов: 1) из области природы; 2) из области исторических представлений; 3) символы, основанные на старинных мифических сказаниях и верованиях [[http://moy-bereg.ru/simvolika-tsvetov/prioda.-simvol-zhivotnogo-i-rastitelnogotsarstv.htm](http://moy-bereg.ru/simvolika-tsvetov/priroda.-simvol-zhivotnogo-i-rastitelnogotsarstv.htm)]. Подобное распределение образов наблюдается и в поэтике свадебного обряда: образы природы – *березонька, сосенка, реченька, дубравушка, осиный лист* и т.д.; исторические представления – *доблестный воин, русь–земля* и т.д.; мифическая образность: *речка* – образ смерти, *лебедушка* – символ невесты, прощающийся с девичеством, *солнце* – символ невесты, *сокол* – символ жениха, *голубка* – символом чистоты и невинности. Символикой благополучия и процветания являются такие образы – символы, как "сад", "виноград", "яблонька", "два цветочка" и т.д.

Преобладает большое количество слов с уменьшительно–ласкательными суффиксами как в обозначении жениха и невесты, так и других членов семей. Жених и невеста обычно – *"Марьюшка"* и *"Иванушка"*, *"Настасьюшка"* и *"Сергеюшка"*, самые дорогие люди – *"матушка и батюшка"*, не забыты *"подруженьки"*, *"тещеньки"*, *"сватушки"*. При обозначении предметов и явлений также постоянно используются уменьшительно–ласкательные суффиксы, что создает особое настроение доброжелательности при проведении свадебного обряда: *"ветерочек"*, *"головушка"*, *"дарочек"*, *"веночек"*, *"садочек"*, *"беседушка"*, *"речушка"*, *"сторонка-сторонушка"*.

Таким образом, свадьба – специфическая народная пьеса, которая отвечает всем характерным чертам драматического произведения. Она выражается с помощью слова и обобщенных образов. Коллективно созданный этносом обряд свадьбы разыгрывается участниками в соответствии с сюжетом, основанным на национальных обычаях и традициях применительно к современным условиям жизни.

Список литературы

1. Карасик, В.И., Слышкин, Г.Г. Лингвокультурный концепт как элемент языкового сознания [Текст] / В.И. Карасик, Г.Г. Слышкин // Методология современной психолингвистики: Сб. науч. тр. – М. – Барнаул, 2003. – С. 50 – 57.
2. Карпухин, И.Е. Свадьбы в Башкортостане на стыке тысячелетий: (состояние, поэтика, межэтнические контакты): Монография. 2-е изд., перераб. и доп. [Текст] / И.Е. Карпухин. – Уфа: Китап, 2011. – 544 с.
3. Карпухин, И.Е. Современное состояние свадебных обрядов русских в Башкирии: (По записям последних лет). [Текст] / И.Е. Карпухин // Современное состояние народного творчества: Программа конференции и тезисы докладов. – Л., 1970. – С. 98 – 100.

УДК 811.512.141

Аскарова А.В.,

*М. Акмулла ис. БДПУ студенты
Филми етәксе: Таһирова С.А.,
п.ф.к., доц.,
Өфө к., Рәсәй*

“УРАЛ БАТЫР” ЭПОСЫНДА ХАЛЫК ПЕДАГОГИЯҢЫ

Аннотация. В этой статье я рассматривала эпос «Урал батыр» как воспитательный аспект. Показала как дети воспитанные одной семье, при одних и тех же условиях выросли разными.

In this article I considered the epos “Ural Batyr” as an educational aspect. Showed how children brought up the same family, under the same conditions grew different.

Ключевые слова: воспитание, эпос «Урал батыр», общество, семья, дети, зависть, добро, зло. Education, epos “Ural Batyr”, society, family, children, envy, good, evil

Һәр халыктың быуаттар буйына һақлана, туплана килгән тәрбиә канундары бар. Башкорт халқының иһә тәрбиә канундары ауыз-тел ижадында, бигерәк тә мәкәл-әйтемдәрәндә һәм "Урал батыр" эпосында һақлана. Эпоста атай-әсәйзәр аңы менән генә зиһенгә һендерерлек, атай-әсәйзәргә генә һөйләрлек фәһемле һабактар бихисап. Шуларзың бер нисәһенә генә тукталып китәйек.

"Урал батыр" эпосы менәр йыл элек ижад ителгән, XXI быуат балаларын ундағы һабактар менән тәрбиәләп булырмы?" тигән аптыраулы һорау тыуыуы ихтимал. Дөрөс, заман шауқымының тәрбиәгә йоғонтоһо бик зур: кешене атай-әсәй генә түгел, мөхит тә тәрбиәләй. "Урал батыр" эпосы ижад ителгән осор менән безҙең заман араһында тиҫтәләгән быуат ята. Әммә шуныһы ғәжәп: кешенең күнел донъяһы әллә ни үзгәреш кисермәй. Яратыу-яратмау, кин күнелләлек-көнсәллөк, яҡшылыҡ-яуызлыҡ, ихласлыҡ-ике йөзлөлөк, асыҡлыҡ-аҫтыртынлыҡ һәм башка бик күп тойғо-хистәрҙән торған әске донъя, күнел донъяһы шул уҡ. Иғтибар менән ентекләп өйрәнһәң, эпостың һәр һүзе, кинәйә менән әйтелгән һәр фекере тәрән мәғәнәгә эйә һәм бөгөнгө көнгә тап килә, уны аз ғына үзгәртеү йәки яңылыш һөйләү, хатта интонациялағы яңылышлыҡ та был халыҡ әсәренә, уның баһалап бөткөһөз киммәтле фекеренә хилафлыҡ килтерә. Халыҡ быны алдан күрә алған һәм, хилафлыҡка юл куймау максатында, әсәрҙе шиғри юлдар менән ижад иткән [4, С. 1].

Билдәле булыуынса, мәшһүр "Урал батыр" эпосының менәр йыллыҡ тарихы бар. Ер йөзөндә йәшәүең башланғыс осорон һүрәтләгән был башкорт халқының асыл комарткыларының береһе буларак һаналған «Урал батыр» эпосы тәрбиәүи яктан бөгөнгө көндә лә әһәмиәтле булған урындарға йыш юлығырға була. Иң тәү сиратта, бала тәрбиәләү, уларҙың ата-әсә һүзенә қолаҡ һалыу-һалмауҙары тураһында бәйән ителә эпоста. Мәҫәлән,

*“Бала үҫеп еткәнсе,
Үзе йәнлек тоткансы,
Баш-йөрәкте ашауҙан,
Һыуһыңға кан эсеүҙән
Уландарын тыйғандар,
Һис ярамай, тигәндәр”*

– тигән юлдарҙан күренеүенсә лә, ата-әсәһе Шүлгән менән Уралды бәләкәйҙән тыйып, тәрбиәлә, аңлы бала булып үҫеүҙән теләүҙән, тырышыуҙарын аңларға мөмкин. Ләкин бер үк ғаиләлә, бер үк тәрбиә алған балалар үзҙәре лә төрлөсә булырғамөмкин икәнлеген, "Урал батыр" эпосында Шүлгән менән Урал образдарына кылыҡһырлама биргәндә төшөнөргә була. Байлыҡ, дәрәжә артынан кыуған Шүлгән азакка табан бер туған кустыһына каршы сығып, ер йөзөндәге тыныслыҡты болартырға тырыһа, Урал – уның киреһе. Ул, киреһенсә, бар тереклектен мәңге, бәхеттә, байлыҡта йәшәүен теләй, халыҡ бәхетенә юл ярғанда үзе һәләк булып калһа ла, уның һаҡындағы яҡшы легенда-риүәйәттәр бөгөнгәсә һаҡланып, милли геройҙар исеме рәтендә йөрөй. Ошонан сығып, кайһы осрақта кешенең һисек булыуы, уның бәләкәйҙән алған тәрбиәһенән генә тормай, уға карап кына баһаланмай тип һығымта яһарға мөмкинлек бирә. Әммә ата һүзен тотмаған Шүлгән қабырсақтағы канды тәмләп карап унан эләккәндә, мәрхәмәтлегенә барып Урал уны тукматыуҙан яҡлаһаһа, үз кәрәген тал сыбыҡ ярҙамында тәрбиә алған Шүлгән бәлки, һуңынан изгелек менән яуызлыҡтың гел йәнәшлә йөрөүен иҫәпкә алып, һасарлыҡ кылмаһ, һис юғында һасандыр үзен тукмауҙан (эпоста хатта үлемдән тип тә аңлатыла) алып калған бер туғанына үлем теләп яһкынмаһ ине.

Ғөмүмән, “Урал батыр” эпосында якшылык менән яманлык, изгелек менән яуызлык йәнәшә, бер-береһенең янында ғына йөрөгән кеүек итеп һүрәтләнһәләр, тәрбиә алымдары ла күп төрлө һәм күп кырлы итеп төрлөсә асыла, төрлөсә сағылыш таба. Мәсәлән, гел ыңғай яктан ғына һүрәтләнгән Урал образын да оло һүзен тыңлап эш иткән батыр тип кабул итеп булмай. Миҫал өсөн, уның үлем тигән яуызды тотоп башына етмәк булып китеп барғанында һылыу бер кыз менән карсыктың юлына осрап, әсә кешенең Катыл батша янына барырға тыйғанын ул кире каға һәм:

*“Ғыузар кисеп, тау ашып,
Күп йыл буйы килгәнмен,
Күп юлдарзы узғанмын;
Күз йәшергән Үлемде
Эзләп бында, тапмаһам,
Башын сабып өзмәһәм,
Әйткәнәмә етмәһәм,
Уны ерзән йыймаһам,
Урал булып йөрәмәмен!”*

– тип яуаплауын, уның оло һүзенә каршы төшөп, телләшеү тип кабул итеп, уны тәрбиәһез кеше тип әйтеп булмай. Бары тик халык мәнфәғәтен кайғыртып, үз йәнен дә аямайынса көрәшкә ынтылған батыр образын күрергә ярзам итә.

Башкорт халкының һүз сәнғәте оҫталығы өлгөһө “Урал батыр” эпосы – киләсәк быуынға рухи мирас, аманат, үзенсәлекле тормош китабы, ғүмер фәлсәфәһе ул. Төрлө йәштәге кешеләр өсөн дә укымлы был әсәрҙе балалар әкиәт, легенда, аждаһа-дейеүзәр тураһындағы хикәйә итеп, ә ололар уны боронғо халыктың йәшәйеше, тәбиғәт канундары хаҡында кызыклы язма итеп кабул итһә, ғалимдар был эпосты боронғо кешеләрҙең тормош картинаһын сағылдырыусы әсәр итеп күрә һәм төрлө яклап өйрәнәү эше алып бара. Башкорт фольклорында Урал образы дүрт төрлө сифатта күз алдына баҫа: Урал – тыуған ил (ил, тау, йылға), Урал – мәзәни герой, Урал – мөгжизәләр тыузырыусы батыр егет һәм Урал – акыллы карт бабай [Юлдыбаева, 2007: 113].

Шулай итеп, “Урал батыр” эпосында тәрбиә мәсьәләһе төрлө яктан һүрәтләнәп, төрлөсә сағылыш таба. Әммә бер генә мөһим мәсьәлә һәр сәк төп герой Урал образы менән йәнәшә йөрөй. Ул – ата-әсәһенең тәрбиәһе һәм уларзың һәр әйткән һүзенә қолак һалыуы аркаһында ул иленә, халкына кәрәкле кеше булып кала ала.

Әзәбиәт исемлеге

1. Галин, С.А. Тел аскысы халыкта. Башкорт фольклоры: аңлатмалы һүзлек. Укыу кулланмаһы. – Өфө: Китап, 1993. – 224 б.
2. Урал батыр. Башкорт халык эпосы / башк. Тәржемә Ә.Х. Хәкимов. – Өфө: Китап, 2017. – 260 б.
3. «Урал батыр» эпосының сюжеты һәм стиле / Г.В. Юлдыбаева. – Өфө: Ғилем, 2007. – 136 б. – ISBN 978–5–7501–0835–0
4. <http://kiskeufa.ru/index.php?dn=news&to=art&id=918>

Асылбаков А.С.,

*студент БГПУ им. М. Акмуллы,
Научный руководитель: Самситова Л.Х.,
д. филол. н., проф.
г. Уфа, Россия*

БИНАРНАЯ ОППОЗИЦИЯ «ЖИЗНЬ – СМЕРТЬ» В БАШКИРСКОМ НАРОДНОМ ЭПОСЕ «УРАЛ БАТЫР»

***Аннотация.** Статья посвящена исследованию особенностей репрезентации универсальных концептов «жизнь» и «смерть» в башкирской языковой картине мира. Анализ концептов «жизнь», «смерть», выявленных на материале башкирского народного эпоса «Урал батыр», позволяет убедиться в исключительной релевантности компонентов бинарной оппозиции.*

***Annotation.** The article is devoted to the study of the features of representation of universal concepts «life» and «death» in the Bashkir language picture of the worldview. Analysis of the concepts «life», «death», identified by the material of the Bashkir national epic «Ural Batyr», makes it possible to verify the exceptional relevance of the components of the binary opposition.*

***Ключевые слова:** лингвистика, лингвокультурология, языковая картина мира, концепт, эпос, жизнь, смерть.*

***Key words:** linguistics, cultural linguistics, language picture of the worldview, concept, epic, life, death.*

Одной из характерных черт современной лингвистики является исследование языка в тесной связи с человеком, его сознанием, познанием окружающей действительности и его практической деятельностью. Поэтому на первый план выдвигается изучение языка с учетом языковой личности, что в современной лингвистике относится к концептологическому направлению, которое предполагает выявление основных закономерностей образования абстрактных концептов, имеющих репрезентацию в семантических пространствах различных языков.

В данной статье хотим раскрыть концепты «жизнь» и «смерть», выявленные на материале башкирского народного эпоса «Урал батыр». Эпос был записан в 1910 году Мухаметшой Бурангуловым от двух сэсэн-кураистов: Габита Аргынбаева и Хамита Альмухаметова. Состоит из 4576 поэтических и 19 прозаических строк. Данный эпос является золотым самородком башкирского народного творчества. Тут поднимаются глубокие философские проблемы: поиск вечной жизни, добро и зло, честь и достоинство и т.д.

Концепт «жизнь» (донъя, тормош, ғүмер), по мнению Л.Х. Самситовой: «имеет сложную структуру, включающую понятия: донъя – представление об устройстве мира, тормош – осмысление человеком своей жизненной позиции, ғүмер, йәшәү – физиологическое существование всего живого», а

концепт «смерть» – является антиподом концепта «жизнь» [Самситова, 2014: 168,171].

Концепты «жизнь» и «смерть» в эпосе «Урал батыр» являются одними из главных, на них, можно сказать, основывается весь эпос. Если же «жизнь» олицетворяет добро, то «смерть» несет собой зло. В ходе эпоса можно увидеть борьбу между ними. Это мы замечаем на примере двух разных миров, первый из которых является миром вечной жизни:

Бергә йәшәп, дуҫ булып,
Самрау кошқа баш әйеп,
Кан да эсмәй, ит еймәй,
Һис Үлемгә юл куймай
Йәшәп килгән бер ил бар;
Якшылыкка якшылык
Кыла торған йола бар.

С. 28.

Второй – мир смерти:
Яуызлыкта дан алған,
Батшаһынан, башкаһынан
Кайғы, этлек күреүсе,
Канлы йәшен түгеүсе
Катил батша иле бар.

С. 29.

В эпосе «Урал батыр» герои довольно так и много размышляют о жизни, которая перкликается с темой бессмертия, с темой вечности. В произведении есть источник вечной жизни – *Йәншишмә* (живая вода), выпив из которой люди становятся бессмертными

Дейеү батша ерендә,
Әйтәләр, бер шишмә бар.
Шунан һыу эсһә кеше,
Һис тә үлмәй йәшәй, ти,
Үлемгә бирешмәй, ти.

С. 15.

В эпосе мы встречаемся с мудрым старцем, который когда-то выпил воду из этого родника и теперь мучается, никак не может встретить свою смерть. Исходя из его слов, герои приходят к мысли о том, что человек вечен не физически, а добрыми поступками, вечным должно быть только добро, благодеяние и ничто другое:

Без Үлем тип һанаған,
Яуыз ул тип караған –
Бақтың тузған үсмерен
Йәки көнө тулғанын
Сүпләп, бақты бушатқан,
Унан донъя ташлатқан
Бөтмәй торған йола икән.
Мәңге калам тимәгез,
Йәншишмәнән эсмәгез.
Донъяла мәңге калыр эш –

Донъяны матур төзөгән,
Багты мәңге бизэгән –
Ул да булһа якшылык.
Күккә лә осор – якшылык,
Һыуға ла батмаҫ – якшылык,
Утка ла янмаҫ – якшылык,
Телдән дә төшмәҫ – якшылык.

С. 166.

В эпосе есть множество вопросов относительно смерти. Например: что такое смерть? Можно ли найти его? Можно ли победить смерть? Смерть это материальный или идеальный объект? Смерть в эпосе рассматривается как нечто невидимое, неслышимое:

Үлем тигән яуыз ул,
Күзгә һис тә күренмәй,
Килгәне һис тә беленмәй
Йәшәй торған януар ул.

С. 15.

Также, по словам героев, раньше, где жили Янбирде и Янбика смертью для всего был див, который пожирал людей:

Борон без тыуған ерзә,
Атайзар торған ерзә
Үлем була торғайны,
Бик күбеһе йәштән үк
Ятып үлә торғайны.
Ундай дейеү килгән һуң,
Күп кешене үлереп,
Дейеү ашап киткән һуң;

С. 14.

Вдобавок в начале, герои считают, что для любого существа смертью являются они сами:

Ауырыу-һызлау күрмәгән,
Үлем барын белмәгән,
Барлык нәмәгә үлем
Үзебез тип һанаған.

С. 5.

Смерть действует через все в природе, т.е. все может послужить смертью, например, человек для зверей или же наоборот звери для людей, отец для сына, хищники для своих добыч и т.д. Она идет параллельно в эпосе с такими словами как *горькие слезы, плачь, кровь, горе* и т.д. Главный герой – Урал понимает, что смерть, которая «слабее людей», которая не доберется до них, вдруг может оказаться так близко, поэтому герой хочет найти и уничтожить её:

Үлем тигән яуыздың
Төрөн һанап беләйек,
Көслө көсһөззө ейгән
Йоланы без өзәйек.
Арабыззан, һанаһак,
Һәр нөгәрзе караһак:
Кан да эсмәй, ит еймәй,

Берәүзең йәшен коймай,
Кайныһы тамыр ашап,
Кайныһы үлән емшәп,
Һаман ғүмер иткәнен,
Йырткыстарға ем өсөн
Балаһын үрсеткәнен
Барығыз за беләлер.
Уларға Үлем ят түгел,
Кан һурған, ит ейгән –
Береһе лә дуҫ түгел.
Йырткыслыкты бөтөрәйек,
Яңғыз калған Үлемде
Бергә эзләп үлтерәйек!

С. 19, 20.

Итак, делая выводы из вышесказанного, можно сказать, что бинарная оппозиция, как универсальное средство моделирования картины мира в виде пар противоположностей, помогает раскрыть все тонкости оппозиции «жизнь – смерть» в башкирском народном эпосе «Урал батыр». Концепты «жизнь» и «смерть» занимают важное место в эпосе. Они, хотя и являются антиподами по отношению друг к другу, все равно взаимодополняются, не могут существовать по отдельности.

Список литературы

1. Самситова, Л.Х. Культурные концепты в башкирской языковой картине мира [Текст]: монография / Л.Х. Самситова / Научн. ред. проф. М.В. Зайнуллин. – Уфа: БГПУ, 2014. – 364 с.
2. Сурина, В.Н. Понятие концепта и концептосферы [Текст] / В.Н. Сурина // Молодой ученый. — 2010. — № 5. Т. 2. — С. 43 – 46.
3. Урал батыр. Башкорт халык эпосы. – Өфө: Китап, 2010. – 184 с.

УДК 398; 801.8

Ауесбаева П.Т.,

*к. филол. н., доцент,
ВНС Института литературы
и искусства им. М.О. Ауэзова,
г. Алматы, Казахстан*

ЭПИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА СКАЗОК

Аннотация: В данной статье представлено влияние эпоса на сказку, так как эти жанры в идейном отношении тесно взаимосвязаны. Героические эпосы оказали огромное влияние на сюжет, поэтику и структуру героических сказок. Иногда на первый план выходит мотив храбрости героя, а порой больше внимания уделяется описанию враждебных сил или же их объединяют художественные приемы.

Annotation: *This article shows the influence of the epos on the genre – fairy tales, since these genres are closely interconnected ideologically. Heroic epics had a great influence on the plot, poetics and structure of fairy tales in the heroic spirit.*

Ключевые слова: *сказка, эпос, мотивы, фольклор, жанр, сюжет, герой, эпизод, поэтика, традиция.*

Key words: *fairy tale, epic, motives, folklore, genre, plot, hero, episode, poetics, tradition.*

Стремление нашего народа к независимости, свободе, равноправным и добрососедским отношениям с другими народами корнями уходит в глубь истории. В плане расширения границ таких понятий, как свобода, независимость, и перехода на более сложный уровень передачи мыслей эпических масштабов можно привести пример влияния жанра эпоса на жанр сказок. В данной статье уделено внимание взаимосвязи героических сказок и древних эпосов.

«Если персонаж сказки использует всю свою силу, преодолевает все трудности, то он считается героем, а сказка с таким персонажем будет выделяться по своей специфике и называется героической сказкой. С другой стороны, отклонение от традиционной композиции сближает с волшебными сказками и связывает несколько иными идеями» [Каскабасов, 2002: 215].

Влияние эпоса на сюжет сказки четко проявляется через значение цели персонажа. Он побеждает своего главного врага благодаря силе и доблести. А остальные действия разворачиваются только на фоне этого. Побеждать в открытом бою, в поединке – достоинство, присущее настоящему герою. Эпос переносит это качество настоящего героя и на персонаж сказок. Потому что правдивость образов в казахском фольклоре основана на назиданиях и наставлениях народа, которые призывают «любить все человечество, уважать труд и доблесть, проявлять к друзьям доброту, заботу, а к врагам – беспощадность, принимать ответственность за свой народ несмотря на молодость, учиться у жизни, стремиться к вершине, к искусству». Противопоставление единства и раздора, дружбы и вражды, жизни и смерти, показанное через характер и психологию многих образов в сказках и эпосах, которые отвечают самым главным требованиям народа в воспитании человека, особенно подрастающего поколения на протяжении многих веков – это мечты и чаяния народа, проявляющиеся в фольклоре. Через образ героя народ прославлял и ставил в пример потомкам защитника народа с чистой душой и сильным духом.

«На начальном этапе зарождения и формирования нашей богатейшей эпической традиции, безусловно, все опиралось на древние эпосы. Достаточное количество отдельных эпосов и древних пластов сравнительно поздних эпосов служит этому подтверждением. Вместе с тем, следует обратить особое внимание на следующую ситуацию. Казахский эпос, в целом, по своим стадийно-жанровым признакам ушедший вперед по сравнению с эпическими традициями народов Севера, Дальнего Востока, Сибири, Алтая, находится на новой ступени по уровню развития. С распадом родо-племенного общества и с установлением феодально-патриархальных отношений, в соответствии с

социально–политическими изменениями, наши эпические традиции также пережили различные эволюционные изменения и распределения» [Ибраев, 2008: 276].

В процессе развития и жанровой классификации в сюжетах сказок имело место переплетение и фантастических, и героических характеристик, а также постепенно начинают преобладать признаки героических сказок. К примеру, одним из главных условий, по которому сказку «Байгулан» можно отнести к героическим сказкам – это строгое следование героя данному им слову. «Байгулан будит спящего батыра, и они два дня, две ночи борются без остановки, и в конце концов Байгулан одерживает победу [Ертегилер, 1989: 106]. То есть, качества, присущие герою – это не только сила и отвага на войне, но и умение неукоснительно следовать законам и правилам героических традиций. Несмотря на невыразительность последующих действий главного героя сказки Байгулана, они все же доказывают, что сказка обретает свойства героической сказки. Доказательством чего является демонстрация в завязке сюжета мощи оружия, достойного героя. Кроме того, сюжет встречи отца и сына, которые не знали кем они приходятся друг другу, является отголоском традиций древних матриархальных эпох. А действия Байгулана, который тайно участвует в состязании по стрельбе и выполняет все условия Карабатыра, и страх его врагов – это признаки древних героических качеств. Например, «... – Принесите ему ружье Байгулана, если не сможет сломать его, то отрублю ему голову», – говорит Карабатыр. Восемь человек еле донесли ружье Байгулана. А Байгулан говорит, держа в руках свое ружье: – Ех, бедное мое ружье, придется сломать тебя ради моего народа. Услышав это Карабатыр пускается в бег. Байгулан убивает его одним выстрелом. Байгулан с сыном спасает народ, и добивается всех своих целей» [Ертегилер, 1989: 111].

Здесь особые свойства ружья (то, что 8 человек еле поднимают его) служат для возвеличивания его хозяина. Это доказывает и то, что Байгулан обладает невероятной силой, и может без страха отдать свое ружье.

А в старинной сказке «Боз атты Боран батыр» («Батыр Боран на белом коне») люди находят опору в жизни, мечтая о богатыре, который смог бы противостоять враждебным силам, угрожающим народу, стремящимся стереть человечество с лица земли. Описывается невероятная жестокость, чудовищная сила врагов (жезтырнак, албасты, демонов, великанов, сатаны), но богатырь всегда превосходит их по силе, хитрости и находчивости, и в этом образе богатыря–спасителя объединены представления народа о независимости и свободе. Так, сказка «Боз атты Боран батыр» начинается со слов «Давным-давно появилось чудище-жезтырнак, он много бед причинил людям, и не было покоя никому от него».

Дальше еще больше сгущаются краски в описании несчастий, причиненных людям этим чудовищем. Народ, который был растерян и не знал как спастись от него, в начале даже на Боран батыра смотрит с недоверием.

«В это время в ауле Боран батыра царил переполох, люди метались, стоял шум и гам, люди кричали: «Боран батыр не сможет вернуться, он

не спасется от жезтырнак, не сломать ему железных оков жезтырнак, жезтырнак уничтожит нас». А когда Боран батыр возвращается с победой, то радости народа нет предела, приносятся пожертвования, устраивается пир. И после этого Боран батыр несколько раз отправляется в поход против жезтырнак, и всегда возвращается с победой и богатой добычей» [Ертегилер, 1989:190].

В этой сказке появляются первые элементы генеалогической циклизации. К примеру, теперь дочь Боран батыра продолжает борьбу с жезтырнак. Батыр был вынужден принять условия жезтырнак, несмотря на свою храбрость и на то, что неоднократно уничтожал потомство жезтырнак. Через это в сказке показывается враждебность потомков жезтырнак к людям, гиперболически показана сила врага. Но все же сказка заканчивается победой двух богатырей – отца и сына, и уничтожением всего рода жезтырнак.

В заключении сказки упоминается, что и дочь Боран батыра стала храброй защитницей народа, и существует легенда о том, что «Боран батыр на белом коне и его потомки уничтожили род жезтырнака».

«Герои древних эпосов достигают своих целей при помощи различных хитростей, смекалки и ума. Но они в корне отличаются от волшебных сил, встречающихся в волшебных сказках. Самое главное, здесь преобладает вера в магическую силу слова, способную влиять на мир. Поэтому в древних эпосах слова заговоры-заклинания занимают значительное место. Во-вторых, для древних эпосов не свойственно обладание волшебными вещами, прибегание к их помощи. Персонаж прежде всего верит в свою силу» [Ибраев, 2008:127]. А в сказке «Кокжан батыр и айдаһар» рассказывается о сыне, отомстившем за смерть отца мифологическому существу – дракону. Но, сначала, согласно закономерностям жанра, воспевается храбрость самого Кокжан батыра. Он – меткий стрелок, который чтит древние священные традиции охотников, выделяется как личность, пройдя много трудных испытаний.

Самым распространенными среди сюжетов древних эпосов являются походы и подвиги батыра, прохождение различных испытаний для женитьбы. И этот сюжет в этой сказке проявляется в действиях Кокжан батыра, когда он несколько раз проходит испытания, а друзья оказывают ему поддержку. Он побеждает в стрельбе из лука, одерживает победу в борьбе и, в результате, получает в награду девушку, а вторую девушку дарит своему другу. Далее, отправляясь в путь шестером, они приезжают в другой аул, где отец выдает дочь замуж и устраивает пир, и здесь Кокжан батыр, выполняя условия отца девушки, борется с местными борцами, отличается меткостью, и как победитель забирает девушку, которую отдает своему третьему другу. Внутреннее развитие данного сюжета могут идти разными путями. К примеру, батыр может вступать в борьбу с близкими родственниками девушки или разными враждебными силами или же с самой девушкой. «Поиски батыром своей второй половины, и то, что он добивается ее своей отвагой и силой – это сложившийся типический сюжет. Этот сюжет позже переходит и в героические эпосы. Но встречаются и другие сюжеты женитьбы батыров. В эпической

традиции тунгусских народов младший брат женит старшего, а в эпосах ненецкого народа старшие братья выбирают невесту для младшего, и женят его. На обратном пути батыр сражается с врагами, одолеть которых ему помогает молодая жена» [Ибраев, 2008: 275].

Настоящий герой, согласно древним верованиям, возрождается после смерти, и сюжет сказки становится еще динамичнее. Предсказатели предвидели его смерть, но колдуны возвращают его к жизни.

Например, в содержании сказки «Батыр и мальчик» в основном повествуются события фантастического характера, но диалог между пожилым батыром и мальчиком помогает раскрыть героический хатактер сказки. Это не является закономерностью как в эпосах, но излагается естественным образом, согласно природе сказок.

«По пути они забрели в аул, где происходило пиршество. В это время шли состязания борцов. Они подсели к малой группе людей. А с противоположной стороны на бой вышел великан, рост которого в сидящем положении был выше верблюда, а стоя он был как дом. А со стороны людей, к которым они подсели, никто не вышел против него. И мальчик говорит батыру:

– Дедушка, может я выйду?

Батыр:

– Ойбай, дорогой мой! Смотри какой он здоровый, и посмотри на себя, он же убьет тебя. А что, раньше тебе приходилось побеждать в борьбе? – спрашивает его. Мальчик отвечает:

– Дедушка, никаких подвигов, никаких побед у меня еще не было. Но раньше, когда мне было примерно 5 – 6 лет, у моего отца был огромный верблюд, который нападал на людей. Он слушался только одного пастуха. Но однажды этот верблюд и его убил. Люди не могли выходить за пределы аула. Тогда я сказал: «Вы что, испугались скотины?» и пошел на этого верблюда. Верблюд набросился на меня широко раскрыв свою пасть, а я кулаком ударил его прямо в лоб, и верблюд упал замертво [Ертегилер, 1989: 78].

В этом эпизоде уже первый подвиг юного батыра показывает, что он необычный ребенок, указывает на его богатырскую природу. Диалог молодого батыра и пожилого батыра и рассказ о победе над сильным животным (верблюд-людоед) показывает еще более глубокие уровни испытаний на храбрость. Потому что, «героические сказки заимствовали многие черты художественной системы волшебных сказок, вместе с тем, вобрали в себя также изобразительные средства героических эпосов. Одной из отличительных особенностей этого жанра от остальных жанров народной прозы является деятельность и сила героев. Они редко прибегают к помощи волшебных сил ввиду того, что они очень сильные и находчивые. Персонаж героического произведения – эпический персонаж, его подвиги совершаются без помощи волшебных помощников как в фантастических сказках» [Каскабасов, 2002: 231].

Например, в сказке «Ертостик» наряду с компонентами героических сказок, есть много признаков фантастических сказок. На древность этой сказки

указывают следующие компоненты: чудесное рождение персонажа, его быстрый рост, то, что он был дарован высшими силами, обещание отдать сына жалмауыз, его схватка с айдаһар (драконом), встреча с мифологической птицей Самрук. Эти мотивы придают сказке «Ертостик» классический характер. В сказке отражено понятие чудесного рождения, чудесного появления (Жалмауыз проглатывает Ертостика), портогенезис (чудесное рождение человека от животных и растений иногда от неодушевленных предметов, явлений природы).

В.Жирмунский отмечает, что в сюжете этой сказки лежит понятие «о путешествии героя в иной мир, в мир мертвых», и что такие сюжеты присущи всем сказкам алтайских народов. Также он указывает на общность с шаманистическими понятиями древних тюркских народов [Жирмунский, 1974: 79].

Во всех сказках борьба добра и зла во многом строится на борьбе между человеком и природой. Храбрость метких стрелков и юных богатырей, противостоящих разным тотемным, мифическим образам – первые истоки персонажей будущих героических эпосов.

В сказках основная мысль может развиваться по разному. В героических сказках, например, в действиях и мечтах Ер Тостика воспеваются герой, соответствующий мечтам и целям народа. Потому что он борется за существование людей, уничтожает силы, препятствовавшие этому.

В заключение следует отметить, что ценность народного достояния по сей день заключается в сохранении богатства родной речи и донесении до будущих поколений всего богатства и всей ценности народной мысли. Богатство языка фольклорных произведений – это не только высокое достижение сказителей и распространителей, но также является основой современного литературного казахского языка. В фольклоре наряду с мечтами и чаяниями народа о свободе и независимости сохранился также богатый древний лексический фонд родного языка. Его можно встретить в художественных оборотах, используемых для восхваления батыра, в описании враждебных сил, в передаче хитросплетений развития событий и т.д. Каждая сказка и эпос по разному оказывают влияние друг на друга. Иногда на первый план выходит мотив храбрости героя, а порой больше внимания уделяется описанию враждебных сил или же их объединяют художественные приемы.

Список литературы

1. Ертегилер. 4 том. – А., 1989. – 302 б.
2. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Л., 1974. – 727 с.
3. Ибраев Ш. Коне эпос // Казак адебиетынын тарихы. Фольклорлык кезен. 1-й том. – А., 2008. – 808 б.
4. Каскабасов С. Жаназык. – А., 2002. – 583 б.

Ахматова М.А.,

*к. филол. н., доцент кафедры
карачаево-балкарской филологии, КБГУ
г.Нальчик, Россия*

Хуболов С.М.,

*к. филол. н., доцент кафедры
карачаево-балкарской филологии, КБГУ
г.Нальчик, Россия*

ОРОНИМЫ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ

Аннотация. В данной статье кратко рассматриваются эпические оронимы, встречающиеся в карачаево-балкарской версии Нартиады. Конкретно-исторические черты эпоса, как известно, проявляются в этнографических данных, а также в ономастике, этнотопонимах и антропонимах эпического пространства.

This article briefly discusses epic oronyms found in Karachay-Balkar version of the Nart Saga. Specifically, the historical features of the epic, as is known, are manifested in ethnographic data, as well as in onomastics, ethnotoponyms and anthroponyms of the epic space.

Ключевые слова: карачаево-балкарский язык, ономастика, топонимы, оронимы, нартский эпос, сакральность, этнокультура.

Keywords: karachay-balkar language, onomastics, toponyms, oronyms, nart epos, sacredness, ethnic culture.

Как известно, карачаево-балкарский нартский эпос тесно связан с историей, культурой этноса, с его морально-нравственными ценностями. В эпосе сконцентрировано все то лучшее, что создал народ на протяжении своей многовековой истории. Карачаево-балкарский нартский эпос, являясь неиссякаемым источником истории, языка, этнокультуры народа, содержит богатый материал для ономастических исследований. Интерес к онимической лексике вызван тем, что в ней закодирована информация исторического, этнического, этнографического и религиозного характера, т.е. она является носителем экстралингвистической информации. На это обращается внимание в специальной лингвистической литературе, посвященной различным аспектам эпического текста [Ахматова, 2015; Ахматова, Кетенчиев, 2017].

Начиная со второй половины 20-го века наблюдается рост исследований по тюркской ономастике, в основном по антропонимии и топонимии, в которых изучению подлежали основные закономерности истории развития и функционирования онимических единиц, были обоснованы принципы их классификации, определена роль различных языковых и социальных факторов при формировании ономастической системы, что представлено и в современных тюркологических исследованиях [Башиева, Кетенчиев, 2017;

Abdullina и др., 2017]. В этом отношении небезынтересны и исследования по фразеологической семантике [Хуболов, 2015 а; Хуболов, 2015 б].

Интерес, возникший у лингвистов, историков, а также этнографов к данным ономастики объясняется необходимостью такого материала для изучения языка, истории, этнографии, этногенеза в целом. Личные имена тесно связаны с национальной культурой, этническим составом народа, приметами и обычаями, поэтому их изучение имеет большое значение как для языкознания, так и для истории и этнографии. Которые помогут установить границы бывшего расселения этнической общности, датировать памятники материальной и духовной культуры [Суперанская, 1973: 14].

В данной статье рассматриваются некоторые топонимы, встречающиеся в текстах карачаево-балкарского героического эпоса, которые составляют один из специфических пластов лексики карачаево-балкарского языка. Как известно, изучение топонимии дает возможность определить границы бывшего расселения того или иного этноса, пути их миграции, отдельные моменты этногенеза, так как топонимы являются самым надежным и правдивым памятником истории. Как пишет В.А. Никонов, «географические названия занимают почетное место среди самых драгоценных исторических памятников, как живое эхо отдаленных времен» [Никонов, 2011: 10].

В карачаево-балкарском нартском эпосе большое количество топонимов являются этногеографическими объектами, которые и по сей день реально существуют. Как пишет А.Ж. Мухатаева, «соответствие между эпическими этнопонимами и современными географическими объектами свидетельствует о некой «привязанности» эпоса к данному региону и придает всему повествованию, в том числе сюжетно-этнографическому толкованию географических объектов, определенную конкретность...» [Мухатаева, 2014: 153].

По данным текстов нартского эпоса пространство карачаево-балкарской Нартиады заполнено огромным количеством гор, которые были известны карачаевцам и балкарцам с очень давних времен и даже были номинированы самим же этносом: *Минги тау*, *Тырмы тау*, *Эки баилы тау*, *Къазман тау*, *Кёсе тау*, *Дых тау*, *Тыхтен тау*, *Гезам тау*, *Басхан таула*, *Алф/Алп таула*, *Къуф таула*, *Къармур таула*, *Чынгыл тау*, *Налмас тау*, *Тарыкъ тау*, *Элия тау*, *Коштан тау*, *Къала тау*, *Алана тау*, *Къуркъур тау*, *Ырхыз тау*, *Доммай баилы таула*; *Донгат къая*, *Къапчагъай къая*, *Чуана къая*.

Для карачаево-балкарцев центром Вселенной, сакральным местом является гора *Минги тау* «Вечная гора». Существует большое количество интерпретаций наименования данной горы. По всей видимости, этимология оронима восходит к древнетюрк. *минги/менги* «вечный» + *тау* «гора». Древнетюркское слово *мёнги* «вечный» означает «вечный», «радость», «счастье» [ДТС, 1969: 342]. Это мировая гора, центр мироздания. Карачаево-балкарцы с горой Минги тау связывали вечность и незыблемость. Х.-М. И. Хаджилаев пишет, что *тау* «гора» есть общетюркское слово, встречающееся в составе названий таких гор, как *Бештау*, *Темир-тау*, *Дых-тау* и т.д. Вариантами минги

являются *моьнгуь* «горный ледник, вечный снег» в современном киргизском языке, *моьнкуь со значением* «вечный снег, горный ледник» в ойратском языке, а также в тувинском языке слово *менги* в значении «ледник», да и в других тюркских языках (крымско-татарском, татарском, башкирском и др.) существует слово *минги* в различных фонетических вариантах [Хаджилаев, 1970: 25, 26]. У.З. Байрамуков, М.У. Байрамуков считают, что *минги* является диалектным вариантом древнетюркского слова *мёнгю* «вечный ледник», «вечный снег», «горный ледник», *тау* на общетюркской основе означает «гора». Таким образом, ороним *Минги тау* означает «вечная гора», «гора счастья», «ледяная гора» [Байрамуков, Байрамуков, 2012: 479].

Другим названием горы Минги тау в текстах эпоса является *Эки баилы тау* «Двуглавая гора», образована от *эки* «два» + *баиш* «голова» + *тау* «гора»: *Нартла Ырхыз, Эки баилы эм Къазман таулары, Къыркъ сууларыны къолларында эмегенле бла къатыш жашагъандыла* «Нарты вместе с эмегенами жили между горами Ырхыз, Двуглавой и Казбеком, а также в местности у реки под названием Сорокаречье».

Мы полагаем, что гора *Гезам тау* также является одним из вариантов наименования горы Минги тау. В карачаево–балкарском языке слово *кез* (наблюдается чередование звуков *к-г*: *-кез/-гез*) имеет значения «1. Впадина; 2. Седловина» [ТСКБЯ, 2002: 176]. В древнетюркском языке слово *гэсэм//гезам* означает «клятва» + *тау* «гора» – *Гезам тау* «Клятвенная гора». Данная этимология вполне приемлема, так как гора Минги тау, как было выше сказано, является для карачаевцев и балкарцев священной горой, центром мироздания, сакральным местом: *Нарт батырла Гезам таудан атландыла, Нарт батырла, отсуз къалып, апчыдыла* «Нартские богатыри отправились (в путь) с горы Гезам, Нартские богатыри, оставшись без огня, намучались».

Алп тау. Существуют несколько версий этимологии данного оронима. Одно из основных значений начального *alp* «герой» [ДТС, 1969: 36], хотя в тюркских языках слово *alp*, *alip* имеет немало значений: богатырь, витязь, атлет, силач, боец, храбрость, смелость, мужество, отважный, энергичный, великан, исполин, благородный, высший класс» [Гасанов, 2002: 206]. *Алп* это древнетюркское слово, которое обозначает «богатырь, витязь» + *тау* «гора», другая версия *алп* в значении «трудный, опасный» + *тау* «гора» – *Алп тау* «большая (или опасная) гора». Можно также предположить, что *Алп тау* и Альпы одни и те же горы (если учитывать хронологию расселения истории тюркских народов). Как пишет З. Гасанов, «Топонимические данные, а также информация, почерпнутая из «Огуз-наме» свидетельствуют, что гора Эльбрус означает Элпурс (возможно, Алп-Ар). В Крыму, месте исторического обитания скифов, есть гора и город Алушка. Название гор в Европе – Альпы также, по нашему убеждению, является наследием скифских традиций» [Гасанов, 2002: 208].

В текстах эпоса встречается и такая гора – *Алана тау*. Думается, что данное название горы является вариантом *Алп таула*. В нартском эпосе *Алп тау* воспринимается как часть естественных территорий нарттов. *Ёлет кирген*

кюнледе, Минги таудан къачдыла (нартла). Бир бирлерин къыра элле, Тапханларын чача элле, Алф таугъа бардыла, Дарман излеп Алф таудан, Къылычларын къайракълагъа билелле, Кюн Тейриден: «Ёлетинги ал!» – деп тилелле «В дни, когда мор начался, Они с Минги тау бежали. Друг друга убивая, Все на своем пути разрушая, Они к горе Алф пришли, В поисках снадобья (от мора). Свои мечи о точильный камень наточив, Возмолились: «Тейри Солнца, исцели нас!»».

Къазман тау. Къазман «большой, великан» + тау «гора» – Къазман тау «огромная гора; гигант». Можно предположить, что эта гора Казбек: Кюнчыгъышда Къазман таугъа къарады, Барны-жокъну кёзлери бла марады «Посмотрел на гору Казман на востоке, попытался увидет что там есть, чего нет».

По данным эпоса на горе **Чынгыл Тау** нарты проводили игры с колесом: **Чынгыл Тау.** Имя образовано от карачаево–балкарского *чынгыл* «1. отвесный, вертикальный; 2. отвесная скала, пропасть, бездна, обрыв» + тау «гора» – «отвесная, крутая гора» [ТСКБЯ, 2005: 951]. В данном случае само название горы уже образует вертикаль, вертикальное пространство. – *Чарх оюн боллукъду, ол оюннга къатышыргъа сюйген Чынгыл тауну къатына келсин, – деп билдиргендиле* «Однажды они объявили: – Состоится игра с колесом, кто хочет, пусть придет к подножью горы Чынгыл».

Къуф таула/Къаф таула. По данным «Этимологического словаря тюркских языков» *қабақ* во многих тюркских языках употребляется и в значении «ворота» [ЭСТЯ, 1997:160], отсюда и *къуф / къаф / къаб таула* «горы–ворота». Мы предполагаем, что *Къуф таула / Къаф таула* – это и есть *Кавказ таула* «Кавказские горы». Тюркоязычные народы Кафом называли и Феодосию в Крыму, и, собственно, Крымские горы [Байрамуков, Байрамуков, 2012: 488]. *Ура–бере, нартла Къуф таулагъа киргендиле, Тёбелеча, эмегенлени кёргендиле* «Нарты прискакали к Куфским горам, И увидели огромных эмегенов».

Тырмы тау. Тырмы в карачаево–балкарском языке означает «трещина; жилка в камне», отсюда и ороним *Тырмы-тау* «гора с признаками трещин», «раскалывающаяся гора». Можем предположить, что современное название города Тырнауза пошло от названия горы Тырмы по рельефному обозначению. По предположению У.З. Байрамукова и М.У. Байрамукова, ороним «Тырмы-тау» является диалектным вариантом топонима «Тырны-аууз». Слова «тырны» и «тырмы» в фонетическом отношении различаются чередованием фонем «м» – «н» [Байрамуков, Байрамуков, 2012: 255]. *Гюрбежисин салып Тырмы тауну жолунда, Темирлени чайыр кибик, созгъанды къолунда* «Поставив свою кузницу на пути к горе Тырмы, Он железо руками, словно смолу, растягивал». *Тырмы таудан магъаданын тюшюргенди, Садакъ окъла, кюбе этип кийидиргенди* «С горы Тырмы он спускал руду, Делал стрелы для луков, (нартов) в кольчуги одел».

Дых тау / Тыхтен тау / Тыхтенген тау. Название данной горы происходит от слова *тыхтен* «дикий чеснок». В целом ороним «Тыхтен тау»

означает «чесночная гора». *Ызы бла Тыхтен таугъа келдиле, Суу агъарча, эки юлюшге бёлдюле* «Затем они поскакали к горе Тыхтен, Рассекли эту гору на две части, чтобы река могла течь».

Къапчагъай (къая). Данная гора находится в Чегемском ущелье Балкарии. *Къапчагъай* образовано от *къапчакъ* «корка (льда на воде)», *къабырчакъ* «затвердевший слой чего» [ТСКБЯ, 2002: 456] + *гъай* «покрытый льдом». В тюрко-монгольских языках *капчагай* «каньон, тесное глубокое ущелье в горах». В киргизском и казахском языках это слово употребляется в форме «къапчыгъай», «къапсыгъей» и означает «горное ущелье», «горный проход», «узкая и длинная горная долина», «ущелье горы», что служит конкретным топонимом, обозначающим горный массив у селения Верхний Чегем [Акбаев, 2010: 108].

Донгат къая. В ДТС имеется слово *тог* I «1. мерзлый, замороженный» [ДТС, 1969: 575]. Полагаем, что *донг* «мерзлый» + *къая* «гора; скала» – «замерзшая гора»: *Бешинчи, Донгат къаяны башына чыгъып, Къапчагъай къаяны юсюне атлады. Алтынчы, Къач кешенеге барып, чапханын бузмагъанлай, Бердибий ташына жетип, юсюне минди* «Затем он взобрался на вершину горы Донгат и оттуда перешагнул на гору Капчагай. Потом он подошел к Кач кешене и оттуда бегом, без отдыха, добежал до камня Бедербия и взобрался на него».

Басхан таула. Название гор *Басхан* таула и название реки *Басхан* суу идентичны. В вопросе этимологизации слова *басхан* мнения ученых разнятся. Мы полагаем, что трактовка слова *басхан*, данная Х.-М.И. Хаджилаевым наиболее правильная – «гидроним *Басхан/Баксан* имеет значение «затопляющая, разливающаяся» (причастная форма на -хан от карачаево–балкарского глагола *бас* «затопить» [Хаджилаев, 1970]. Как известно, в тюркских языках -хан функционирует в различных фонетических вариациях (кан, кем, хем, ком, ган, гун) в составе различных гидронимов в значении «река», «вода» (Джантуган, Лескен, Басхан и др.). Слово *Басхан* «восходит к *бас* (*баи*) + *хан* «главная река»» [Мусукаев, 2007: 126–127]. Топоним *Басхан/Баксан* встречается и в других тюркоязычных регионах страны.

Элия тау. Христианство оставило свои следы в топонимии Балкарии. Оно получило распространение еще до монгольского нашествия, поэтому у карачаево–балкарцев существовали пережитки христианства, которые переплетались с языческими верованиями [Лавров, 1969]. *Элия* – христианский пророк Илья, считался божеством грома. Как пишет М.М.Текуев, «В значении «гром» в балкарском языке употребляется слово *элия* от Илья-громовержец» [Текуев, 1979: 87].

Чууана къая. Чууана – святилище нартов. Слово *Чууана/Шууана* (*чередование ч-ш*) в тюркских языках состоит из двух лексем: *чуу* «вода», «река» + *ана* «мать» и означает «мать воды», «водяная». У.З.Байрамуков и М.У. Байрамуково топоним *Шоана* «состоит из лексем: *Шо* + *ана*, где *Шо*- является диалектным вариантом племенного этнического термина *Со* из легенды о происхождении тюркютов. В целом топоним *Шоана* означает «мать племени

Шо (Со)» и связан с тюркютами. Если же исходить из формы топонима Чууана, то лексему Чуу можно отнести к диалектному варианту тюркского слова Суу «вода». В целом топоним Чууана (Сууана) может означать «мать воды», т. е. «водяная», в значении «бог воды Кубани». Думается, что версия связи Шоана с племенем тюркютов наиболее приемлема» [Байрамуков, Байрамуков, 2012: 485]. Также в карачаево-балкарском языке используется лексема *шууа* со значением «луч», глагол *шууала* «излучать, испускать лучи (в окружающее пространство)» [ТСКБЯ, 2005: 1002]. Как пишет Х.М. Акбаев, «До полного принятия ислама карачаевцы на Чуане проводили народные гуляния, посвященные некоторым календарным праздникам тенгрианства. Существование на его вершине тисовой рощи также не является случайностью, но, видимо, тесно связано с красной палкой нартов (культ мирового дерева); строительство здесь же средневекового православного храма – продолжение культовой традиции предков карачаевцев» [Акбаев, 2010: 156]. *Сосурукъну къачып чыкъгъан къаясыны атына Чууана деп айтылады* «Гору, на которую взобрался Сосурук, называют Чууана». *Сора бир кече тюшюнде бир таууш эшитди (Сатанай): «Таулада нарт Чууанагъа чыкъ, Кёк Тейриси кёкден санга аркъан иерикди, сени аны бла кесине аллыкъды», – деп* «Однажды ночью во сне она (Сатанай) услышала голос: «– Поднимись в горы, где находится святилище нартов. Тейри Неба спустит тебе с неба аркан и поднимет тебя к себе на небеса».

Кёсе тау. Слово *кёсе* означает «безбородый; с жидкими усами» + тау «гора» – «лысая гора». *Нартла, жорта, Кёсе таугъа жетдиле, Тёбелеча эмегенле кёрдюле* «Нарты прискакали к горе Кёсе, И увидели огромных эмегенов».

Таким образом, как видно из рассмотренного выше фактологического материала, топонимические термины в карачаево-балкарской версии героического эпоса «Нарты» в целом тюркского происхождения, а наиболее значимые горные вершины Кавказа носят тюркские названия. Это свидетельствует в пользу того, что предки карачаевцев и балкарцев первыми проникли в ущелья Центрального Кавказа.

Список литературы

1. Акбаев Х.М. Толковый словарь некоторых имен и терминов нартского эпоса. – Ставрополь, 2010. – 168 с.
2. Ахматова М.А. Концепт «гора» в карачаево-балкарском нартском эпосе // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2, 3. – С. 68.
3. Ахматова М.А., Кетенчиев М.Б. Функционально-семантический потенциал зоолексемы «конь» в карачаево-балкарском нартском эпосе // Вестник Академии наук Чеченской Республики. – 2017. – № 3 (36). – С. 86 – 91.
4. Байрамуков У.З., Байрамуков М.У. Нартиада. Опыт сравнительного анализа. – Черкесск, 2012. – 520 с.

5. Башиева С.К., Кетенчиев М.Б. Особенности вербальной репрезентации обыденных знаний о небесных телах // *Cuadernos de Rusística Española*. – 2017. – №13. – С. 181 – 194.
6. Гасанов З. Царские скифы. Этноязыковая идентификация «царских скифов» и древних огузов. – Нью Йорк, 2002. – 486 с.
7. Древнетюркский словарь. –Л.: Наука, 1969. – 676 с.
8. Лавров Л.И. Карачай и Балкария до 30–ых годов 19 в. // *Кавказский этнографический сборник*. – Т.4. – М., 1969. – 109 с.
9. Мусукаев Б.Х. Очерки балкарской ономастики. – Нальчик: Издательство КБНЦ РАН, 2007. – 171 с.
10. Мухатаева А.Ж. К вопросу об этимологии этнографических топонимов // *Успехи современного естествознания*. – 2014. – №7 . – С. 153–155.
11. Никонов В.А. Введение в топонимику. – М., 2011. – 184 с.
12. Суперанская А.В. Общая теория имени собственного. – М., 1973. – 366 с.
13. Текуев М.М. Некоторые табу и эвфемизмы в карачаево–балкарском языке // *Теоретические проблемы карачаево–балкарского языкознания*, 1979. – С. 85–93.
14. Толковый словарь карачаево–балкарского языка. / Ред. Ж.М. Гусеев, А.А. Жаппуев: в 3-х т. Т.2. З–Р. – Нальчик: Издательский центр «Эль–Фа», 2002. – 1168 с.
15. Толковый словарь карачаево–балкарского языка / Ред. Ж.М. Гусеев, А.А. Жаппуев: в 3-х т. Т.3. С–Я. – Нальчик: Издательский центр «Эль–Фа», 2005. – 1157 с.
16. Хаджилаев Х.–М.И. *Очерки карачаево–малкарской лексикологии*. – Черкесск, 1970. – 160с.
17. Хуболов С.М. Функционально-семантический потенциал фразеологических единиц с компонентами жан «душа» и жүрек «сердце» в карачаево–балкарском языке // *Известия Кабардино–Балкарского научного центра РАН*. – 2015а. – №5 (67). – С. 232–236.
18. Хуболов С.М. Структура и семантика предложений с предикатами, выраженными фразеологическими единицами с соматизмом кёз (глаз) в карачаево–балкарском языке // *Известия Кабардино–Балкарского государственного университета*. – 2015б. – Т. V. – № 4. – С. 58–61.
19. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «К» (←«Г») и «Қ» (←«Қ»»К»). –М.: «Языки русской культуры», 1997. – 368 с.
20. Abdullina G.R., Gadzhiakhmedov N.E., Ketenchiev M.B., Kuular E.M., Nasipov I.S. Cosmonyms In Turkic Languages (Linguistic Analysis): *Modern Journal of Language Teaching Methods (MJLTM)* ISSN: 2251–6204. – Vol. 7, issue 9.1, September (2017). – P. 195–200.

Баймырзина Р.Р.,

*М. Акмулла ис. БДПУ студенты,
Өфө к., Рәсәй
Ғилми етәксе: Л.Х. Сәмситова,
филол.ф.д., профессор*

«УРАЛ БАТЫР» ЭПОСЫНДА «АКБУЗАТ» КОНЦЕПТЫ

Аннотация. В статье проанализированы средства вербализации и семантика лингвокультурного концепта «Акбузат», выявленного на материале башкирского народного эпоса «Урал батыр». Для описания семантического пространства концепта «Акбузат» в эпосе используются различные выразительные средства языка: сравнения, метафоры, тропы и другие.

Annotation. The article analyzes the means of verbalization and semantics of the linguistic-cultural concept «Ak buzat», identified on the material of the Bashkir national epos «Ural Batyr». To describe the semantic space in the concept of «Ak buzat», in the epic, various expressive means of the language are used: comparisons, metaphors, paths and others.

Ключевые слова: фольклор, мифология, концепт, башкирский народный эпос «Урал батыр», «Акбузат», тулпар, сравнения.

Key words: folklore, mythology, concept, Bashkir folk epic «Ural Batyr», «Ak buzat», tulpar, comparisons.

Башкорт халкының рухи мәзәниәтендә һәм боронго тормошонда милли кобайырзар донъяны белеү, төшөнөүҙең формаһы буларак мөһим роль уйнаған. М.М. Сәғитов билдәләүенсә, уның ярзамында халыктың күп быуаттар буйына туплаған акылы, тормош тәҗрибәһе, донъяға карашы, матурлығы, батырлыҡты тойоу, ғәзеллектә аңлау кеүәһе, кешеләр, ырыузар араһындағы мөнәсәбәттәрҙе, ижтимағи тормошто яйға һалыу, йәштәргә тәрбиә биреү – бөтәһе лә халыҡ ижады аша тормошка аткарылған [Сәғитов, 2009: 5].

Халыҡ ижадының күркәм жанры булған эпостарҙы лингвомәзәни йәһәттән өйрәнеү башкорт тел ғилемендә актуалләшә бара. Халыҡ эпостары теленә лингвомәзәни йәһәттән хәҙерге көндә Ф.Ғ. Хисамитдинова, Л.Х. Сәмситова, Г.Х. Бохарова, Г.Н. Колһарина һ.б. ғалимдар мөрәжәғәт итә. Башкорт халыҡ кобайырзари үззәрендә халкыбыз мәзәниәтенәң байтаҡ берәмектәрен туплай, уларҙың теле – бай һәм күркәм күренеш. Халыҡ эпостарының тел картинаһында иң мөһим лингвокультурологик берәмектәрдән берәһе булып концепт иҫәпләнә. Бөгөнгө тел ғилемендә концепт – төшөнсә мәғәнәһенә эйә, халыҡ мәзәниәтен сағылдырыуһы, бихисап тел саралары ярзамында вербалләшәүсә берәмек [Сәмситова, 2010: 6].

Халыҡ эпостарында концепттар – башкорт лингвомәзәниәтенәң үзенлекле күренештәренәң берәһе. Г.Х. Бохарова билдәләүенсә, эпостағы йәнлек образдары, кешенәң донъяны танып белеүенәң бер сағылышы булып тороп, уның быуаттар буйына йыйған акыл–фәһемен һәм тәҗрибәһен, донъя моделен сағылдырыуһы берәмектәр булып сығыш яһай [Бохарова, 2010: 56].

«Урал батыр» эпосында иң тәрән мәғәнәле һәм йыш кулланылған концепттардың береһе – «Акбузат» концепты.

Акбузат – тылсымлы ат. Мифик ак ат йыһанда йондоззар араһында тыуып үскән. Күккә еткән таузар аша осоп сыға алырлык һәләте бар. Акбузат көслө, етез, йылғыр ат, шуға күрә уны тик батырзар ғына үзенә буйһондора алған. Акбузат батырзар менән яуыз көстәргә, дейеүзәргә, аждаһаларға каршы яуза катнашқан. Батырзарзы тағы ла яңы батырлыктар кылырға әйзәгән, тылсымлы ялдары менән көс биргән [Сәмситова, 2013: 466].

Ф.Ф. Хисамитдинова билдәләүенсә, килеп сығышы яғынан Акбузат һүзе *ак*, *буз* һәм *ат* һүззәре менән бәйлә. Әгәр зә ак һүзе изге мәғәнәһендә кулланылһа, буз һүзе лә иркен, ирекле йөрөгән ат, кош, кеше менән бәйлә булырға тейеш. Сағыштырығыз: буз егет – өйләнмәгән егет, буз дөйә – яңғыз дөйә, буз кеше – ирек һөйөүсән кеше [Хисамитдинова, 2002: 9].

Халык эпосы боронғо дәүерзә толпар культунының киң таралған булыуын күрһәтә. Баштарак, әлбиттә, атты кулға әйәләштереп һирәк күренеш булған, эпоста уны изгеләштереп, мификлаштырып сағылдырыуы шуның менән аңлатып була. Атка изге зат итеп карау һөзөмтәһендә бер урында ат канатлы кош сифатында (*толпар*) тасуир ителә, икенсә бер осракта – тоғро ярзамсы (*буз толпар*), өсөнсә осракта бөтә нәмәне булдыра һәм таба торған көскә әйә булған зат итеп (*акбуз ат*) сағылдырыла.

Халык ижадының эпос жанрында тағы ла иғтибарға лайык ике атама бар: *Бузат* һәм *Һарат* (*Һарысай*). Улар кайһы сак Акбузат ролендә лә кулланыла. Мәсәләһ:

Был донъянан юйырға
Ете дейеү ебәрзем.
Күктә торған буз аттың
Урынын үзем күргәззем.
«Етегән» тигән исемдә
Мәңге калды ут булып.
«Һис булмаһа һары атын
Алайым» тип уйланым (88-се б.).

Бузат һәм *Һаратка* бәйлә ике фекер йәшәй: тәүге фараз уларзы Етегәндең ике йондозо сифатында карай. Был фараз эпос йөкмәткәһенә яқын, сөнки Һарат, Айһылыуың аты. *Бузат менән Һарат* – боронғо башкорттардың тел картинаһында космогоник объекттар, йондоззар исемдәре.

Эпоста «Акбузат» концептын белдереп үзәк атама – *толпар*. Ул – йыһан аты, эпос геройзари әйә булырға ынтылған, изгеләштерелгән ат. Батырдың тоғро юлдашы булған толпар атамаһы эпоста «Акбузат» концептының үзәк тел берәмеге булып сығыш яһай. Уның семантикаһында толпардың мөһабәтлеге, матурлығы, етезлеге, көсә, батырдың тоғро юлдашы булыуы үзәктә тора:

Утка төшһә, янмастай,
Һыуға төшһә, батмастай,
Ел дә кыуып етмәстәй,

Таузан–таштан өркмәстэй,
Ир–егеттән бүтәнде
Үзенә тиң күрмәстэй (135-се б.).

Толпарзың көсө, уның етезлеге, баш бирмәүе концепт мәғәнәһен билдәләүсә төшөнсә:

Типһә, тау–таш сорғотоп,
Саһна, дингез ярырзай,
Ауырлыкта, тарлыкта
Һиңә юлдаш булырзай,
Күктә тыуып, күктә үсеп,
Ерзә током йәймәгән,
Әзрәкәнәң дейеүе
Мең йыл кыуып тотмаған... (135-се б.).

Толпар төшөнсәһенә йыш кына халык эпосында катын–кыз бүләге мәғәнәһе һалына:

Әсәйемдән бирелгән,
Үзем һөйгән егеткә
Бирә торған бүләгем —
Аҡбуз толпар бирәйем (135-се б.).

Катын–кыз матурлығына хас ассоциациялар концептты тел картинаһында сағылдырыусы берәмектәр булып хезмәт итә. «Аҡбузат» төшөнсәһе бихисап сағыштырыулар һәм эпитеттар, метафоралар ярзамында вербалләшә, уның үзәгендә матурлык мәғәнәһе тора:

Колағын беззәй қазаған,
Ялын кыззай тараған;
Башкүнәктәй танаулы,
Һарымһактай асаулы (144-се б.).

Карсыға түш, тар бөйөр,
Еңел, текә тояклы;
Куян күзле, бакыр күз,
Кысыр йылан тамаклы;
Урайы куш, яңағы ас,
Муйындары бер колас,
Кыйғыр бөркөт кабаклы (144-се б.).

Текә басып, баш ташлап,
Йылғыр атлап бышкырыр;
Колактарын кайсылап,
Алан–йолан караныр (144-се б.).

Алғыр бүре күзендәй,
Күз бәбәген сылатыр,
Осраған бер кешене

Хайран итер, уйлатыр, —
Бына ошондай Акбуз ул,
Күз күрмэгән ят буз ул (144-се б.).

Эпостағы Һомай монологында «Акбузат» концепты *йондоз, юлдаш*, лексемалары ярзамында тормошка аша. Улар башкорт халкы толпар образында изгеләштергән, халыктың атка карата булған һөйөүен сағылдырыусы һүз берәмектәре. Йондоз менән сағыштырылған йыһан аты кешенең юлда тоғро юлдашы, күсмә тормош менән донъя көткән башкорт халкы өсөн айырылмас дуҫ булған. Эпос борондан ук килеүсе мазәни караштарзы тел картинаһында сағылдыра килә.

Шулай итеп, «Урал батыр» эпосында «Акбузат» концепты төп лингвомазәни төшөнсәләрзең береһе булып тора. Халыктың атка карата булған караштары, уны изгеләштереүе, яратыуы концепттың йөкмәткеһендә, эпостың тел картинаһында бик асыҡ сағыла. Ат батырлык төшөнсәһен символлаштыра. «Акбузат» концептының семантик йөкмәткеһен *толпар, буз ат, һары ат, ат* лексемалары тәшкил итә. Уның вербәлләшеүендә сағыштырыузар, эпитеттар, метафоралар һ.б. тел саралары мөһим роль уйнай.

Әзәбиәт исемлеге

1. Бухарова, Г.Х. Башкирский народный эпос “Урал-батыр”: когнитивно–дискурсивный анализ [Текст]: монография / Г.Х. Бухарова. – Уфа: Вагант, 2009. – 352 с.

2. Самситова, Л.Х. Культурные концепты в башкирской языковой картине мира [Текст]: монография / Л.Х. Самситова. – Уфа: БГПУ, 2014. – 364 б.

3. Сәғитов, М.М. Башкорт халык эпосының мифологик һәм тарихи нигеззәре [Текст] / М.М. Сәғитов. – Өфө, 2009. – 279 б.

4. Сәмситова, Л.Х. һ.б. Башкорт фольклоры концептосфераһы [Текст]: лингвокультурологик һүзлек / Л.Х. Сәмситова, Г.Р. Ижбаева, Г.С. Әхмәтшина, Г.М. Байназарова, Ә.Н. Килмәкова, Р.М. Ташбулатова. – Өфө: Китап, 2013. – 492 б.

5. Сәмситова, Л.Х. Башкорт тел картинаһында мазәниәт концепттары [Текст]: лингвокультурологик һүзлек / Л.Х. Сәмситова. – Өфө: Китап, 2010. – 164 б.

6. Урал батыр [Текст]: башкорт халык эпосы / Баш һүз Ә.М. Сөләймәнов. – Өфө: Китап, 2005. – 296 б.

7. Хисамитдинова, Ф.Ф. Башкорт мифологияһы [Текст]: белешмә һүзлек / Ф.Ф. Хисамитдинова. – Өфө: Ғилем, 2002. – 9–сы б.

Бахадырова С.,

д.филол.н., проф.

ККО АН РУз,

г. Нукус, Узбекистан

СКАЗИТЕЛЬ-ИСПОЛНИТЕЛЬ КАРАКАЛПАКСКОГО ГЕРОИЧЕСКИХ ДАСТАНОВ

Аннотация. Искусство развития человечества измеряется целым рядом периодов. И расцвет древних цивилизации относится к древнему Египту, древнему Риму, древнему Китаю, древней Индии, древней Вавилоне, древнему Хорезму. От этих цивилизации сохранились памятники, города, храмы, в целом материальная культура. Есть у этой цивилизации начало и конец. Но существует еще одна цивилизация, которая дошла до наших дней из глубин веков. Это каракалпакское сказительское искусство. Это культура каракалпаков получил наивысшее развития именно в среднем веке, так называемой вовемя существования Золотоордынской империи. XII-XIV веке вышли на арену такие выдающиеся сказителей у казахов, каракалпаков, Снасли Сапёра жырау, Шалкиз жырау, Доспамбет жырау, Казтуган жырау. В сказительском искусстве жырау основной музыкальный инструмент был кобыз. Первый музыкальный инструмент – кобыз, имеет тюркское происхождение. И первым назвал этот инструмент кобызом сказитель Коркыт ата, неповторимое гортанный голос которого, прогремевшего на всю вселенную, бережно донесли до наших дней каракалпакские жырау.

Ключевые слова. развития человечества, материальная культура, выдающиеся сказители, жирафу, кобыз, гортанный голос.

Abstract. The art of human development is measured by a number of periods. And the flowering of ancient civilizations refers to ancient Egypt, ancient Rome, ancient China, ancient India, ancient Babylonia, ancient Khorezm. Monuments, cities, temples and, in general, material culture have survived from these civilizations. This civilization has a beginning and an end. But there is another civilization that has reached our days from the depths of centuries. This is Karakalpak storytelling art. This culture of the Karakalpaks received the highest development in the Middle Ages, the so-called during the existence of the Golden Ordinary Empire. XII–XIV century such prominent story-tellers from the Kazakhs, Karakalpaks, Coppasla Sypyra zhyrau, Shalkiz zhyrau, Dospambet zhyrau, Kaztugan zhyrau entered the arena. In the storytelling art of zhyrau, the main musical instrument was kobyz. The first musical instrument – kobyz, is of Turkic origin. And the first to call this instrument is kobyz, the storyteller Korkyt ata, whose unique guttural voice, which thundered throughout the universe, was carefully reported to our days by the Karakalpak zhyrau.

Key words: human development, material culture, eminent narrators, giraffe, kobyz, guttural voice.

Искусство развития человечества измеряется целым рядом периодов. И расцвет древних цивилизаций относится к древнему Египту, древнему Риму, древнему Китаю, древней Индии, древней Вавилоне, древнему Хорезму. От этих цивилизации сохранились памятники, города, храмы, в целом материальная культура. Есть у этой цивилизации начало и конец. Но существует еще одна цивилизация, которая дошла до наших дней из глубин веков. Это каракалпакское сказительское искусство. Это культура каракалпаков

получил наивысшее развития именно в среднем веке, так называемой во время существования Золотоордынской империи. XI – XIII веке вышли на арену такие выдающиеся сказители у казахов, каракалпаков, Соппаслы Сыпыра жырау, Шалкиз жырау, Доспамбет жырау, Казтуган жырау. В сказительском искусстве у жырау основным музыкальным инструментом был кобыз. Первый музыкальный инструмент – кобыз, имеет тюркское происхождение. И первым назвал этот инструмент кобызом сказитель Коркут ата, неповторимое гортанный голос которого, прогремевшего на всю вселенную, бережно донесли до наших дней каракалпакские жырау.

Время появления кобыза, тот факт, что он является самым древним музыкальным инструментом, признаны всеми. В самом древнем письменном памятнике тюркских народов книге “Китаби дедем Коркут” говорится о том, что создатель и первый исполнитель на кобызе Коркут ата, взяв в руки свой инструмент, путешествовал по городам и аулам, воспевал думы и чайные простых людей, был провидцем, самым почитаемым человеком. Он всегда был среди людей страждущих, давал им советы, воспевал подвиги батыров, вносил успокоения в души людей.

В книге ученого XI века Махмуда Кашгари “Девону лугат-ит тюрк” кобызу даются комментарии как о музыкальном инструменте тюркских племен. Сведения о кобызе и жырау встречаются в произведениях Рашид-ад-дина, Лутфий (XV в.), Навои (XV в.), Хорезмий (XV в.). Кобыз – первый музыкальный инструмент, изобретенный человеком, все другие музыкальные инструменты появились на его основе. В мелодиях кобыза символизируется время, когда на земле людей еще была мало, когда властвовал Космос, когда человек во весь голос провозглашал: “Я – хозяин Вселенной!”. Этот символ передавался особым хриплым, гортанным голосом. Сам этот голос является памятником, подобная памятником древнего Рима. Слова “кобыз” (“коб” – много добрых слов, продолжительное событие, “ыз” – мелодия) означает передачу посредством мелодии истории об удивительных героях, исторических событиях. Как самый древний музыкальный инструмент кобыз оказал влияние на музыкальные инструменты других народов. Так, сказитель поэмы “Слово о полку Игореве” Боян (“баянлаушы” – сказитель) в нашем языке также означает сказителя. И украинское слово “кобзарь” произошло от слова “кобыз”. Кобыз оказал влияние на все народы, имеющие музыкальный инструмент, подобный ему. Кобыз и жырау были практически у всех тюркоязычных народов. По прошествию времени, изменением политических эпох стали появляться другие типы сказителей, а место кобыза стали занимать другие виды музыкальных инструментов. Например, в XX веке среди казахов на первый план вышли жырышы-акыны, исполнявшие эпосы в сопровождении домбра, а кобзарь остался лишь фактом украинской фольклорной истории. Только каракалпакский народ донес до наших дней кобыз в той древней форме, в которой изготовил его Коркут ата, а также ту манеру исполнения.

Жырау у каракалпакского народа пользуется особым уважением и любовью. Талант жырау расценивается как волшебное свойство, дарующие

сверху. Известно, что всех знаменитых жырау во сне посещал и давал благословение дервиш, посланный Аллахом. После этого они становились подлинными сказителями. Такие сведения приводятся в биографиях Нурабылла жырау, Есемурата жырау, Курбанбая жырау, Ерполата жырау. Как свидетельствует история, в древние и средние века у тюркоязычных народов жырау жили во дворцах падишахов, были их доверенными лицами. Они исполняли произведения, имеющие обществу – политическое, общенародное значение.

Алтайцы, шорцы, хакасы, долганы, телеуиты, теленгуты сказителей называют “кайчи”. Слово “кай” произошло от слова “кюй” (“каяк”, “кай”) и обозначает музыкальный инструмент, а слово “кайчи” (“кюйчи”) – исполнителей на нем. У татар сказителей называли “жыршы”, башкир – “сэсэн”, тюрков – “ашык”, “дастанчи ашык”, туркменов – “бахши”, узбеков – “бахши”, “жиров”, якутов – “олонхосут”. Таким образом, все тюркоязычные народы сказителей обозначали словом, происходящим из одного корня-кюй, жыр-ыр, сасен-шешен, ашык, бахши, олонхо-олен, олонхосут.

У разных народов сказители играли различную общественную роль в обществе. У алтайцев, якутов, шорцев, долганов, телеуитов, теленгутов, гагаузов сказительство не являлось основной профессией. Каракалпакские же жырау были профессионалами, они совершенствовали свое искусство в знаменитых сказительских школах, были мастерами своего дела.

Каракалпакские жырау исполняли в сопровождении кобыза героические дастаны о подвигах батыров. Лирические же дастаны исполнялись бахсы в сопровождении дутара в совершенно иной манере. Искусством жырау и бахсы занимались лишь профессионалы. В истории каракалпакского фольклора не встречается фактов, когда жырау одновременно был и бахсы или наоборот.

Изучение творчества жырау – это изучение удивительного народного искусства, донесшего до наших дней сквозь века цивилизацию древнейших эпох. Изучение живой эпической традиции, стилей его исполнения, поля распространения всегда было в центре внимания мировой фольклористики.

Следует отметить, что эпические сказители были также проводниками политики царей. Они были советниками царей, наряду с этим, во время сражений военных действий находились впереди войск и своим поэтическим словом вдохновляли воинов, даже руководили ими. Например, Соппаслы Сыпыра жырау был советником падишаха, а Казтуган жырау (XVI в.) и Доспамбет жырау (XV в.) – военачальниками. Один из европейских путешественников, побывавших в Центральной Азии, Марко Поло отмечает общественную роль сказителя в XIII веке. По его утверждению, сказитель обычно сидел рядом с падишахом, наливал ему различные напитки, сам употреблял пищу наравне с повелителем, был свободным в своих действиях человеком. Значение слова “жырау” у некоторых тюркоязычных народов передается как “бахый, бахши, бахсы”. У каракалпакских бахсы – это исполнитель лирических дастанов в сопровождении дутара. У казахов и киргизов словом “бахсы” называют знахарей, людей, изгоняющих злых духов.

Действительно, один из древнейших свойств бахсы – это лечение людей словом. В.В. Бартольд отмечает, что слово “бхисшу” на санскрите обозначает буддийского монаха, священнослужителя. У монголов этим словом называли врача, хирурга, у калмыков, манчжурцев – высокопоставленных служителей религии, переписчиков, у уйгуров – также переписчиков, у Чагатайского, Золотоордынского, Казанского, Крымского ханов – секретарей военных учетчиков, у туркменов – родовых аксакалов. Следовательно, “бахсы” (“бахшы”) является тюркско–монгольским словом, обозначающим учетчиков военного дела, секретарей, царедворцев и, наряду с этим, певцов, людей, песней изгоняющих злых духов. Слово “бахшы” у туркмен и узбеков использовалось в значении “сказитель”, а у казахов и киргизов – “знахарь”.

В достаточной степени в науке исследован происхождение слова “жырау”. Жырау – это исполнитель эпоса, берущий истоки с древнейших исторических времен. Искусство сказительства особенно ярко проявились у тюркоязычных народов.

Исполнительские традиции эпического сказителя полностью сохранились у алтайского, якутского, казахского, узбекского, туркменского, киргизского, каракалпакского, азербайджанского, турецкого, хакасского народов. Эпический сказитель-талант, который хранит в памяти несколько эпосов, несколько тысяч стихотворных строк и может их воспроизвести.

Основу жизнедеятельности жырау составляют сказительские школы, или же наука об этом искусстве, его методологию и опыт. Сказительская школа подобна университету, где готовят бакалавров и магистров. Высокий интеллект исполнителя во многом зависел от того, чьим учеником он являлся.

Н. Давкараев [4], К. Аимбетов [1], Т. Адамбаева [2] классифицирует каракалпакских жырау на две школы – сказительскую школу Соппаслы Сыпыра жырау, или же XIV век–период развития сказительского искусства, а также сказительскую школу Жийена жырау, или же XVIII век – время расцвета сказительства. В развитии сказительской школы Соппаслы Сыпыра жырау большую роль сыграли Казтуган жырау, Доспамбет жырау, Шалкийиз жырау. Их репертуар составили дастаны “Едиге”, “Ер Шора”, “Алпамыс”, “Маспатша”, “Ер Сайын”, “Шарьяр”.

Таким образом, к концу XVIII – началу XIX веков, в связи известными историческими событиями сказители также подразделяются на “верхних”, сосредоточенных в окрестностях Бухары, Зарафшана, Самарканда (сказители Шанкай, Казахбай, Халмурат), и “нижних” каракалпаков – Айтуар, Кабыл, Жийемурат, Нурабылла, Есемурат и др. Сказители “верхних” каракалпаков Шанкай, Казахбай, Халмурат, Бекмурат считались более сильными. Сказители же “нижних” каракалпаков часто ездили к своим коллегам оттачивать свое исполнительское мастерство. В.И. Жирмунский классифицирует узбекских бахши на Нуратинскую и Булунгурскую школы, отмечает Фазыла Юлдаша (1873 – 1953) и Эргаша Жуманбулбуля (1870 – 1938) как наиболее крупных их представителей. Каракалпакские жырау чаще соприкасались с жырау и бахши

Булунгурской школы. Если в Нуратинской школе чаще исполнялись романтические дастаны, то в Булунгурской школе – героические дастаны.

В исследованиях последних лет отмечается наличие среди тюркоязычных народов Центральной Азии огузской и кыпчакской сказительских школ. Огузская сказительская школа преобладала в городах с сильно развитой торговлей (уйгурская, туркменская, азербайджанская, турецкая, узбекская) а кыпчакская сказительская школа, или же пальцевая (бармак) система – среди населения с кочевым образом жизни, в основном, животноводов. В кыпчакской школе предпочтение отдавалось дастанам “Алпамыс”, “Коблан”, “Едиге”, “Ер Таргын”, а в огузской школе дастанам “Иусуф-Агмэд”, “Гороглы”, “Гарип-Санем”, “Тахир-Зухра”, в которых властвовал персидско-арабская книжная традиция.

С позиции общетюркской сказительской школы каракалпакские сказители своими корнями ближе к кыпчакским традициям. Наряду с этим, среди каракалпаков широкое распространение получили и книжные дастаны, построенные на романтических сюжетах, т.е. относящиеся к огузской школе.

Список литературы

1. Айымбетов, К. Халык даналыгы [Текст] / К. Айымбетов – Нокис: Каракалпакстан, 1988. – 400 с.
2. Адамбаева Т. Революцияга шекемги каракалпак музыкасы [Текст] / Т. Адамбаева. – Нокис: Каракалпакстан, 1976. – 230 с.
3. “Алпамыс”. Кыяс жырау намалары. Нотага тусирген С.Габриэлян [Текст] – Ташкент: Санъат, 1999. – 150 с.
4. Даукараев Н. Шыгармаларынын толык жыйнагы [Текст] /Н. Даукараев. – Нокис: Каракалпакстан, 1977. – т.11. – 300 с.

УДК 39. 395, 396

Баязитова Р.Р.,

*к.и.н., доц. кафедры БЛиК
БГПУ им. М. Акмуллы,
Уфа, Россия*

Баязитова А.И.,

*студент ФРГФ БашГУ,
г. Уфа, Россия*

ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ТРАДИЦИОННОЙ БАШКИРСКОЙ СЕМЬЕ

Аннотация. Статья посвящена изучению некоторых аспектов традиционного семейного этикета башкир, положения женщин в семье. Материалы исследования позволили выявить многовековой опыт народа, касающийся взаимоотношений в традиционной семье, особенное отношение к женскому полу в целом.

Ключевые слова: традиционный этикет, башкирская семья, положение замужней женщины.

Abstract. Article is devoted to studying of some aspects of traditional family etiquette of Bashkirs, position of women in family. Materials of a research allowed to reveal the centuries-old experience of the people concerning relationship in traditional family, the special relation to a female in general.

Key words: traditional etiquette, Bashkir family, position of the married woman.

В традиционной башкирской семье у каждого было свое место в родственном кругу, жизненном пространстве. Башкиры почтительно относились не только к отцу, но и к матери, к женскому полу в целом. В традиционном обществе делом чести любого мужчины считалось создание условий для жены, семьи. В полукочевом обществе женщина была первой помощницей и надежной опорой своего мужа, детей, всего рода.

Исследователями замечено, что башкирские женщины в прошлом пользовались относительно большей свободой, чем представительницы многих других мусульманских народов. По мнению И.С. Кона, особое положение женщины в семье обусловлено ее материнскими функциями, которые детерминированы биологически и не зависят от социальных условий [Кон, 1989: 88]. Основные причины относительной свободы башкирских женщин в семье и обществе А.З. Асфандияров видел в их активном участии в производительном труде, в особенностях института приданого и в слабом проникновении ислама в семейный быт [Асфандияров, 1997: 88].

В традиционной башкирской семье у каждого из супругов было свое жизненное пространство. Как отмечают исследователи: «Мужское и женское начала соответственно соотносились с верхом и низом, правым и левым, сакральным и профанным. Именно в рамках семьи наиболее отчетливо раскрывается сущность мужского и женского знаковых комплексов. Через противопоставление мужского и женского описывались пространственные структуры и культурно–бытовые модели. Каждый из полов обладал известной монополией на ту или иную сферу жизни. Женским в тюркской модели мира являлось замкнутое жилое пространство, заполненное бытовой утварью (при безусловном сохранении внутреннего членения по признаку мужской – женский). Мир мужчины начинался у порога и простирался на всю освоенную родом (семьей) территорию» [Львова, Октябрьская, Сагалаев и др., 1989: 201]. Пространственная организация общения башкир ярко прослеживается в описании внутреннего устройства юрты: «Правая от двери часть, за занавеской, обычно предназначалась для женщин, большая, дверная, половина кибитки – для мужчин; она служила и для приема гостей» [Руденко, 2006: 177].

Взаимоотношения с женщинами в семье складывались с учетом биологических признаков, брачного состояния, родственных и свойственных уз. Особым уважением пользовались старшие женщины и многодетные матери. У башкир деление по возрастному принципу первично, чем по половому: пожилые женщины пользовались уважением и почетом, к их словам прислушивались мужчины. Старшая по возрасту женщина могла участвовать на семейных советах, с ее мнением считался глава семьи. Старшие занимали

почетную половину дома. Нагляднее всего знаковая природа возрастных групп проявлялась на советах семьи, в правилах распределения и приема пищи.

Каждая возрастная группа обладала своим набором поведенческих стандартов, соответствующими атрибутами этикета. Например, «Одежда удостоверяла принадлежность человека к определенному поколению, периоду жизни. Эта особенность наиболее явно проявлялась в женских нарядах. Яркие цвета и разнообразные украшения были присущи для молодежной одежды, женщин детородного возраста. Одежда детей отличалась минимальным набором компонентов. Сдержанная цветовая гамма, меньшее количество украшений характеризуют костюм женщин старшего и преклонного возраста. Любая деталь одежды была обоснована исторически, мифологически, с бытовой и практической сторон» [Баязитова, 2018: 93].

В разные периоды жизни в зависимости от возрастных и социальных ролей положение женщины менялось. Если в родительском доме статус незамужней девушки был высок, то положение невестки в семье мужа было иное. С переходом в новый статус невестке предъявлялись определенные требования в отношении поведения. Уже во время обряда облюбования невесты (килен һейәү) ей высказывались благопожелания, которые знакомили ее с социально одобряемыми качествами нового статуса – невестки–снохи. Невестка, как взятая из другого рода, рассматривалась в семье мужа чужеродкой. В традиционном обществе существовали определенные правила для регулирования отношений между своими и вновь поступившими – «чужими» – членами семьи.

Бытование многоженства у башкир также вызывает множество вопросов. Одни авторы полагают, что башкир–многоженцев было много, другие считают, что полигамия – редкое явление в быту башкир. А.З. Асфандияров, анализируя материалы VII ревизии, пришел к выводу, что к 1816 г. многоженство в разной степени наблюдается во всех населенных башкирами уездах, но не носило массового характера, одна из причин этого в том, что женщин всегда было меньше, чем мужчин. В 231 деревне 9 уездов проживало 8999 семей, из них многобрачные 1126, или 12,5% от всех семей; двоеженство – в 1032 семьях (11,4%); в 86 семьях – троеженство (0,9%); в 8 семьях – четвероженство (0,08%). Также он подчеркнул, что сравнительно большое распространение получило многоженство у башкир–полукочевников, нежели у башкир–земледельцев [Асфандияров, 1997: 57 – 59]. В полигамных семьях между женами существовали строгие иерархические отношения, которые регулировались супругом. Согласно этикету младшая обязана слушать старшую жену.

Особенности этикетного поведения по отношению к женскому полу нашли отражение в фольклоре башкирского народа. В произведениях устного народного творчества дается также идеал физической и духовной красоты башкирки. В женщинах почитались такие качества как скромность, сдержанность, верность, искренность, трудолюбие. Согласно традиционному этикету женщина должна быть вежливой, скромной, терпеливой как по

отношению к мужу, так и ко всем членам семьи. Используя разные приемы и методы воспитания, девочек с детства приучали к соблюдению общепринятых норм.

Таким образом, в разные периоды жизни положение женщины в семье имело свои особенности. Взаимоотношения в семье строились согласно традиционному этикету. Причем одни правила исходили из древних верований, другие диктовались религией, обычаями и традициями. При явном преимуществе прав в отношении поведения у мужчин, башкирки обладали достаточной свободой в своих поступках.

Список литературы

1. Асфандияров, А.З. Башкирская семья в прошлом (XVIII – первая половина XIX в.) [Текст] / А.З. Асфандияров. – Уфа: Китап, 1997. – 104 с.
2. Баязитова, Р.Р. Знаковые функции народной одежды в традиционной культуре башкир [Текст] / Р. Р. Баязитова // *Oriental Studies*. – 2018. – №5. – С. 89 – 96. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2018-39-5-89-96>.
3. Кон, И.С. Введение в сексологию [Текст] /И.С. Кон. – М.: Медицина, 1989. – 336 с.
4. Руденко, С.И. Башкиры: Историко–этнографические очерки [Текст] / С.И. Руденко. – Уфа: Китап, 2006. – 376 с.
5. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество [Текст] / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд–ние, 1989. – 243 с.

УДК 82.091

Бекбергенова З.У.,

*д.филол.н., зав.отделом каракалпакской литературы
ККО АН РУз,
г. Нукус, Узбекистан*

САРЫГУЛЬ БАХАДЫРОВА О КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЫРАУ И КОБЫЗЕ

Аннотация. В каракалпакской фольклористике есть немало ценных трудов об исполнителях героических эпосов – жырау и их национальном музыкальном инструменте – о кобызе. В этой статье в основном рассматриваются рассуждения профессора С.Бахадыровой в ряде своих трудов об искусстве каракалпакских жырау и их национальном инструменте – кобызе, его отличительных свойствах от других тюркских народов.

Ключевые слова: эпос, жырау, кобыз, мелодия, исполнитель, традиция, репертуар, музыкальный инструмент, школа наставник-ученик.

Abstract. In Karakalpak folkloristics has much valuable work about heroic epos of performers jiraw and about kobyz–their national musical instrument. In this article is mainly considered the dissertation of prof. S. Bakhadyrova, in all of her work about arts in Karakalpak

Jiraw and Kobyz-their national instrument and its difference from the other Turkic people's musical instrument.

Key words: *epos, jiraw, kobyz, melody, performer, tradition, repertoire, musical instrument, school of master and learner.*

Среди произведений каракалпакского народного устного творчества сохранились великолепные образцы свыше ста дастанов, передающихся из поколения в поколение, от родителей к детям путем наставник–ученик в музыкальном исполнении со специальной мелодией со стороны талантливых жырау и бахсы. В каждом периоде времени жырау непрерывно развивали текст и обогащали содержание своих дастанов в соответствии со своим внутренним миром, идеалами народа и требованиями общества. Поэтому, жырау имели среди народа особое почитание и уважение. В прошлом ни одно свадебное мероприятие не проходило без участия жырау. Запись и издание дастанов, который был тесно связан с образом жизни, обычаями и традициями народа и также его этнографией осуществлялись по мере возможности со стороны русских ученых в начале XX века. Но, вместе с другими жанрами фольклора массовая запись дастанов местными учеными основательно началась с 30–годов XX века, также проводились издание дастанов и исследовательские работы. Наряду с исследованием дастанов об их исполнителях, искусство жырау, о творчестве жырау, о школе наставник-ученик, об исполнительском мастерстве жырау, их отличительных свойствах, о мелодии жырау – все эти вопросы широко отмечались в трудах исследователей каракалпакского фольклора Нажима Давкараева, Исмайила Сагитова, Каллы Айимбетова, Кабула Максетова и Сарыгул Бахадыровой [Давкараев, 1977; Сагитов, 1962; Айимбетов, 1968; Максетов, 1976; Максетов, 1983; Бахадырова, 2017].

В последние годы известный исследователь каракалпакского фольклора, профессор Сарыгул Бахадырова издала несколько статей в научных изданиях о каракалпакских народных жырау и их музыкальном инструменте «кобыз». Одна большая глава книги «Қарақалпақ қандай халық» («Каракалпаки, какой это народ») С.Бахадыровой (Ташкент, «Навруз», 2017) посвящена «Каракалпакским жырау». Исследователь перед тем как рассказать о каракалпакских жырау и их музыкальном инструменте кобыз, приводит интересное сведение как тюркоязычные народы называют «дастан» и его исполнителей следующим образом: «Объемный эпический жыр–эпос (слово «дастан» у многих народов называется этим термином) у большинства тюркских народов оно означает дастан, у якут олонхо, у казахов жыр, у кыргызов ыр, у башкуртов кобаир, его исполнителя называют у каракалпаков жырау, у казахов жырау, жыршы, жыршы-акын, у узбеков ирау, бахши, у туркмен бахши, озан, у азербайджан и у турков озан, ашык, ашуг, ваншаг, у якут олонхосут, у хакасов кайчи, у башкуртов сэсэн, кобаиршы. Все они – сказители эпических произведений больших, обьемных размеров (жырды жырлаўшылар). У всех у них – тема и идея одна, песнь о мужестве батыров (героев), которые защищали свой народ от врага (жыр), а его исполнение и описание не похожи друг на друга» [Бахадырова: 2017: 66].

Автор отмечает «исполнитель дастана (жырау – Б.З.) знает по памяти около миллиона текстов, исполняет их, распространяет среди народа, еще подготавливает себе ученика – продолжателя своего дела, чтобы его искусство не забывалось. Значит, это разностороннее совершенный вид искусства. Также автор дает высокую оценку искусству каракалпакских жырау в передаче объемных текстов дастанов от родителей к детям, из поколения в поколение путем школы наставник-ученик и отмечает, что в нем «есть своя традиция, своя теория, свой путь, свой закон и свой механизм».

Известно, велика роль жырау в дошедших до нас в устном виде объемных по размеру дастанов каракалпакского народа, таких как «Алпамыс», «Коблан», «Едиге», «Кырк Кыз», «Маспатша», «Ершора» и других. Исследователь С.Бахадырова уделяет большое внимание энциклопедическому мастерству и глубине эрудических знаний каракалпакских жырау, исполняющих по памяти объемных дастанов и «когда каракалпакский жырау исполняет дастан, то около 130 дастанов исполнял с музыкой, были 4 или 5 вариантов этих дастанов с другими мелодиями, в то время у каракалпакских жырау были варианты 650 дастанов с музыкой. Автор приводит такие сведения, что «объем каракалпакских дастанов состоял из 15.000 – 25.000 песенных рядов, в репертуаре одного жырау имелись свыше 20 ти дастанов, тогда жырау исполнял 650 мелодию, состоящую из 500.000 – 600.000 песенных рядов и запоминал их» [Бахадырова, 2017: 68]. Автор вместе с тем считает, что в существовании устного эпоса важное место имеет не только его текст, а также его исполнение, музыка и его музыкальное оформление. Исследователь особо отмечает, что каракалпакский жырау без ноты исполнял 25.000 песенных рядов с разной мелодией, причем он эти мелодии использует не стихийно, чтобы каждая мелодия соответствовала к раскрытию содержания эпоса. Достоинно особого внимания такие отзывы ученого, как «устное исполнение эпосов, устное донесение до нас его исполнителей – это классический вид искусства каракалпакских жырау» [Бахадырова, 2017: 69].

Несомненно, приглашение жырау, их исполнение дастанов на свадебных и праздничных мероприятиях народа всегда имело место. Поэтому, исследователь оценивает каракалпакского жырау как обладателя передающего испокон веков духовную культуру нашего народа, донесших до нас его разум и философию. «Жырау устно передавал людям словами и музыкой понимать красоту мира, доброту и человечность, жырауборолся против воин и захватничества Родины, жырау воодушевлял народ, особенно молодежь гуманистическими идеями, воспитал их в духе любви к Родине и честности» [Бахадырова, 2017: 70] – пишет автор. Образ жизни каракалпакского народа с древности в основном связано с земледелием и животноводством, и поэтому исследователем правильно и реально отмечается, что «наряду с темой защиты Родины в героических эпосах народа имеются эпизоды социальной жизни и быта, их жырау с мастерством исполняет в своих мелодиях особенной нотой. «Поскольку главной темой

было в каракалпакских дастанах защита Родины, жырау их с мастерством исполнял с текстом мелодий, как отправляется батыр в сражение, как его лошадь скачет в бой, их сражение с врагом и как идут герои в далекий путь. А также, быт чабанов, мычание коровы, овец-ягнят, коз-козлят, рычание лошади, голосов верблюдов и качание растений, пение птиц, звучание воды – все это живет в голосе, мимике и музыке жырау» [Бахадырова, 2017: 75].

В труде исследователя говорится, что для исполнителей каракалпакских дастанов необходима эпическая аудитория, то есть его слушатели должны быть в контакте с жырау. «Исполнение жырау у каракалпаков – это подобно полевого театра. Автор отмечает также, что когда исполнял дастан каракалпакский жырау, около него сидели старейшины и аксакалы в почетном месте и руководили мероприятием, также был помощник жырау, который ему помогал», – автор посредством такого отзыва подчеркивает, что это своеобразное искусство у каракалпаков исполнение жырау и его слушание народом [Бахадырова, 2017: 90].

Также, профессор С.Бахадырова приводит свое размышление с горечью, что из-за старой идеологии «Хотя известны имена свыше 300 каракалпакских жырау, то из репертуара только около 40 жырау записаны около 200 дастанов» [Бахадырова, 2017: 90].

Особенно ценное внимание обращает исследователь на основной инструмент «кобыз», которым исполняет героические дастаны каракалпакские жырау и на особенности исполнения жырау на кобызе. «Среди каракалпакских эпосов только героические эпосы, терме, толгау исполняются жырауом на кобызе, с хрипом в голосе. Каракалпаки считают кобыза первым музыкальным инструментом с появления человечества и его появление связывают с временем, когда учились петь, а первого кто создал этот инструмент называют Коркыт Ата. Поэтому каракалпаки считают Коркыт ата пир наставником жырау» [Бахадырова, 2017: 96].

Каракалпакский кобыз – музыкальный инструмент на котором исполняют героические дастаны и дастаны о мужестве батыров. У народов где имеются героические эпосы кобыз называется у казахов – кобыз, у узбеков – лакай, у долган – хамус, у хакасов – хайак, хайдши. Немного народа, у которого есть искусство исполнения с хрипом в голосе» [Бахадырова, 2017: 98].

С. Бахадырова опираясь на отдельные научные труды, отзывается смастерившего кобыз про Коркыт ата так: «Коркыт ата приводится в энциклопедиях легендарным мифологическим героем, а в отдельных исследованиях его называют исторической личностью. Хотя и записаны в науке слова Коркыт ата в 9 веке, появились мифы о нем еще с древних времен. Смастеренный кобыз Коркыт ата после истечения долгого времени меняется с другими музыкальными инструментами, кобыз перестает постепенно существовать у многих народов в разное время. Только каракалпаки сохранили кобыз в первоизданном виде, с технологией, который создал Коркыт ата и донес до наших дней». [Бахадырова, 2017: 99].

Почти у всех тюркоязычных народов корень слова кобыз одинокый – «Кобыз», «хомус», «кобуз», «қамус», «кей-кобыз». В «кобызе» есть такое значение хай, пение хай, значит исполнение хай, хай-хай, слово «хай» означает у отдельных тюркских народов пение с хрипом в голосе. Казахские, узбекские кобызы близки к каракалпакскому кобызу» [Бахадырова, 2017: 100].

Автор обращает особое внимание, что при изучении тайн устного существования эпоса, невозможно понимание его без учета этих сторон. «Классический вид устного исполнения эпоса и устно донесшие до нас, исполнители – это каракалпакские жырау. Не говоря об использованной музыке каракалпакскими жырау в устном исполнении, музыкальном оформлении дастанов на основе законов устного искусства, невозможно дать исчерпывающие данные об эпосах и дастанах » [Бахадырова, 2017: 69], – отмечает автор. В такой форме, известный исследователь фольклора С.Бахадырова в своем исследовании старается раскрыть своеобразную тайну устного исполнения жырау дастана с помощью кобыза.

Таким образом, профессор С. Бахадырова в своем труде отмечая свойственные каракалпакским жырау особенностей и его национальном музыкальном инструменте «кобызе», говоря об исполнителях совершенного жанра фольклора – эпоса, дает нам богатый материал о них и ставит вопрос важности исследования с точки зрения мировой фольклористики. Действительно, в дошедших до нас больших дастанов разных народов огромна роль мастерство исполнения жырау, искусство жырау, использованные ими мелодии и музыка и поэтому исследование художественно–эстетических особенностей, несомненно откроет новую страницу в науке фольклористики.

Список литературы

1. Айимбетов, К. Народная мудрость [Текст] / К. Айимбетов. – Нукус: Каракалпакстан, 1968.
2. Бахадырова С. Каракапаки какой это народ [Текст] / С.Бахадырова. – Ташкент: Навруз, 2017.
3. Давкараев Н. Полное собрание сочинений. II том [Текст] / Н. Давкараев. – Нукус, Каракалпакстан, 1977.
4. Максетов К. Каракалпакский эпос [Текст] / К. Максетов.–Ташкент, 1976; Максетов К. Каракалпакские жырау и бахсы [Текст] / К.Максетов. – Нукус, Каракалпакстан, 1983.
5. Сагитов, И. Каракалпакский героический эпос [Текст] / И. Сагитов. – Ташкент, Фан, 1962.

Бекджаев Т.Б.,

*председатель центра “Язык и литература”,
ст. преп. ТГУ им. Магтумкули,
г. Ашхабад, Туркменистан*

**МИФЫ, СВЯЗАННЫЕ С ПОНЯТИЕМ “КЕҮІК” («ДЖЕЙРАН») В
ЖИЗНИ ТУРКМЕНСКОГО НАРОДА
MYTHS CONNECTED WITH THE NOTION “KEYİK (GAZELLE)”
(“DJEYRAN“) IN THE LIFE OF THE TURKMEN PEOPLE**

***Аннотация.** Статья посвящена туркменским мифам и другим произведениям туркменского фольклора, в которых присутствует понятие «кейик» («джейран»). Джейран является олицетворением красоты, верности, нежности. В произведениях народного творчества и поэтов–классиков очень часто используется этот образ. Слово «кейик» широко используется и в ономастике.*

***Ключевые слова:** джейран, туркменский миф, туркменская литература, фольклор, названий животных, тюркских языков.*

***Abstract.** The article is devoted to the Turkmen myths and other works of the Turkmen folklore in which the notion “gazelle” is found. The gazelle is a personification of beauty, loyalty, tenderness. In the works of amateur and folk arts and poets–classics this notion is of common use. The word “gazelle” is wisely used in onomastics as well.*

***Key words:** gazelle, Turkmen myth, Turkmen literature, folklore, names of animals, names of Turkic languages.*

При изучении истории народа, можно убедиться в том, его жизнь крепко связана с предметами и явлениями окружающего мира, числами, цветами и т.п. Достоинно особого изучения такое интересное явление, как отношение народа к образу животных. В жизни различных народов определенные животные занимают особое место. Например, туркмены считают, что корова, верблюд, баран и некоторые другие животные имеют своего священного покровителя, который заботится об условиях их жизни и размножения. Туркменский народ святым покровителем коровы считает Зенги баба (Zeyñi baba), покровителем баранов и овец – пророка Моисея (Musa pygamber), лошадей – старца Дюльдюль (Düldül ata), верблюда – старца Вейис (Weýis baba).

Названия животных широко используется и в наречении детей именами. В древние времена детей нарекали именем в 15–16 летнем возрасте. После того, как он совершит какой–нибудь подвиг, ребенку давали имя в соответствии с этим подвигом.

Подобное встречается в древнем туркменском эпосе «Коркут ата» («Книга моего деда Коркута»). В главе «Рассказ о Бугач хане – сына Дерсе хана» пятнадцатилетнему сыну Дерсе хана дают имя Бугач после того, как он свалил насмерть быка одним ударом кулака (буга – с древнетуркменского переводится как бык). В надежде, что вырастет храбрым и отважным, мальчикам давали такие имена, как Арслан, Ёлбарс, Бори, Гурт и т.п. Имена

девочек Кейик, Товшан, Марал Джерен свидетельствуют о том, что их родители мечтали воспитать нежных, красивых девушек.

Учеными–тюркологами была выполнена определенная работа в изучении слов, связанных с названиями животных. На основе этих научных изысканий можно определить какое место занимали животные в жизни народа.

Слова, называющие животных, входящие в лексический состав тюркских языков, показывают, какое место занимало животноводство в их жизни. Можно уверенно предположить, что в хозяйстве древних тюрков основное место занимали такие животные, как лошадь, осёл, верблюд, корова, собака, кошка. Названия этих животных являются общетюркскими и играли определенную роль в формировании зоонимов в различных тюркских языках.

В древнейших письменных памятниках можно встретить случаи группирования названий животных по признакам пола, возраста. Например, в языке орхонских письменных памятников десятки слов с таким значением (at – лошадь, taý – жеребенок). Об этом более полная информация приводится в монографии известного лингвиста К.М. Мусаева [Мусаев, 1975: 52]. Слова – названия животных глубокому изучению подверглись в работе А.М. Щербак [Щербак, 1961]. В ней изучаются как часто встречаются слова at – лошадь, sygur – корова, bars – барс, düýe – верблюд, gurt – волк, gurbaga – лягушка, suçan – мышь, goýun – баран, овца, it – собака, их этимология, как часто встречаются эти слова в древних словарях, в частности в словаре Махмуда Кашгарского. В конце работы приводится список слов – названий животных, в который включено более 1400 слов.

Одомашнивание животных на территории Туркменистана своими корнями уходит в древнюю историю. В результате археологических раскопок было установлено, что на территории нынешнего Туркменистана животноводством занимались еще в VI тысячелетии до нашей эры [Массон, 1989: 143]. Археологические раскопки, проведенные местечках Анау, Мянэ–Чяче, Намазгадепе доказали, в древнем Туркменистане было развитое животноводство. У туркмен почитались не только домашние, но и дикие животные. Из них особым вниманием пользовались газели – keýik (джейраны, косули).

В жизни туркменского народа известны немало традиций, культов, поверий. Слово кейик широко представлено в туркменской литературе, фольклоре, языковое наследие. В этом легко можно убедиться при знакомстве с традициями, верованиями, суевериями туркменского народа.

Часто можно видеть над дверью туркмена рога джейрана (архара). Туркмены верят, что это оберегает от злых духов и других неприятностей. Грехом считался сжигание рогов и копыт джейрана.

Красота и нежность джейранов дали повод туркменам называть своих дочерей именами Джерен, Марал, Кейик, а если в семье рождались только девочки, то в надежде смилостивить Аллаха, их нарекали именами Огулджерен, Огулкейик, Огулмарал.

Слово «кейик» часто встречается в составе многочисленных туркменских пословиц и поговорок. В них особое внимание уделяется быстроте, красоте, благородству джейранов:

Agsak keýik mün torsuga ýetdirmez (Тысяча барсуков не догонят хромого джейрана).

Geçi ýüwgür, keýik bolmaz (Сколько бы не бежала коза, все-равно джейраном не станет).

Keýigiň gaçuşuny görüp, etinden el çekdim (Увидев как убегает джейран, расхотелось есть его мясо).

Keýik kowalan güle batar, doňuz kowalan – batga (Погонишься за джейраном – окажешься в цветнике, погонишься за свиньей – в болоте).

Uçmaga turaç ökde, gaçmaga – keýik (Мастер лгтать – рябчик, мастер бежать – джейран).

Слово “кейик” можно встретить и в составе туркменских загадок. Их используют для тренировки памяти и логически последовательного размышления детей:

Baş keýik, biri–birinden beýik (eliň barmaklary) (пять высот, одна выше другого – пальцы)

Слова джерен, марал, кейик часто встречаются и в составе колыбельных, ляле (девическая фольклорная песня).

Meniň jigim at getir,

At üstünde bek otur,

Atlanyp awa gitse

Keýik–gulan köp getir.

(Мой братик приведет коня,

Крепко сидит на седле,

Поедет на коне на охоту,

Привезет много джейранов и куланов). (Колбельная)

Dere depeden beýik,

Depeden inen keýik,

Mergen dogan Ýaranjan

Her elinde bir keýik.

(Бархан выше другого бархана,

Джейран спускается с бархана,

Мой братик Яран – меткий стрелок

В каждой руке по джейрану). (Ляле)

В туркменской литературе, особенно в произведениях классиков, часто встречается метафоры и сравнения, образованные словами «джерен», «марал», «кейик». Поэты сравнивают красоту своих возлюбленных с красотой джейранов:

Goý, amana gelsin jemalyň gören,

Bakuşyň durna–da, böküşüň **jeren,**

Könlümiň şährini edersen weýran,

Bilbil bag–bakjada gül bilen oýnar.[Garajaoglan, 2006: 81]

(Пусть усмирит нрав увидевший тебя

Взортвой журавлиний, прыгаешь ты как джейран

Ты разрушишь город моего сердца

Соловей в саду играет цветами). (Гараджаоглан).

Махтумкули, Молланепес и Мятаджи воспевают волнолюбие джейрана.

В произведении «Лейли и Меджнун» туркменского классика XVIII века Андалиба воспевается дружба человека и джейранов. Такие примеры можно привести десятками.

В хранилище богатства туркменского языка – фразеологизмах джейран считается одним из эталонов красоты. Выражение “Keýik aşygy ýaly” («Как альчик джейрана») означает маленькая, прелестная. Не желая произносить слово «свинья» (“doňuz”) туркмены заменили его словом «кейик» с приставкой «гара», т.е. выражение «гаракейик» («черный джейран») означает «свинья». Такое выражение встречается в творчестве туркменского классика Кемине:

Külden depe beýik bolmaz,

Synsa köňül seýik bolmaz,

Gara keýik keýik bolmaz,

Meger girse çöle kazym [Kemine, 1991: 11].

(Курган из золы не будет высоким,

Обиженное сердце не будет прежним,

Черный джейран не будет джейраном,

Если даже выйдет в пустыню, мой кази).

Выше изложенное дает возможность утверждать, что в жизни туркменского народа понятия, связанные с джейраном, занимают значительное место. Изучение этих понятий дает возможность восстановить историю традиций и обычаев туркменского народа.

Список литературы

1. Мусаев, К.М. Лексика тюркских языков в сравнительном освещении [Текст] / К.М. Мусаев. – М.: Наука, 1975. – 358 с.
2. Щербак, А.М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках [Текст] / А.М. Щербак // Историческое развитие лексики тюркских языков. – М.: Наука, 1961. – С. 82 – 172.
3. Массон, В.М. Первые цивилизации [Текст] / В.М. Массон. – Л., 1989. – 268 с.
4. Garajaoglan. – Aşgabat “Miras”, 2006. – 232 s.
5. Kemine. – Aşgabat “Turan”, 1991. – 65 s.

ЯВЛЕНИЯ ПАРОНИМИИ И ПАРОНОМАЗИИ В КАЗАХСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация: Статья освещает паронимы и паронимазия в казахском и русском языках, сравнивая их морфологические и лексические особенности. Также автор исследует культуру языка паронимов, примеры правильного, неправильного их применения. Проанализированы стилистические особенности паронимов, использован особый художественный подход.

Ключевые слова: Паронимы, паронимазия, языковая норма, стильевая окраска, звуковое созвучие, речевая ошибка, стилистическая функция, точность речи.

Annotation. The article highlights paronyms and paronomasia in Kazakh and Russian languages, comparing their morphological and lexical features. Also the author investigates the culture of language of paronyms, examples of their correct, wrong use. The stylistic features of paronyms and paronomasia are analysed, it is well-proven that they are the special artistic approach.

Key words: Paronyms, paronomasia, language norm, stylistic colouring, voice consonance, speech error, stylistic function, exactness of speech.

Паронимы (от греч. *para* – возле + *онома*, *онома* – имя) – сходные по звучанию, но не совпадающие по значению слова. Следует отметить, что одни лингвисты к паронимам относят лишь однокоренные слова, имеющие звуковое подобие: *одеть* – *надеть*, *представить* – *предоставить*, *останки* – *остатки*, *добровольный* – *добровольческий*, *экономический* – *экономичный* – *экономный* и т.д. [Бельчиков, Панюшева, 1969]. Другие исследователи к паронимам относят как однокоренные, так и разнокоренные созвучные слова, признавая единственным критерием их объединения возможность окказионального смешения в речи: *вираж* – *мираж*, *дрель* – *трель*, *инъекция* – *инфекция*, *экскаватор* – *эскалатор*, *фарс* – *фарш* [Вишнякова, 84: 24]. Разнокоренные созвучные слова не имеют никаких семантических связей и объединяются лишь случайным фонетическим сходством.

В тюркологии данная проблема мало исследована. Хотя слова разные по значению, но похожие по звучанию встречаются и в тюркских языках. Свидетельством тому служат ниже приведенные слова–паронимы. Например, в азербайджанском языке такие гомогенные глаголы как *al* – брать, хватать, ловить, поймать; *at* – бросать, кидать, метать, швырять; *öl* – умереть, скончаться; *öt* – проходить, миновать; *qon* – садиться, *qoj* – класть; *kes* – переходить, *kös* – пересилиться; в казахском языке: *даярлау* – подготовить; *дайындау* – готовить; *екеулен* – вдвоем; *екеуден* – по двое; *үрдіс* – тенденция, *үдеріс* – процесс и т.д.

В казахском языке как в русском паронимы встречаются часто. Расширение функций казахского языка выдвигает высокие требования к правильности речи, которая определяется четким соблюдением всего комплекса языковых норм, в том числе словоупотребления. Поэтому изучение паронимов казахского языка, определение их места в системе языка, определение особенностей функционирования паронимов остается актуальной.

Употребления паронимов в соответствии с требованиями литературно-языковых норм, стилистики и культуры речи, безусловно, способствует качественному развитию литературного языка, обогащению словарного запаса, а также помогает точности передачи мысли и систематизации орфографических норм [Розенталь, Теленкова, 1976: 21].

В казахском языкознании паронимы, с точки зрения морфологической соотнесенности, делятся на однокоренные и разнокорневые. Однокоренные паронимы в большинстве своем близки по значению, но различаются тонкими смысловыми оттенками [Нұрмұқанов, 2010: 87]. Например, паронимы *жалтырау* – *жылтырау* имеют общее значение «блестеть», хотя слово *жылтырау* помимо этого обладает еще дополнительным смысловым оттенком «блестеть более ярче». Обратите внимание на паронимы русского языка *упростить свою речь* и *опростить свою речь* и казахского языка *күнәлі адам* – *кінәлі адам* (грешный человек – виноватый человек). Знание семантических оттенков паронимов очень важно, так как в некоторых случаях замена одного слова другим бывает просто невозможна ввиду несоответствия смыслового значения данного паронима.

Паронимы могут совпадать не во всех, а лишь в некоторых значениях. Например, паронимы *дипломатический* и *дипломатичный* совпадают в значении «тонко рассчитанный, ловкий, уклончивый», но при этом *дипломатический* означает также «относящийся к дипломатии, к дипломату». В то время как прилагательное *дипломатичный* не обладает данным значением.

Немногочисленную группу составляют однокоренные слова, резко различающиеся по смыслу: оқырман («читатель») – оқушы («ученик»), сәлем – («привет») – сәлемдеме («гостинец»), жоғары («высший») – жоғарғы («верховный»), өкіл («представитель») – уәкіл («уполномоченный»), реңк («оттенок») – рең («вид»), үру («лаять») – үрлеу («дуть»).

Паронимы, совпадающие или близкие по значению, могут отличаться друг от друга способами управления, лексической сочетаемостью, функционально-стилевой окраской, сферой употребления, синтаксической функцией. Например, паронимы *гажайып* – *гажап*, общий смысл слов «необычный, фантастический» *гажап көрініс* – *гажайып көрініс* («чудное зрелище – сказочное зрелище»). Семантически близкие паронимы *мирас* (наследство) – *мұра* (наследие), обозначающие понятие, связанное «с наследством», различаются лексической сочетаемостью.

Возможность паронимов сочетаться с одними и теми же словами еще не означает, что образованные словосочетания синонимичны друг другу. Сравним для примера следующие словосочетания: *қолын бұлғау* – *қолын былғау*, в

данных сочетаниях глаголы–паронимы *бұлғау* – *былғау* хотя и сочетаются со словом «қол» (*рука*), дают совершенно разные значения: *қол бұлғау* («махать рукой») и *қол былғау* («испачкать руку»); *сугару* («поливать») – *суару* («поить») сочетаются с разными словами: *ағаш сугару* («поливать дерево») – *сиыр суару* («поить корову»), к примеру, наречия *екеуден* («по двое») и *екеулеп* («вдвоем»), *сезу* («чувствовать») – *сезіну* («прочувствовать»), *ауызекі* («разговорный») – *ауызша* («устно») различаются семантически.

Паронимы типа *заман* – *замана* (*эпоха, время*), *өмір* – *ғұмыр* (*жизнь*), *жалыну* – *жалбарыну* (*умолять, молиться*) различаются функционально–стилевой окраской, ограничивающей сферу их употребления. Первые слова в этих парах нейтральны, сфера их употребления стилистически не ограничена; вторые – характеризуются художественно–образной окраской, сфера их употребления является поэтическая речь.

Таким образом, в языковой системе созвучные слова достаточно четко разграничиваются друг от друга, однако в речевой практике семантические и другие различия созвучных слов не всегда учитываются, что является причиной их смешения. Например: *Өкімет отырысында біраз мәселе қаралды* («Жайық үні», 09.10.2013). *Өзім келмегенде тойға қатынаса алмай қалады екенмін зой, сірә...*(С.О.). Данные предложения являются ярким свидетельством того, как незнание семантического значения слов–паронимов ведет к их ошибочному употреблению в контексте. Так вместо слово «*өкімет*» («*власть*») использовано слово «*үкімет*» («*правительство*»), а слово «*қатынасу*» («*обшиаться*») вместо слова «*қатысу*» («*участвовать*»).

При выборе созвучных (как однокоренных, так и неоднокоренных) слов следует учитывать их смысловые различия, характер лексической сочетаемости, способы управления, функционально–стилевую окраску и их употребление.

К смешению паронимов близки речевые ошибки, возникающие в результате замены нужного слова его искаженным словообразовательным вариантом. К ним можно отнести, например, существительное «*әбүйір*», употребляемое в разговорной речи вместо нормативного «*абырой*» («*честь*»).

Умелое употребление паронимов, как и синонимов, способствует передаче тонких смысловых оттенков, помогает точно выразить мысль.

Наряду с этим созвучность паронимов используется для создания стилистического эффекта, служит средством передачи юмора, сатиры и т. д. Паронимия лежит в основе особого стилистического приема – паронимазии (греч. *paronomasia* от *para* – возле + *onomazo* – называю), сущность которого состоит в преднамеренном сближении созвучных слов: *И глух и глуп; Муж по дрова, а жена со двора; Классиков нужно не только почитать, но и почитывать*. Яркий стилистический эффект создается в результате противопоставления паронимов. Такие приемы используют и казахские писатели: *Бірақ бұл болмашы сығыр қуанышты біреу сезіп, біреу сезініп үлгермеді* (С.С.). – *Мұса сенің айлаң, үш жүздің баласы – сенің зарың, заманыңның мұңы, замана шері* (С.Ж.).

На таком противопоставлении построены, например, многие пословицы и поговорки: *Истина рождается в споре, а не в ссоре; Богат шел в пир, а убог брел в мир; На брюхе шелк, а в брюхе щелк*. Парономазия как стилистическое средство широко используется в поэзии. Например: *Мы крепко связаны разладом; // Столетия нас не развели. // Я волхв, ты волк, // мы где-то рядом // В текущем слове земли (А. Твардовский); Из смиренья не пишутся стихотворенья, // и нельзя их писать ни на чье усмотренье. // Говорят, что их можно писать из презренья. // Нет! Диктует их только прозренья (Л. Мартынов).*

Нередко к парономазии, как к одному из средств актуализации, прибегают авторы газетных заголовков: *Образцовый театр Образцова* («Ком. Правда»); *Изддержки вместо поддержки* («Известия»); *О принципе и принципах* («Правда»); *Современность современного* («Новый мир») [Кадимов, 1985: 9].

Парономазия является средством создания каламбура, образного столкновения разных смыслов, подчеркнутой экспрессии. Например: – *Бұларың не? – Ауылдарыңда телефон болады. Бұл жақсы жаңалық екен, тек – Аяқсыз қалып, фельетон болып жүрмесе? – Басеке, конкурс болады екен. – Конкурс болмақ түгіл, төңкеріс болса да, Емтиханда оң-теріс болады. – Мынау – біздің қызыл балық, Мынау – соның икрасы, Гурьевтің сиқыр асы. 4. Құлху Алла ахад Аллаху самад, Кешегі жасаған авариям – маған удай сабақ. – Аға шопан атамыз, пом шопаны – әкеміз, оның помы – шешеміз. Шешемнің де помы бар. Пом дегеннің не керек, біздің үйде оны бар* (Әубәкіров, 1985: 65).

Понятийная, смысловая точность является одним из видов точности речи. Отражая связь речи с мышлением, она зависит от того, как действительность осмыслена говорящим, а также связана с умением найти такие компоненты речи, которые наилучшим образом выразят мысль говорящего, его восприятие и оценку действительности. Лишь глубокое знание лексических значений слов во всех их тонкостях, а также сложная – и при этом ясная – мыслительная деятельность, напряжённая интеллектуальная работа могут обеспечить достижение такого качества речи, как точность. Таким образом, смысловая точность речи отражает соблюдение лексико-семантических норм языка. Знание системы лексических значений является важнейшим условием точности речи.

Список литературы

1. Бельчиков Ю.А., Панюшева М. С. Трудные случаи употребления однокоренных слов русского языка: Словарь–справочник. – М, 1969.
2. Вишнякова О.В. Паронимия в современном русском языке. М., 1984.
3. Розенталь Д.Э., Теленкова М.А. Словарь–справочник лингвистических терминов. – М., 1976. – С. 272.
4. Нұрмұқанов Х.М. Сөз және шеберлік. – Алматы: Ғылым, 2010. – 228 бет.

5. Кадимов Р.Г. Паронимическая аттракция в русской советской поэзии: Автореф... дисс. канд. фил. наук. – М., 1985. – 22 с.

6. Әубәкіров О. Өзіміз білеміз. – Алматы: Жазушы, 1984. – 344 бет.

УДК 398

Борлыкова Б.Х.,

к. филол. н., доц. КалмГУ,
г. Элиста, Россия

Меняев Б.В.

г. Элиста, Россия

ОБРАЗЦЫ ПОЭТИЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА ХОШУТОВ КАЛМЫКИИ¹

¹(Статья подготовлена в рамках научно-исследовательского проекта, финансируемого РФФИ (грант № 19-012-00640))

Аннотация. В статье авторы на основе полевых и архивных материалов описывают поэтический фольклор хошутов Калмыкии. В ходе экспедиций (2004 – 2018 гг.) авторами публикации записаны песни, благопожелания и пословицы хошутов.

Ключевые слова: поэтический фольклор, песни, благопожелания, пословицы, экспедиция, Калмыкия, хошуты.

Abstract. The authors describe the poetic folklore of the khoshuts of Kalmykia on the basis of field and archival materials. During the expeditions (2004 – 2018) the authors of the publication recorded songs, good wishes and proverbs of the khoshuts.

Key words: poetic folklore, songs, good wishes, proverbs, expedition, Kalmykia, khoshuts.

Изучение фольклорного наследия хошутов Калмыкии как части традиционного наследия всего калмыцкого народа является актуальным в условиях возрождения национальной культуры, в образцах устного народного творчества (в песнях, восхвалениях, магталах, пословицах и др.) отражаются особенности национального мировидения.

Труды, имеющиеся в научной литературе об устном наследии хошутов Калмыкии, немногочисленны. Лучшие образцы сказочного фольклора хошутов, записанные сотрудниками КНИИЯЛИ (ныне КалмНЦ РАН) у сказителей Н. Тюрбеева, Ч. Комаева, О. Бадмаева вошли в четырехтомное издание «Калмыцкие народные сказки» (1969, 1972, 1974, 1976 гг.).

В 2010 г. в серии «Наследие предков» учеными КИГИ РАН (ныне КалмНЦ РАН) опубликован сборник «Алтн чеежтя келмрч Боктан Шаня» (репертуар сказителя Шани Боктаева) [Алтн чеежтя, 2010]. В сборник вошли предания, сказки, мифы, пословицы сказителя Боктаева Ш.В., представителя субэтноса хошут. Песни, опубликованные в настоящем сборнике («Andran Šokhan», «Nimgrä Ižä», «Natra Ädä», «Moonyga Šorva»), собраны автором настоящей статьи Б. В. Меняевым. В 2010 г. также вышла книга «Генеалогия

икицохуровских хошутов», материалы к которой были собраны сказителем Ш.В. Боктаевым [Генеалогия, 2011].

Запись и публикация поэтического фольклора хошутов начали осуществляться во второй половине XX века. Однако это не была ещё целенаправленная работа собирания фольклора хошутов. Отдельные разрозненные образцы поэтического фольклора хошутов находятся в различных газетах и сборниках. Так, в сборнике «Герлтсн сувсн» («Сияющая жемчужина») (2014) представлены некоторые варианты протяжных песен хошутов: «Gavng Šarv» («Габан Шараб»), «Söm khamrta parntss» («Французы с носами длиной в пядь») и др [Герлтсн сувсн, 2014].

В 1960–1990–е гг. сотрудниками сектора литературы и фольклора (КНИИЯЛИ, КИОН) в п. Сарпа Юстинского района и п. Октябрьский Октябрьского района был собран большой материал по поэтического фольклора хошутов. В этот период были записаны репертуары исполнителей Александры Боктаевой, Нины (Ногалы) Манджиевой, Сергея Лиджиева, Баян Атыевой, Булгун Кичиковой, Булгун Инджиевой, Екатерины (Кааньк) Мучиряевой, Бады Лиджиева, Цаган Ходжигоровой и других. Вышеперечисленные фольклорные записи были оцифрованы с магнитных лент на современные электронные носители Б.Х. Борлыковой в рамках НИР «Составление электронного лингво–фольклорного аудиоархива КИГИ РАН» (2010–2012 гг.) [Борлыкова, 2015]. Таким образом, накоплен значительный материал, отражающий фольклор хошутов Калмыкии, однако комплексных исследований по изучению поэтического наследия хошутов на сегодняшний день нет.

Суть научной проблемы заключается в изучении, описании и классификации поэтического фольклора хошутов Калмыкии. Хошуты – этническая группа ойратов, проживающая в России (пос. Сарпа, Шорв, Алтн Булг, Шорвин Кец, Хошеуты, Алцын-хута, Кивзнг Кетченеровского района Республики Калмыкия), Китае (Синьцзян–Уйгурский автономный район, провинция Цинхай), Монголии (Увс, Ховд аймаки). В качестве материала исследования использованы личные материалы авторов статьи, собранные в ходе экспедиций по Калмыкии на протяжении четырнадцати лет с 2004 по 2018 годы, а также архивные материалы, хранящиеся в архивах Калмыкии

Одним из наиболее распространенных на сегодняшний день жанров фольклора хошутов Калмыкии является песенный фольклор — важный компонент культурологического исследования, образующий в своей совокупности многоступенчатый и дифференцированный социокультурный код, фиксирующий, несомненно, сложную концептуальность народного творчества. Среди собранного нами полевого материала имеются обрядовые (культовые, семейно–обрядовые) и внеобрядовые (исторические, лирические) песни [Борлыкова, 2014].

Свадебные песни сопровождают различные элементы свадебной обрядности, связанной с архаическими обычаями. Согласно древним верованиям хошутов, факт замужества девушки с переходом в чужой род

приравнивался к ее смерти. «Прощание невесты сопровождалось протяжными песнями (*kūk uul'uldg dud* «песни–плачи») в пределах дома. Фольклорист Т.Г. Басангова отмечает, что «песни–плачи в целом поэтизируют прощание невесты с родным домом, символизируют собой обряд перехода» [Басангова, 2007: 231–232]. Весьма примечательна в этом плане песня хошутов «Ээжин дун» («Песня о матери»), записанная в 1977 году от хошутки из рода лузунгуд Инджиевой Булгун Улюмджиевны в пос. Ики–Бурул:

<i>Öl mangxn toyrun'</i>	Сизо-серый журавль
<i>Öriin asxndn' dongdna,</i>	Утром и вечером курлычет.
<i>Övrläd ösksn ēžn'</i>	Воспитавшая [меня] мать
<i>Öriin asxndn' sangdna.</i>	Утром и вечером [мне] вспоминается

<i>Tolya dērn' yarxn'</i>	Если взобраться на холм, то
<i>Toyrun šovun dongdna,</i>	[Слышно], как курлычет журавль.
<i>Togl'ulad ösksn ēžn'</i>	Заботливо вырастившая [меня] мать
<i>Öriin asxn' sangdna.</i>	Утром и вечером [мне] вспоминается

<i>Šuyudn' urysn šuurayn'</i>	Когда осока в чаще еще не пожелтела,
<i>Šurdad ugadn' mordlav,</i>	Я вышла замуж,
<i>Genn bay düünrän</i>	Когда мои меньшие братья и сестры еще
<i>Badmšad ugadn' mordlav.</i>	не набрались ума–разума
	Я вышла замуж.

[Расшифровка Б.Х. Борлыковой]. [Перевод Б.Х. Борлыковой].

Приведенная песня проникнута глубоким психологизмом. Она как бы передает внутреннее эмоциональное напряжение дочери и матери, их переживания, вызванные расставанием. Песня имеет несложную структуру и проста по своему строению, в первом куплете наблюдается единоначатие начальных слов (анафора). В стихах рифмуются не только начальные слоги, но и присутствует конечная рифма. Например, в первом куплете: в 1 и 3 стихах – «нь», во 2 и 4 стихах – «на». В песне для организации стиха и целостности сюжета используется один из ведущих приемов художественной речи *образный параллелизм*. Это сопоставление сизо-серого журавля с матерью (Сизо-серый журавль / Воспитавшая [меня] мать, [Слышно], как курлычет журавль / Заботливо вырастившая [меня] мать).

Одним из ярких жанров песенного фольклора хошутов являются – величальные песни. Их назначение – прославить и возвеличить человека–труженика за его трудовые достижения, а также за его личные качества. В песнях 30-х годов воспеты чабаны–ударники: *Āxān Čokldan* («Ахаев Чоклдан»), *Olčna Dalta* («Олцонов Далта») и др., в песнях 60-х годов воспеты труженики совхоза «Сарпа». Посёлок был основан в 1928 году в урочище Цабдыр Хошеутовского аймака Икицохуровского улуса по инициативе общероссийского общества «Овцевод». Это было десятое по счёту в РСФСР организованное «Овцеводом» хозяйство, поэтому ему был присвоен порядковый десятый номер. Несколько позже за совхозом закрепилось

название «Сарпа». Организаторам совхоза и его рабочим удалось создать крепкое хозяйство, ставшее уже в довоенный период известным на всю Россию. Здесь больше всех настригали шерсти с одной овцы и получали высококачественную говядину и баранину. В песне «*Āxān Čokldan*» («Ахаев Чоклдан») поется о старшем чабане совхоза «Сарпа» № 10, который за доблестный труд был награжден Орденом Ленина.

Toryn ginä noosta otar ginä xöönä
Tölin' xärüldglä Āxān kövün Čokldan.
Toomsrta udarnikän duudulad bānā.
[Расшифровка Б.В. Меняева].

Отару с тонкорунными овцами
Пасет сын Ахи Чоклдан.
Прославляя себя как ударник.
[Перевод Б.В. Меняева].

Благопожелания – это своеобразные устнопоэтические произведения в основном стихотворной формы, в которых выражены добрые пожелания человеку. Они относятся к числу наименее изученных жанров калмыцкого фольклора. До сих пор отсутствуют специальные научные работы, посвященные рассмотрению их жанровых и поэтических особенностей. Надо отметить, что изданного материала по благопожеланиям не так много /по объему/ по сравнению с другими жанрами фольклора. Это объясняется тем, что благопожелания специально не собирались, как другие жанры, например: героический эпос "Джангар", сказки, народные песни, пословицы и др.

Художественная форма благопожеланий, их образная система обусловлены жанровым своеобразием этих произведений. Основное назначение композиции, поэтического стиля благопожеланий – как можно сжато и лаконично, но глубже и полнее выразить их идейно–эмоциональное содержание [Меняев, 2016, Омакаева, Борлыкова, 2014: 37 – 48]. Главная композиционная форма благопожеланий – монолог, что дает возможность исполнителям благопожеланий прямо и непосредственно выражать задуманные благословение и добрые пожелания. Благопожелание–монологи и часто начинаются с конкретного обращение:

Довольно часто в благопожеланиях хошутов встречаются обращения к адресату, например:

«Благопожелание новорожденному»

Nä, γarsn tu noha

Родившаяся плохая собака

Очень часто калмыки обращались к новорожденному иносказательно, называя его неблагозвучным именем, чтобы ввести в заблуждение злых духов (калм. *dolan bug* ‘черти, вредящие детям’). Например, *Mu kövün* (плохой мальчик), *Mu* (плохой), *Muuda* (плохой), *Muutl* (плохой), *Noha* (собака), *γaha* (свинья) и др. Имена–обереги получали дети в семьях, в которых ранее умирали младенцы.

«Благопожелание девушке, выходящей замуж»

Gazaran γarčah mana tu kīkn

Плохая наша дочь, выходящая замуж

Самым большим желанием родителей невесты было, чтобы их дочери хорошо жилось в новой семье, чтобы она была любима родственниками мужа.

В обращении девушку также как новорожденного называют плохой дочерью, чтобы не навлечь беду, пытаюсь отпугнуть злых духов.

Благопожелания обычно завершаются глаголами желательного наклонения. К примеру, в свадебных благопожеланиях хошутов:

<i>Odsn āldän mend tōgdž,</i>	Пусть в гостях [вас] хорошо угостят,
<i>Mörnä čiknd nar uryaž,</i>	Пусть над ушами [ваших] коней светит
<i>Altn žola ergülž,</i>	солнце,
<i>Amulng bayrta mend irh boltha!</i>	Золотые поводья повернув,
***	Возвращайтесь во здравии и
<i>Bärsn gern' bāšng bolž,</i>	благополучии!
<i>Bāsn biyn' oln bolž,</i>	***
<i>Kezän kergt zurγan zūlin amulng</i>	Пусть юрта [ваша] будет дворцом,
<i>edlž,</i>	Пусть живущих [людей] станет больше
<i>Zula tin'gr, bayrta amulng edlž</i>	Во все времена пребывайте в
<i>yovtha!</i>	благополучии
***	Живите в счастье и радости!
<i>Ken ahan kündlž,</i>	***
<i>Ken bayan erklülž,</i>	Уважай старших,
<i>Ēž-āvan bayrlulž,</i>	Балуй младших,
<i>En yazrtan bāšrthä!</i>	Радуй родителей,
	Живите на этой земле!

В собранном автором экспедиционном материале представляют интерес пословицы, которые являются логически завершенными, грамматически отшлифованными меткими изречениями, в очень сжатой и четкой форме выражающими жизненные, реальные наблюдения людей, их нравственные, эстетические оценки и содержат полезные советы, поучения, различные суждения, выводы о вещах и явлениях многообразной действительности. Тематическое богатство пословиц хошутов Калмыкии определяется многообразием жизненного материала, ставшего основой этих произведений. К примеру, пословицы, записанные в пос. Сарпа Кетченеровского района:

<i>Kün bolh bayasn,</i>	Человек (узнается) с малых лет,
<i>Külğ bolh unynasn.</i>	Хороший конь – с жеребенка.

<i>Ömn γarsn čiknäs,</i>	Позже появившиеся рога
<i>Khööt γarsn övr.</i>	Лучше раньше выросших ушей.

<i>Kövün γarhla,</i>	Когда рождается сын,
<i>Ködä bayrlna.</i>	Радует вся округа.

<i>Aayin algas,</i>	Чем пестрота в чаше,
<i>Adun alg.</i>	[Лучше] пестрота в табуне.

<i>Khan khan biš,</i>	Хан не хан,
<i>Khaana tüšml khan.</i>	Ханский вельможа хан.

Таким образом, анализ собранного полевого материала показывает неоднородность жанрового состава поэтического фольклора хошуттов Калмыкии. В силу определенных исторических, географических особенностей сохраняется значительный пласт жанров фольклора, характеризующихся архаичностью. К примеру, уртын дуу ‘протяжная песня’, которая считается «общеизвестным феноменом в музыкальной культуре народов мира», ерөөл ‘благопожелания’, а также зүйр цэцэн үг ‘поговорки’, которые имеют аналоги в фольклоре хошуттов Китая.

Язык фольклора хошуттов Калмыкии торгутов богат и разнообразен как по своему лексическому составу, так и по различным его средствам художественного выражения мыслей и суждений людей. Жанры поэтического фольклора в своих изобразительных возможностях опираются на богатейшую словарную основу языка хошуттов. Они вобрали в себя четкость и организованность народного языка, точность и меткость его поэтической структуры, простоту и естественность бытовой, разговорной речи людей.

В дальнейшем предстоит более полное и всестороннее исследование жанров поэтического фольклора хошуттов Калмыкии.

Список литературы

1. Алтн чеежтя келмрч Боктан Шаня. Хранитель мудрости народной [Текст] / Сост., предисл., коммент. и прилож. Б.Б. Манджиевой. – Элиста: КИГИ РАН, 2010. – 172 с.
2. Генеалогия икицохуровских хошуттов: (по материалам, собранным Ш. В. Боктаевым) [Текст] / Сост. Б.Б. Манджиевой – Элиста: КИГИ РАН, 2011. – 326 с.
3. Герлтсн сувсн (Б.М. Санджиеван бичүлж авсн амн урн үгин көрнүгэс). Сияющая жемчужина (фольклорные материалы, собранные Б. М. Санджиевой). Собиратель Санджиева Б.М. Записи 1972–1974 гг. [Текст] / Вступ. ст., сост., предисл., подг. текстов и прилож. И.М. Болдыревой. – Элиста: КИГИ РАН, 2014. Серия «Өвкнрин зөөр» («Сокровища предков»). На калм. яз. – 230 с.
4. Борлыкова, Б.Х. Об аудиозаписях калмыцких волшебных сказок в научном архиве Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН [Электронный ресурс] / Борлыкова Б.Х. // Новые исследования Тувы. 2015. № 2 (26). URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_26/7905-borlykova.html
5. Борлыкова, Б.Х. О классификации калмыцких народных песен [Электронный ресурс] / Борлыкова Б.Х. // Современные проблемы науки и образования. 6, 2014. – С. 1339. URL: <https://science-education.ru/ru>
6. Басангова, Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика) [Текст] / Т.Г. Басангова. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2007. – С. 231 – 232.
7. НА КалмНЦ РАН, Ф № 16, Оп. 1, магн. лента № 162(153), 1 дорожка

8. Меняев, Б.В. Художественно–поэтические особенности благопожеланий ойратов Синьцзяна (по материалам журнала «Хан Тенгри») [Электронный ресурс] / Б.В. Меняев. 2016. Retrieved from: <http://web.snauka.ru/issues/2016/05/68116>.

9. Омакаева Э.У., Борлыкова, Б.Х. Благопожелание ерөөл/ йөрөл: вербальный ритуал и текст в контексте свадебной обрядности ойратов Монголии и калмыков. Полевые исследования. 2, 2014 [Текст] / Э.У. Омакаева, Б.Х. Борлыкова. – С. 37 – 48.

УДК 81.2

Бухарова Г.Х.,

*д.филол.н., проф. кафедры
башкирского и сравнительно-
сопоставительного языкознания
БГПУ им.М.Акмиллы
г.Уфа, Россия*

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ТЕРМИНА КУБАИР

Аннотация. В статье обращается внимание на функциональный аспект связи эпического текста кубаир с внетекстовой реальностью, т.е. прагматике, учитывается невербальный (социальный, культурный) контекст высказывания (текста), рассматривается связь текста с законом архаичного общества – с обрядом и, исходя из социокультурного контекста высказывания, выдвигается гипотеза о происхождении термина кубаир.

Abstract. The article deals with the functional aspect of the link between the epic text of "kubair" and extratextual reality, i.e. pragmatics. The non-verbal (social, cultural) context of the utterance (text) is taken into consideration. The link between the text and the law of the archaic society - with the rite - is considered and, based on the sociocultural context of the utterance, a hypothesis is put forward about the origin of the term "kubair".

Ключевые слова: башкирский язык, башкирский народный эпос, прагматика, жанр, этимология кубаир.

Key words: Bashkir language, Bashkir folk epos, pragmatics, genre, etymology of kubair.

Эпический кубаир «Урал-батыр» – «фундаментальный жанр духовной культуры башкир» (С. Галин), одна из «самых совершенных форм» (А.Н. Киреев) эпического жанра и самое крупное произведение башкирского народного эпоса. Башкирский эпический кубаир соответствует термину эпос.

Рассуждая о жанре кубаира, А.Н. Киреев подчеркивает, что кубаир – это устойчивая традиционная форма эпической поэмы, являющаяся естественным продолжением и логическим развитием более древней формы эпической поэзии – *иртэка*, который бытует в форме гармонического чередования прозы и стиха. *Иртэк* посвящается прославлению родины, народа и отдельных богатырей, а на более высокой стадии развития он принимает целиком стихотворную форму,

становясь героической поэмой – кубаиром. По мнению А.Н. Киреева, возникновение героической поэмы показывает зрелость национального эпоса и определяет наивысшую точку развития импровизаторского искусства [Киреев, 1970: 54].

Эпический кубаир – это основная жанровая форма и народный тип стиха башкирских героических сказаний, которые типологически близки с русскими былинами, украинскими думами, казахскими жырами, якутскими олонхо и кавказскими нартами [Хусаинов, 1998: 352].

Жанр – это исторически сложившаяся, национально и культурно детерминированная категория. Жанры возникают в определенный момент истории, развиваются или устаревают. Исследователи отмечают, что жанрообразующим фактором является само время, создающее определенное мироощущение, определенные социально-культурные условия.

Принято считать, что эпос как фольклорный жанр складывался в эпоху разложения первобытнообщинного родоплеменного строя на основании мифологии, мифов, в особенности мифологических сказаний о первопредках – культурных героях. По предположениям фольклористов, «существует больше оснований связывать возникновение башкирских героических сказаний как целостных по своей идейной направленности и художественной структуре произведений (такими, например, являются «Урал-батыр» или «Акбузат») с периодом распада родового строя, хотя, несомненно, многие их мотивы и образы своими корнями уходят в глубокую древность» [Мирбадалева, 1976: 11].

Как утверждает С.А. Галин, отнесение любого фольклорного произведения, в том числе и эпического сказания, к определенному историческому периоду относительно и условно, ибо, по его мнению, произведение устно-поэтического народного творчества, независимо от жанра и объема, с течением времени изменялось и переосмысливалось. В эпических сказаниях можно обнаружить черты, характерные для разных периодов человеческой истории, поэтому здесь очень важно определить первооснову, начальное ядро сюжета, отделив его от наслоений более поздних времен. С точки зрения С.А. Галина, наиболее приемлемой является классификация башкирских эпических сказаний, опирающаяся не только на соотношение их с общественно-экономическими формациями, но и на жанрово-сюжетную специфику произведений: эпос родового строя (мифологический эпос), эпос периода раннефеодальных отношений (социально-бытовой эпос) и эпос периода развитых феодальных отношений (исторический эпос) [Галин, 2004: 11-12].

Башкирский народный эпос «Урал-батыр» складывался в период распада первобытнообщинного строя на основе мифологии. В нем находит художественное отражение и обобщение народное мировосприятие, миропонимание и мирообъяснение, историческое прошлое народа посредством языка и первобытных мифов. Именно мифы послужили основой для создания основных содержательных универсалий текста *Человек – Время – Пространство*, т. е. моделей эпического ландшафта – пространства, времени и

эпических героев. «Урал-батыр» наряду с эпосами «Акбузат» и «Заятюляк и Хыухылу» относится к архаическому – мифологическому эпосу. В «Урал-батыр»е героика выступает еще в мифологической оболочке – для описания действий и поступков эпического героя используется язык и концепции первобытных мифов. По мнению ряда исследователей, героическая мифология, как исторический тип мифологии, формируется в период смены матриархата патриархатом. Поскольку на эпос «Урал-батыр» огромное влияние оказала героическая мифология, его можно классифицировать как героический, т.е. как жанр устной и книжной словесности, который повествует о чрезвычайных деяниях и событиях мифологического или квазиисторического прошлого [Неклюдов, 2003: 17-24].

Традиционные лингвистические методы исследования эпоса были направлены в основном на выявление художественных или изобразительных средств языка фольклорного текста, их диалектной соотнесенности (присущие диалекту (говору) исполнителя узколокальные черты – фонетические, лексические, морфологические, синтаксические), на раскрытие особых образно-экспрессивных составляющих лингвостилистических компонентов, являющихся средством образности и украшением речи, на выявление специальных художественных приемов, изобразительных и выразительных средств языка – тропов и фигур – сравнений, метафор, антитез, эпитетов, а также повторов, пословиц и поговорок, фразеологических выражений, синонимов и антонимов.

Если традиционный лингвистический метод был нацелен на формальное описание языковых единиц текста, то современный когнитивно-дискурсивный метод изучения языка требует иного подхода. В настоящее время в исследовании текста и его языкового инвентаря используются лингвокогнитивные и лингвокультурологические методы. В описании языка те же вышеназванные средства связываются с определенным видением мира народом, которое обусловлено его культурой. Перед исследователями сейчас стоит задача определения того, как текст эпоса отражает представление народа о мире, какую функцию выполняют в определенном контексте культуры языковые знаки.

Если лингвистика текста занималась статическим аспектом речи, то в современной теории дискурса текст исследуется в динамике (форма и функция). Проблема «Язык – Текст – Культура» не может быть успешно решена в рамках одной лингвистики текста, она тесно связана с понятием дискурса и дискурсивного анализа. С позиции когнитивной лингвистики текст рассматривается как единица дискурса, манифестирующая лингвистические и экстралингвистические феномены, в которых проявляется языковое сознание и языковая личность как таковая [Красных, 2003: 141].

В основе новой парадигмы лежит функциональный подход к явлениям языка, который предполагает обусловленность анализа функций дискурса изучением функций языка в широком социокультурном контексте. Применение принципа функционализма в методологии изучения текста позволяет определить природу его существования и функционирования как языкового явления. Текст является

результатом социально-ориентированной и социально-обусловленной коммуникативной деятельности, т.е. дискурсивной деятельности. Поэтому текст как единица дискурса является основной понятийной категорией, используемой также в семиотических исследованиях, где в анализ вовлекаются факты прагматики и где выявляются действия экстралингвистических факторов на употребление и осмысление языковых единиц.

В этой связи особую актуальность приобретают проблемы изучения языковой картины мира, в том числе и «жанровой картины мира»: картина мира в преломлении жанра того или иного художественного или фольклорного текста. Перед исследователями архаичных фольклорных текстов стоит задача реконструирования концепта текста – прагматико-семантического ядра, глубинного смысла, формируемого функцией текста. Изучение фольклорных текстов предполагает необходимость вписать их в дискурс культуры, обусловившей их появление.

Изучение эпоса «Урал-батыр» с позиции когнитивной лингвистики требует особого подхода. Как уже мы отметили, архаичные фольклорные тексты являются продуктом ранней формы сознания – мифологического, отображением мифопоэтического видения мира, которое является результатом мифологического мышления. Мифологическое мышление является неотъемлемой частью мышления, а его реализация осуществляется в мифах и мифологемах, составляющих мифологическую концептосферу мифологической (мифопоэтической) модели мира. Для ее понимания необходимы знания о мире, знания о ситуации, социальные знания и определенные культурологические и прочие типы знаний. Чтобы вписать текст в дискурс культуры, обусловившей его появление, нужно расширить рамки лингвистического анализа, выделить предтекстовые пресуппозиции, важные для формирования концептуального пространства текста, и обратиться к данным истории, этнографии, философии, этнопсихологии, фольклористики и т. д. Рассмотрение фольклорных текстов в функционально-прагматическом аспекте, их анализ как речевых действий, регулирующих определенную практическую деятельность, требует выяснения и описания социального, ментального и собственно коммуникативного контекстов, в рамках которых осуществляется фольклорная акция. При таком подходе фольклорное высказывание можно проанализировать в следующих аспектах: в отношении к социальной ситуации, вызвавшей к жизни данное высказывание; в отношении к сообщаемому в высказывании факту; в отношении к результатам данного высказывания или к ответной реакции слушающего; в отношении к используемым для создания данного высказывания языковым средствам и т.д.

Поэтому анализ фольклорного дискурса, произведенный с позиций функционального и когнитивно-концептуального подходов, предполагает выяснение того, какая система языковых средств служит для народного мастера основой создания и воссоздания устно-поэтических произведений, на основании анализа функций языковых единиц и категорий выявляется концептуальный смысл текста. Такой анализ дает возможность адекватно соотнести языковой

факт с ценностной системой носителей языка и определенной моделью культуры, отраженной в фольклорном тексте. Проникнуть в глубь содержания текста, понять глубинный смысл, формируемый функцией текста, реконструировать концепт текста – прагматико-семантическое ядро – можно только разобравшись в соотношении формы и содержания в тексте, связывая формальные особенности высказывания с функциональной природой языка как средства передачи информации.

Таким образом, прагматический подход применительно к фольклорному тексту предполагает изучение его речевых единиц с точки зрения их функционирования в тексте. Концептуальный анализ текста представляет собой выявление и описание способов вербализации определенных концептуальных областей ментального пространства человека, являющегося следствием прагматических установок говорящего, т.е. выявление прагматико-смыслового ядра текста. Анализируя функционирование языковых единиц эпоса с точки зрения ментальных процессов, можно обнаружить стоящие за языковыми формами когнитивные структуры представления знаний.

Рассмотрим термин *кобайыр* в языковом и социально культурном контексте. Башкирское народное название эпоса – *кубаир* (башк. *кобайыр*, от *коба* и *йыр*), трактуется как хорошая, славная песня, посвященная восхвалению Родины и ее доблестных батыров [Сагитов 1987; Галин 1999: 133; 37. Хусаинов 2003:235]. Действительно, в основе идейно-тематического содержания башкирских кубаиров находится прославление Родины, родного Урал-тау, народа и его славных батыров. Однако слово *коба* в значении «хороший, славный» не зафиксировано в этимологическом словаре тюркских языков. В башкирском языке имеется только слово персидского происхождения *хуп* «добро, слава». Если предположить о том, что слово *кобайыр* означает славную песню, оно звучало бы в форме *хупйыр*.

Несмотря на то, что вышеприведенное объяснение *кобайыр* является общепринятым, мы выдвигаем свою гипотезу происхождения слова *кобайыр*. Слово могло быть образовано от башкирского *коба* «душа» и *йыры* «песня», т.е. «песня, посвященная душе».

Если рассматривать *кобайыр* с точки зрения семиотики, то он является знаком, и тогда его смысл, «будет производным не только от его «содержания», но и от контекстуальной прагматики. «Значение» исполняемого сказителем эпоса не только в его содержании, но и в его функции (с какой целью это делается), и само содержание текста совершенно не обязательно прямо связано с его функцией» [Неклюдов/Электронный ресурс/www.ruthenia.ru/folklore/os04...program...nekladov.htm].

Обращение к функциональному аспекту связи эпического текста кубаира с внетекстовой реальностью, т.е. к прагматике, учет невербального (социального, культурного) контекста, связь текста высказывания с законами архаичного общества (обрядом и ритуалом) позволяет нам определить функцию кубаира и выяснить этимологию термина *кобайыр*.

Люди верили, что после смерти героя душа отделяется от тела и выполняет все функции героев-тотемов. Об этом свидетельствует культ души предков у тюркских народов. Можно предположить, что изначально исполнение *кобайыр* было связано с культом божеств или мертвых предков и заупокойными действиями. Такое предположение можно также подтвердить, обращаясь к этимологии слова *кобайыр*.

Рассмотрение слова *коба* во всех контекстах его употребления помогает яснее представить развитие его семантики. На основе привлечения лингвистических и экстралингвистических факторов попытаемся проследить развитие это на примерах.

В современном башкирском языке слово *коба* охранилось в составе таких слов и словосочетаний как *Кобарыу* – 1) бледнеть, измениться в лице; *йөз осоу, кобара осоу (или касыу)* – бледнеть, побледнеть; *Коба ат* – сивобурая лошадь, *Коба һыйыр* – светло-бурая корова, *Коба тал* – светло-коричневая ива. Слово *коба* употребляется и в переносном значении «красивый» по отношению к женскому лицу: Ул [Зәлифә] *ак коба* алһыу битле, *куңыр кашлы...* [(Х. Давлетшина//БТһ 1993: 664].

Как видно из вышеприведенных примеров, слово *коба* в башкирском языке, во-первых, связывается с светлым (бледным, белым) цветом: с цветом лица человека, цветом растений, мастью животных. В других тюркских языках это слово также употребляется в подобном значении: бледный, бледно-бурый, светлый, светло-желтый, светло-серый, светловолосый, белый. Так, в древнетюркском и якутском языках слово *куба* означает лебедя.

Можно предположить, что в связи с обожествлением древними тюрками животных светлой, светло-серой масти, слово *коба* приобрело дополнительное значение «доброе», «славное», «священное». У тюркских народов белый, светлый, светло-серый цвета занимают определенное положение в системе цветообозначений. Можно привести множество примеров обожествления животных светлой масти, птиц белого цвета. Белый, светлый цвет у тюркских народов олицетворял неземное, святое, он являлся эпитетом богов. Например, хакасы представляли богиню Хумай в образе седоволосой старухи, а, по мнению телеутов, шорцев, Хумай – высокая, светловолосая, в длинной белой одежде женщина.

Однако, на наш взгляд, первичное значение слова все же связано не с цветом, а соотносится, прежде всего, с душой. Возможно, наиболее древнее значение слова *коба* сохранилось в словосочетаниях *коба осоу, кобара осоу. Куба учди* в значении «сильно побледнел» употребляется во многих тюркских языках (кум., каз., ккал., ног., уз. и др.) Это наталкивает на мысль о том, что в сознании древних тюрков слово *коба* означало нечто, способное летать. Выяснить, что же именно, нам помогают этнографические данные. По представлениям тюрков, после смерти или при сильном испуге, душа улетает, принимая облик птицы или бабочки. И, возможно, поэтому в башкирском языке синонимом словосочетаний *коба осто, кобара осто* и является *Кот осто*, букв. «душа улетела». Таким образом, в языковом сознании башкир закрепились идея,

что, кроме птиц или насекомых, еще может летать только душа. Об этом свидетельствуют, прежде всего, языковые данные. У многих народов было распространено представление о том, что после смерти душа покидает тело и самостоятельно путешествует, принимая вид птицы, насекомого и пр. Возможно, поэтому в древнетюркском обществе вместо *үлеу* «умирать» употреблялось слово *уч-/ *ис-* «улетать» [ЭСТЯ, 1974 с. 612-613].

Об этом свидетельствуют и орхонские надписи, где сообщается, что, по верованиям тюркских народов, душа обращается в птицу или насекомое. Об умерших говорится, что они улетают (*учду*); известно, что у тюрков еще долго после принятия ислама в смысле «умер» употреблялось выражение «стал соколом» (*шункар болды*) [Бартольд, 2002, с. 30]. В «Сравнительно-исторической грамматике тюркских языков» (М.: Наука, 2006) приведены древнейшие словоупотребления *ис-* (собств. «улетать»): *anta kesra qaṅum qaṅan usdu* «после этого мой отец-каган скончался» (МЧ); «исчезать, уходить»: *jigitlik kecar ol tiriglik usar* «молодость проходит, жизнь улетает» и **ис-* реконструировано в значении «умирать» [СИГТЯ, 2006: 608-609].

Итак, башкиры представляли душу в образе птицы (лебедя, голубя) или бабочки. Такое представление в эпосе «Урал-батыр» отражено в следующей поэтической форме: [Урал]: *Инде һез зә әйтегез:/Минәң кулға төшһәгез, /Күбәләктәй ошағыз,/ Кайза карай сәйәйем?!...Күбәләктәй йәнегеззе/ Кайһы ерзән табайым?* В данном фрагменте сравнения *күбәләктәй осоу*, букв. «лететь как бабочка», *күбәләктәй йән*, букв. «душа как бабочка» связаны с архаичным представлением башкир о смерти. Интересно отметить, что представление о душе у тюркских народов удивительным образом отражается в их языке: древнетюрк., якут. *куба* «лебедь» и башк. *күбәләк* «бабочка», возможно, гомогенны и связаны с общим представлением этих народов о душе.

Таким образом, в языковом сознании башкир представление о душе связано с понятием летать: только душа может улетать, принимая облик бабочки или птицы. Исходя из этого, можно предположить, что выражение *кобара осоу*, *коба осоу* связаны с представлением башкир о душе.

Скоба осоу можно связывать и *кобарыу* «бледнеть, желтеть, высыхать», *кыуарыу*, а также *кыу*. Как пишет Л.Левитская, К. Менгес рассматривает *қи* в качестве стяженной формы *куба*. В некоторых тюрк. языках, напр., хакасском, фонетически совпали *ху:* «сухой» и *ху:* «бледный», что привело и к смешению их значений: ср. хак. *ху:* «белый, бледный» и *ху:* *ағас* «сухостойное дерево». Л. Левитская предположила, что значение *ху:* «сухой (о траве)» стало источником значений «блеклый, желтый», и пришла к выводу: *ку* могло сблизиться с *кува* из-за их звукового сходства и совпадения некоторых связанных значений: ср. ккал. *кува дала* «голая степь» и хак. *хуба чазы* «седая степь». Она отмечает, что, хотя в современных лексикографических справочниках *кува* «белый, бледный» и *кува* «сухой» иногда рассматриваются как омонимы, все же чаще они приводятся в одной словарной статье. В языках, где *куба* «бледный», *кува* «белый» и *кува* «сухой, высохший» осознаются, как одно слово, производный

глагол восходит к *кува*, напр., ккал. *кувар-* «белеть» и «сохнуть» [Левитская// ЭСТЯ 1997: 97].

Если первично слово *коба* связывается со значением «душа», то значение цвета оно приобрело скорее всего после номинации состояния, обозначенного *кобара осоу, коба осоу, кобарыу, кыуарыу*. Известно, что при сильном испуге или после смерти, когда улетает (отлетает) душа (*коба оса, кот оса*), меняется физиологическое состояние человека: он бледнеет или желтеет. Поэтому *кобарыу* «бледнеть, желтеть, высыхать» можно также связать с *коба осоу, кыуарыу*, а также *кыу*.

Примеры показывают, что слово *коба* (производные *кобарыу, кыуарыу*), связанное с душой, применяется и по отношению к природе. Это вполне понятно, так как в сознании древних тюрков природа представлялась живой.

Термин **jyr* в пратюркском языке-основе означал не только песню, но и стихотворение, а также и поэму. Как показывает реконструкция, в диалектах тюркского праязыка он употреблялся в значениях: а) стих, стихотворение, б) эпос, эпическая поэма, в) пение, мелодия [СИГТЯ, 2006: 639]. Этимологию термина **jyr* связывают, с одной стороны, с **jyr* «песня», с другой – с тат. *Ауыз jyr-* пренебр. «усмехаться, ухмыляться, смеяться попусту», башк. *ауыз jyr-* прост. «осклабиться, скалить зубы». Как предполагает А.Р. Тенишев, древнейшим значением **jyr-* было «смеяться, издавать голосовые звуки», потом закрепилось обозначение действия – «петь», а его именная пара **jyr* оказалась связанной с понятием «песня». Образование подобной конверсионной пары в пратюркском языке – явление хотя и редкое, но вполне возможное [ЭСТЯ, 1974: 37-40//Цит по: СИГТЯ, 2006: 639]. Исходя из данных соображений, происхождение термина *кобайыр* можно связать с башкирскими *коба* «душа» и *йыры* «песня» или «эпос, эпическая поэма», т. е. «песня или эпическая поэма (эпос), посвященная душе». Наш вывод можно также иллюстрировать социальным контекстом бытования данного жанра.

Жанр кубаира (песни-славы или хвалебные песни в честь вождей и храбрых воинов, а также посмертные славы-плачи о погибших героях), имеет исторические корни. Так, например, по мнению Р.С. Липец, отголосок песни-славы слышится как в орхонской надписи (VIII в.) – памятника в честь принца Кюль-тегина, так и в ее песенном складе. Интересно отметить, что башкиры племени *тангаур* считают его своим предком, в честь которого воздвигнут один из орхонских памятников [Кузеев, 1974: 137].

Фрагменты такого рода сочинений можно найти в словаре Махмуда Кашгарского (Элегия на смерть Алп Эр Тонга, Элегия на смерть неизвестного героя). Прижизненные песни-славы исполнялись на пирах и празднествах, посмертные славы-плачи – на поминках. Существование погребальных плачей (посмертная слава), пишет Р.С. Липец, засвидетельствовано у кочевников издавна. Согласно Приску (V в.), при погребении гуннского вождя Аттилы всадники объезжали холм с телом умершего, «восхваляя Аттилу в искусных песнопениях *santo funereo* («похоронной песне»)). «Такой обрядовый плач о герое, – подчеркивает Р.С. Липец, – служил у многих, в том числе и у тюркских народов, одним из источников развития эпической песни» [Липец 1984: 119-121].

Восхваление того или иного персонажа, описание его подвигов часто приурочивалось именно к погребению, что было вызвано естественным желанием увековечить имя умершего в коллективной памяти современников и потомков. Феномен похоронной песни, по Р.С. Липец, не был идентичен плачу, так как мог и не иметь трагического оттенка, а и живо насыщался эпическими образами в силу того, что индивидуальная судьба становилась в его рамках судьбой «общенародной» [Липец, 1984: 122].

Вероятна изначальная связь эпического кубаира с религиозными действиями коллектива и обрядом, который тесно связан с мифами и ритуалами. Миф может обосновывать происхождение обряда: мифотворчество – одна из форм мыслительной деятельности по созданию образа мира, и важнейшей ее функцией является объяснительная. Мифы обладали священным, сакральным характером, были тесно связаны с ритуалами и магическими действиями. По справедливому утверждению В.Я. Проппа [Пропп, 2000: 30], как обряды, так и мифы имели целью воздействовать на природу. И, прежде всего, эта функция закреплялась за словом как орудием магического воздействия на окружающий мир.

В этой связи представляет интерес так называемая обрядовая теория фольклора. В фундаментальной работе Дж. Фрейзера «Золотая ветвь» содержится положение о том, что обряд первичен, а миф как его интерпретация вторичен. Сказание могло предназначаться для прославления деяний культурного героя и умиловления его души после его смерти. Обрядовое происхождение фольклора не вызывает сомнения. Существует общее мнение, что первоначально фольклор представлял собой интегрирующую часть обряда, своего рода мнемонический символ. С вырождением обряда фольклор отделился от него и начал жить самостоятельной жизнью.

Если мифология как древнейшая картина мира имеет идеальную природу – знание о мире, то обряд, ритуал носят материальный характер. Они связаны с действиями социума. Первоначально элементы мифологического эпического кубаира могли складываться как словесное сопровождение мифо-ритуальных действий коллектива, в них, возможно, и не было эстетического начала. Исследователи отмечают, что подлинные мифы – это отнюдь не поэзия. Возможно, в архаическом обществе фольклорные жанры исполнялись не просто сами по себе, не ради красного словца, они имели тесную связь с тогдашней действительностью и приурочивались к каким-то реальным событиям. Обращение к функциональному аспекту связи эпического текста с внетекстовой реальностью позволяет нам определить функцию кубаирского текста.

Как мы уже говорили, изначально исполнение *кобайыр* было связано с культом мертвых предков и заупокойными действиями. Люди верили, что после смерти героя душа отделяется от тела и выполняет все функции героев-тотемов. Память об умерших передавались из поколения в поколение в форме священносказаний – *кобайыр*. Потомки стремились к близости с предками, к поддержанию отношений, в которых, как считалось, были заинтересованы и мертвые, и живые [Традиционное... , 1990: 31].

Б.Б. Овчинникова, анализируя поминальный обряд древних тюрков Саяно-Алтая, пишет, что умершие мыслились как полномочные представители в ином мире, населенном божествами и духами, и их уход в иной мир не означал разрыва родственных отношений. У каждой стороны сохранялись обязанности по отношению друг к другу. В воображении средневекового человека на основе космогонических представлений рождалась цепь образов и ассоциаций, заключающих путь от погребения к воскрешению и приобщению к Космосу. Обряд поминания рассматривается ею как сложное ритуальное действие, отражающее комплекс сложных космогонических представлений архаического общества, основанных на идее всеобщего возрождения в ином мире. Б.Б. Овчинникова выделяет две важнейшие функции обряда поминания:

во-первых, *связь с культом предка*. Умерший переходил в иной мир и получал новый, более ценный статус – статус предка. Смысл поминок сводился к помощи и заботе живых о переселении умершего в мир мертвых. Такие обряды периодически повторялись с завершением проводов спустя год и отражали представления о существовании души умершего после смерти;

во-вторых, *связь с институтом посредничества*. Если предок мыслился как полномочный представитель общины в ином мире со своим новым кругом обязанностей, связывая воедино два мира – мир людей и мир духов, то он являлся передатчиком информации из одного мира в другой [Овчинникова 2005: 153]. И в эпосе народный герой Урал-батыр выступает как предок, связывающий мир людей и духов, мир людей и богов. Он легко переходит из одного мира в другой. В мифологии многих народов мира предки также являются посредниками между первопредками и богами, с одной стороны, и людьми – с другой.

Как отмечает Л.Д. Шайдуллина, тюрки верили, что кроме физического питания тела, необходимо питать и душу. Одним из источников энергии души был дух предков. Считалось, что там, где жил и творил Герой, или Гений дела, там и после смерти его дух мог оказывать постоянную помощь и защищать своих сородичей и народ. Славным предкам тюрки устанавливали каменные памятники, на плитах выбивались слова о подвиге и обращение к потомкам. Памятник был местом встречи между людьми и духом предка. Во время памятных жертвоприношений, молений, иногда в государственном масштабе, дух предка находил в памятнике временное пристанище, остальное время он обитал на Небе. Каменные памятники в древние времена стояли от Алтая до Дуная и были разрушены в средние века после принятия тюрками мировых религий [Шайдуллина Л.Д. Религиозно-культурные коды тюрков Северной Евразии и их приемственность // <http://turkolog.narod.ru>]. Вот почему культ предков-героев был глубоко почитаемым древними тюрками.

У башкир с культом души предков, возможно, были связаны святилища – каменные курганы «уба». О том, что башкиры почитали курганы *уба*, свидетельствуют широко распространенные по всему Башкортостану топонимы *Уба* и связанные с ними верования. *Уба* – холмы у возвышенности в Благоварском, Буздякском, Зианчуринском, Кармаскалинском, Кумертауском, Мелеузовском, Стерлибашевском, Хайбуллинском, Чишминском районах. *Убалар* – д. в

Гафурийском, курган в Учалинском районе, *Убалар баҫыуы* – поле в Давлекановском районе и т.д. Названия с основой *уба* получили широкое распространение. Со словом *уба* образованы в основном оронимы: *Убатау* – гт. в Аургазинском, Давлекановском районах, *Уба тауы* – хх. в Давлекановском, Чекмагушевском районах, *Убалыктар һырты* – хр. в Кармаскалинском районе.

Каменные курганы «уба» – это святилища. Как говорят сами названия, *уба* находится на горе, возвышенности, на поле, на берегу озера. По форме *уба* напоминают конусы или колонны, на верхушке которых устанавливают кольшешек и завязывают на нем яркий кусок ткани. Некоторые *уба* сохранились лишь в названиях топонимических объектов и понимаются народом лишь как «холм», «курган», а в диалекте «овраг». Отдельные сооружения *уба* со значением «куча, груда камней», «жертвенный столб, сложенный из камней», как место религиозного поклонения сохранились до наших дней. Как отмечает А.М. Сулейманов, у башкир существовал способ захоронения на земле путем насыпания кургана. Подтверждением этому является *уба*, образованная на могиле Бабсак-бия [Сулейманов, 2004: 23]. В ряде районов Башкортостана *уба* сооружаются и в наши дни в память о предках.

Происхождение названий с основой *уба* связывается с башк. *уба* «курган, насыпной могильный холм» [СТБ 1980: 152]. Данное слово имеет лексические параллели в остальных тюркских языках: кар., кбалк. *oba*, алт., тел. *obo*, тув. *owa* «куча камней»; кар. *oba* «куча, груда; развалины»; тур. диал., кар., кбалк., каз., ног., башк. *oba* «курганый камень»; каз., ног., башк., кирг. *oba*, тув. *owa* «курган»; кбалк., ног. *oba* «могила, земляное возвышение над усопшими»; ног., башк. *oba* «холм»; ног., *oba* «горка»; тат. диал. *iba* «возвышенность, выпуклое место; гора»; тур.диал. *oba* «летнее пастбище в горах, вершина»; тат., тоб., кирг., каз., ктат. *oba* «пропасть»; кбалк. «поодаль»; сюг. *s'ava*, чув. *s'ava* «кладбище»; алт., тел. *obo*, хак. *oba*, тув., шор., кюэр., саг., койб *owa*, шор., саг., койб., кач. *ota* «груда жертвенных камней в честь духа гор»; алт., тел. *obo*, хак. *oba* «жертвенный курган» [ЭСТЯ, 1974: 398].

Р.А. Тадинова и З.Н. Эмба пишут, что в древности местом поклонения у монголов и тюрков было *обо* (*оба*), обычно это место погребения предков. Ныне это каменные или земляные насыпи, сложенные в виде сфероида, кучи камней с воткнутыми ветвями, на которые обычно привязывали лоскутки материи и пучки конских волос – жертвы горным духам, так как *обо* в Монголии часто располагались на высоких горных перевалах. Термин *оваа* в форме *она* упоминался уже в древнетюркской рунической надписи, датируемой примерно VII в. [Тадинова, Эмба, 2006: 607].

Возможно, каменные кучи *уба* у башкир, как и у остальных тюркских и монгольских народов, сооружались на родовых территориях, являющихся местами общения потомков с духами предков.

Культ *оваа* существовал у всех тюркских народов Саяно-Алтая, монголов и бурят, у народов Средней Азии и Тибета [Тадинова, Эмба 2006: 607]. Интересно отметить, что «...обычай устраивать в известных местах каменные кучи, причем каждый прохожий обязательно должен бросить в кучу камень, ветку или какой-

нибудь предмет, является одним из наиболее распространенных традиций чуть ли не у всех народов земного шара» [Кагаров, 1927: 116]. По данным Е.Г. Кагарова, такие каменные пирамиды сооружали на Древнем Крите, в Элладе, в Тирольских Альпах, в Германии, Франции, Испании, Скандинавии [Там же].

По сведениям монаха путешественника Вильгельма Рубрука, в XIII в. кипчако-куманские племена на могилах сооружали *уба*. Они сооружались и на родовых территориях, являющихся местами общения предков с потомками, местами общения потомков с духами предков.

Каменные кучи *оваа*, *обо*, *уба*, возможно, являются материальной формой культа души предков. Каменные кучи *оба*, воздвигнутые в виде пирамиды или конуса, символизировали душу умершего героя, а лоскутки материи и пучки конских волос на воткнутых ветвях, возможно, служили средством для связи с душой предка.

Как показывают лингвистические и экстралингвистические данные, т.е. языковой и социокультурный контекст бытования жанра, возникновение кубаира и его функционирование в народной среде изначально могло иметь связь с обрядом поминания и ритуальным действием, т.е. исполнением *кобайыр* – песни-обращения к духу умершего батыра, предка, божества. Об этом можно также судить по фрагменту *һыктау*, где описывается сцена оплакивания батыра народом и женой Хумай. *һыктап илау* в данном контексте связывается с похоронной церемонией и соответствует обрядовому плачу по герою после его смерти. Такой плач был в обычае многих тюркских народов, и у некоторых сохранился и поныне.

Известно, что у предков тюркских народов были погребальные обряды, включающие насыпание кургана, установку памятной стелы и пение поминальной песни *һыктау*. Эпос «Урал-батыр» включает поминальные песни, а также множество аллюзий на этот жанр. Поскольку, как мы уже отмечали, само слово *кобайыр* обнаруживает этимологические связи с погребальным обрядом, можно предположить, что изначально *кобайыр* создавался и репродуцировался в рамках специфической коммуникативной ситуации – обряда и предназначался для его словесного сопровождения. Вероятно, исполнение было связано с культом мертвых предков и заупокойными действиями. Люди верили, что после смерти героя душа отделяется от тела и выполняет все функции героев-тотемов. Как пишет выдающийся исследователь фольклора и мифологии О.М. Фрейденберг, «душа представлялась человекообразной именно в виде ее бывшей тотемной природы, и она являлась метафорическим дубликатом бога, бывшего тотема, героя» [Фрейденберг, 1998: 165]. Скорее всего, именно поэтому после смерти героя сакрализировались все этапы его жизненного пути: рождение, брак, зрелость, смерть. В башкирском эпосе Урал-батыр является предком, который связывает три мира: мир живых, мир мертвых и мир богов. Он как предок легко переходит из одного мира в другой, т. е. сам воспринимается как душа, и отсюда ядерным понятием в эпосе является концепт «душа. Следовательно, *кобайыр* – это священносказание, исполненное после смерти героя, в котором повествуется о этапах его жизненного пути; песня, посвященная душе героя – *коба*, во-первых, для ее умилоствления, успокоения и, во-вторых, для связи с душой героя потомков. А происхождение самого термина

кобайыр можно объяснить от *коба* «душа» и *йыры* «песня» или «эпическая поэма», посвященная душе умершего батыра, предка, божества.

Жанр кубаира как продукт речемыслительной деятельности реализуется в текстах, порожденных в определенную историческую эпоху как вербальная и знаково зафиксированная реакция на ситуацию, на фрагмент объективно существующей реальности, как особый способ коммуникации с душой предков. Текст кубаира обуславливается этой ситуацией и ее отражает. Текст отражает и моделирует реальность, особым образом используя исходный материал – слова естественного языка. В процессе слияния базовых знаков в тексте создается и смысл текста, связанный с его функцией.

Для фольклора важна функция текста. Как пишет Вяч.Вс. Иванов, «для фольклора на первый план выдвигается понятие функции. Все, что не функционально, коллективом отвергается, тогда, как в литературе сохраняются произведения или отдельные формы, функции которых коллективу в данный момент не ясны» [Иванов 1987: 9].

Поскольку фольклорный текст является кодово-регламентированным, функционально определенным, то в нем при рассмотрении языковой формы, можно установить ее функцию и вывести выражаемый языковой формой концептуальный смысл.

В этом отношении эпос «Урал-батыр», порожденный как вербальная и знаково зафиксированная реакция на ситуацию, на фрагмент объективно существующей реальности, как особый способ коммуникации с душой предков, представлял собой в первую очередь обрядово-фольклорный дискурс. Ныне текст эпоса не выполняет обрядовую функцию, поэтому воспринимается лишь как собственно устное фольклорное произведение, бытовавшее когда-то в устной народной традиции, зафиксированное на письме и таким образом получившее полноправный статус текста. По мнению ряда исследователей, фольклорный устный текст, даже художественно организованный и традиционный, но не записанный, не зафиксированный, не может быть квалифицирован как текст, только факт «материализации» на письме делает звучащее произведение текстом.

Кубаирский стих как вербальный код культуры создавался и репродуцировался в рамках специфической коммуникативной ситуации – обряда, он предназначался для сопровождения обряда, действия.

В обрядовом тексте одним из специфических фольклорных речевых приемов и эффективных средств воздействия на мир является его ритмо-фонетическая организация, которая формирует мелодику речи. Мелодика речи, прежде всего, основывается на фонетических законах самого языка.

Стихотворный размер или ритмическая единица кубаира состоит из семи слогов в одной строке. Это создает четкую ритмику.

<i>Шулган буган олоһо,</i>	4+3 (7)	<i>Шульгеном старшего нарекли,</i>
<i>Урал буган кесеһе;</i>	4+3 (7)	<i>Уралом младшего нарекли,</i>
<i>Бүтән кеше курмайсе,</i>	4+3 (7)	<i>Так и жили они вчетвером,</i>
<i>Тик йәшәгән дүртәүһе</i>	4+3 (7)	<i>Не видя людей, в местечке глухом.</i>

В ритмической организации текста эпоса «Урал-батыр» особую роль играют рифмы – созвучия определенных рядов ритмических групп. Они создаются путем повтора определенных единиц речи. Повтор выступает, в первую очередь, как структурно-семантический элемент и осуществляется во всех языковых уровнях: фонетическом (также и на интонационном), лексическом, морфологическом и синтаксическом. Повтор на фонетическом уровне осуществляется за счет повторяющихся фонем и звукокомплексов. На лексическом уровне повтор осуществляется за счет последовательного дублирования одного и того же слова, на морфологическом – за счет деривационного повтора (повтора однокорневых слов, повтора определенных аффиксов), на синтаксическом – за счет повтора однотипных предложений.

В тексте эпоса «Урал-батыр» можно обнаружить различные виды повторов: *анафору* (греч. «несение назад») – повторение слова в начале ряда предложений или их частей), ее разновидности (анафору синтаксическую – *использова*; *эпифору* – повторение слова или звуко сочетания в конце нескольких фраз или частей предложения; градационный повтор слова (повтор слова с усилением его смысла дополнительно вводимым другим словом); синонимический повтор, синонимические пары; деривационный повтор (употребление в одном высказывании двух однокорневых слов); парные слова, и парные эпитеты и т.п.

В тексте представлено и обилие синонимичных пар, сдвоенных синонимических существительных. Например, *катын-кыз, кыз-кыркын, ир-ат, ир-егет, егет-ир, куй-харык, ен-дейеу, дейеу-ен, йылан-яуыз, энйе-мәрийен, булат-алмас, уйпат-сая, тау-таш, тирә-як, кайгы-этлек, ауырыу-һызлау, илау-һыктау, уйын-көлкө, ауырлык-тарлык, иҫән-һаулык, койон-дауыл*. Являясь одним из средств словообразования, они придают речи ритмичность и оттенок разговорности и фольклорности.

В парных словах, так называемых словах-близнецах, повтор определенных звуков придает ритмичность, живость и красочность, оттенок непринужденности разговорной речи: *кеше-мазар, дейеу-мазар, донъя-мазар, мыр-мазар, коза-казна, алмаш-тилмәш, ботон-ботса, уйламастан-нитәстән, уйлап-нитеп, аңламастан-нитмәстән, кыран-яран, алан-йолан, хәл-әхуәл, шаушыу, сыр-сыу, каскан-боҫкан, тапкан-таянған* и т.д.

В тексте эпоса «Урал-батыр» встречаются сдвоенные антонимичные существительные, устойчивые антономичные пары: *йәш-кәрт, яман-якшы, яман-якшыны* и др., которые также придают речи ритмичность и оттенок разговорности.

Как показывают вышеприведенные примеры, мелодика поэтической речи создается также с помощью повторов, т.е. употребления одного и того же слова (словосочетания) на небольшом отрезке речи, с помощью повтора одних и тех же звуков, звукокомплексов в смысловых блоках текста. Это свидетельствует о том, что речь эпоса «Урал-батыр» народно-поэтическая. Его стиль характеризуется обилием просторечных слов, специфических приемов, придающих речи особую выразительность. В поэтическом тексте эпоса «Урал-

батыр» выразительность звука достигает предела. Особенно велика роль созвучий в конце строк – рифм. Созвучия в поэтическом тексте «Урал-батыр» служат средством выделения, подчеркивания, *эмфазы*. Но не только.

Все это подтверждает наш вывод о том, что кубаирский стих как вербальный код культуры создавался и репродуцировался в рамках специфической коммуникативной ситуации – обряда, он предназначался для сопровождения обряда, действия.

Таким образом, на структурном, на фонетико-интонационном и морфологическом уровнях текст эпоса «Урал-батыр» представляет собой серию повторений. Какова же их функция в тексте?

Во-первых, связь эпического текста с обрядом позволяет рассматривать повтор как знак, как магическое средство воздействия на мир, на окружающую действительность. Известно, что большинство молитв и мантр в различных историко-культурных традициях опираются на этот ритмо-фонетический воздействующий эффект. В заговорах повторы являются одним из главных средств словесного колдовства. В древнеегипетских «Текстах пирамид» повторы слов служили усилению магического эффекта. Именно поэтому при исследовании текста его прагматико-семиотическая сторона и обуславливает ракурс наблюдений над ним.

Во-вторых, повтор в фольклорных текстах (в текстах космогонических мифов, заговорах) рассматривается также в качестве своего рода «повторения» этапов сотворения мира, воспроизведения акта творения. Фольклорный текст изофункционален обряду, суть которого в репродукции первопоступка, ориентации на повторное творение действительности [Байбурин 1993].

В эпосе «Урал-батыр», где описывается время «первотворения» современного состояния физического и духовного мира – ландшафта, рельефа и всей природы и культуры (ритуал, обряд, этические параметры), т.е. весь процесс создания мира, произнесение самого текста непосредственно могло отождествляться с процессом сотворения мира, сам акт произнесения мог совпадать с актом творения. В рамках обрядового текста этот прием должен был эффективно воздействовать на окружающую действительность.

Речевая организация текста эпоса «Урал-батыр» связана со спецификой жанра кубаира, прагматикой обрядового текста и имеет явный знаковый характер. Вследствие этого сам *кобайыр* можно рассматривать как эквивалент действия, поступка.

Функционально-деятельностный подход к анализу текста позволяет рассмотреть повтор как особый способ текстообразования, усиливающий прагматический эффект текста, как целенаправленное использование языковых средств для выполнения определенных функций.

Как было отмечено выше, возникновение самого жанра кубаира связано с контекстуально-ситуативным условием его бытования, с историей и культурой народа. Песни-славы или хвалебные песни в честь вождей и храбрых воинов, а также посмертных слав-плачей о погибших героях, по утверждению историков, имели исторические корни в глубокой древности.

Эпос «Урал-батыр», порожденный как вербальная и знаково зафиксированная реакция на ситуацию, на фрагмент объективно существующей реальности, как особый способ коммуникации с душой предков, представлял собой в первую очередь обрядово-фольклорный дискурс. Ныне текст эпоса не выполняет обрядовую функцию, поэтому воспринимается лишь как собственно устное фольклорное произведение, бытовавшее когда-то в устной народной традиции, зафиксированное на письме и таким образом получившее полноправный статус текста.

Текст эпоса обладает всеми свойствами архаических фольклорных текстов:

- прагматической заданностью – текст есть выражение внеязыковой потребности человека – реакция на ситуацию;
- перформативностью: текст есть поступок, действие;
- специфической адресацией: текст ориентирован на восприятие, прежде всего не человеком, а миром, высшими сакральными силами;
- цельнооформленностью: все уровни текста едины в выражении коммуникативного задания;
- сакральностью: текст есть предмет магического воздействия.

Список литературы

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 237 с.

2. Бартольд В.В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов/ – Перепеч. с изд. 1968 г. – М.: Вост. лит., 2002. – 757 с.

3. Башкорт теленең һүзлеге. Ике томда / Россия Фәндәр Академияһы. Башкортостан филми үзәге. Тар., тел һәм әз. институты. М.: Рус. яз. , 1993. Т. I. 865 б. Т. 2. 815 б.

4. Башкорт халык ижады: Эпос. – Өфө: Китап, 1998. – 448 б.

5. Галин С.А. Тел аскысы халыкта. Башкорт фольклорының аңлатмалы һүзлеге. – Өфө: Китап, 1999. – 328 б.

6. Галин С.А. Башкирский народный эпос. – Уфа: «Аэрокосмос и ноосфера», 2004. – 320 с.

7. Иванов Вяч.Вс. Поэтика Романа Якобсона // Якобсон Р.О. Работы по поэтике. – М.: Прогресс, 1987. – С. 5-22.

8. Кагаров Е.Г. Монгольское «обо» и их этнографические параллели // Сборники музея антропологии и этнографии. – Л.: Изд-во АН СССР, 1927. Т. 6. – С. 115-127.

9. Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. – Уфа: Башкнигоиздат, 1970. – 304 с.

10. Красных В. В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность?. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. – 375 с.

11. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. – М.: Наука, 1974. – 571 с.

12. Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М.: Наука, 1984. – 263 с.

13. Мирбадалева А.С. Башкирский народный эпос//Предисловие к кн.: Башкирский народный эпос. – М.: Наука, 1977. – С. 8-51.

14. Неклюдов С.Ю. Семантика фольклорного текста и «знание традиции»//www.ruthenia/ ru/folklore/os04...program...nekludov. htm

15. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука (Сибирское отделение), 1990. – 209 с.

16. Словарь топонимов Башкирской АССР. – Уфа: Башк. кн. изд-во, 1980. – 199 с.

17. Сәғитов М.М. Боронго башкорт кобайырзари. – Өфө, 1987.

18. Сөләймәнов Ә.М. «Урал-батыр» эпосы хакында уйланыулар // Урал батыр Башкорт халык кобайыры. Өфө: «Аэрокосмос һәм ноосфера», 2004. – С. 3-44.

19. Тадинова Р.А. Экба З.Н. Тюркские общие духовные понятия и ритуалы//Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / [отв. ред. Э.Р.Тенишев, А.В.Дыбо]. – М: Наука, 2006. – С.562-627.

20. Шайдуллина Л.Д. Религиозно-культурные коды тюрков Северной Евразии и их приемственность //http://turkolog.narod.ru

УДК 821

Галина Г.Г.,

к. филол. н., доцент кафедры БЛК,

БГПУ им. М. Акмуллы,

Баймурзин И.Р.,

студент, БГПУ им. М. Акмуллы,

г. Уфа, Россия

ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ СТИХОТВОРЕНИЙ А.С. ПУШКИНА НА БАШКИРСКИЙ ЯЗЫК

***Аннотация.** В статье рассматриваются переводческая рецепция стихотворений А.С. Пушкина на башкирский язык. Анализируются особенности перевода М. Уметбаева, Р. Гарипова. В статье отмечается, что переводы А.С. Пушкина М. Уметбаевым стали смелым и значительным шагом вперед в башкирской переводной литературе конца XIX – начала XX веков. Авторы акцентируют внимание на то, что Рами Гарипов в переводе стихотворения не только передает поэтические реалии А.С. Пушкина, но и сохраняет ритмико-интонационную стройность языка великого русского поэта.*

***Abstract.** The article deals with the reception of poems by Pushkin in the Bashkir language. Analyzed the peculiarities of translation of M. Umetbaev, R. Garipova. The article notes that the translations of Pushkin's literature by M. Umetbaev became a bold and significant step forward in the Bashkir translation of the late XIX–early XX centuries. The authors emphasize the fact that Rami Garipov in the translation of poetry not only conveys the poetic realities of Pushkin, but also retains the rhythmic–intonational harmony of the language of the great Russian poet.*

***Ключевые слова:** А. Пушкин, М. Уметбаев, Р.Гарипов, переводческая рецепция, стихотворения, русская литература.*

Key words: A. Pushkin, M. Umetbaev, R. Garipov, translation, reception, poem, Russian literature.

Творчество А.С. Пушкина положило начало русско–башкирским национальным литературным связям. Являясь родоначальником русской реалистической литературы, он оказал несомненное влияние на развитие литератур тюркских народов. Сейчас нет такого языка, на котором бы не звучали стихи поэта. Значение творчества поэта во многом возросло, наверное, с момента масштабного перевода его произведений на языки других народов, в том числе на башкирский язык. Пушкин был одним из тех передовых деятелей нашей страны, кто связывал будущее России как с русским, так и со всеми живущими в ней народами. Более того, он выражал веру в глубокое взаимопонимание и дружбу народов страны.

Один из путей влияния поэзии А.С. Пушкина на башкирскую литературу – художественный перевод его лирики. Большую роль в создании полноценного художественного перевода играет правильное воспроизведение сравнений, метафор, метонимии, эмоционально–экспрессивных слов и других художественно–изобразительных средств языка, так как они отражают национальные особенности культуры народа. Художественный перевод, в отличие от технических и юридических текстов подразумевает скорее передачу образов, чем сухой информации. Только носитель целевого языка способен выразить эмоции, изначально заложенные в текст [Эткинд, 2001: 52].

Как известно, художественный стиль рассказа или повести должен полностью совпадать со стилем автора. По сути – это создание литературного произведения заново, но на другом языке. Особую сложность представляют стихи. В этом случае специалист должен быть еще и поэтом, поскольку дословный художественный перевод полностью разрушит рифму и форму поэтических строк. Из–за огромного количества синонимов и речевых оборотов, один и тот же текст может быть изменен до неузнаваемости, различными специалистами [Эткинд, 2001: 16].

В башкирской поэзии издавна переводятся произведения многих русских поэтов, усиливается пропаганда их творчества. Башкирские переводчики, которые, в частности, сами были поэтами, через переводы на башкирский язык произведений А. Пушкина, Н. Некрасова, М. Лермонтова, И. Крылова, Т. Шевченко, М. Горького и других поэтов стремились в совершенстве овладеть традициями русской советской литературы. Литературные переводы привели к обогащению такими образцами, как «с А. Пушкина», «с М. Лермонтова» и др. с идейно–тематической точки зрения.

Великий башкирский просветитель М. Уметбаев вошел в историю как первый переводчик произведений Александра Сергеевича Пушкина на башкирский язык. К столетию поэта он перевел и опубликовал поэму «Бахчисарайский фонтан» [Кунафин, 2012: 337]. В предисловии к своему переводу Уметбаев отмечал: «Его (Пушкина) творчество – это прекрасные произведения, которые читают везде и любая нация. Творения его – достояние

человечества. Этим велик Пушкин! Надо знать и читать такие произведения. Русский язык – богат с древности. Но именно Пушкин сделал его прекрасным, придав ему мощь и изящество» [Өмөтбаев, 1984: 25].

Рассмотрим особенности перевода стихотворения А.С. Пушкина «Делибаш» на башкирский язык. М. Уметбаев обратился к этому стихотворению А.С. Пушкина, как к близкому по образным параллелям к тюркской поэзии и культуре произведению. Сравн.:

Эй, казак! не рвися к бою:

Делибаш на всем скаку

Срежет саблюю кривою

С плеч удалую башку [Пушкин, 1982: 106]

Перевод:

Бында кермә казак һугышка,

Делибаш сабалыр сөнки.

Кәкре кылыс менән сабын

Төшөрмәһен башыңды [Өмөтбаев, 1984: 166].

Как показывает текст перевода, авторская рецепция стихотворений М. Уметбаевым свободна от языковых клише, поэт стремится передать образные реалии средствами башкирского языка, при этом, ритмико–интонационная составляющая стихотворения А.С. Пушкина не выступает доминантной задачей переводчика, уступая содержательной стороне.

Сравн.:

Беспечно ожидая хана,

Вокруг игривого фонтана

На шелковых коврах оне

Толпою резвою сидели

И с детской радостью глядели,

Как рыба в ясной глубине

На мраморном ходила дне [Пушкин, 1982: 89].

Перевод:

Ханымдарзың хилауәтенә

Бөтә ишек асылған.

Шишмә тирәләй үтәләр,

Ханды гафил көтәләр

Ебәк балас өстөндә [Өмөтбаев, 1984: 145].

Уйнап ултырып тетәләр.

Анализ перевода показывает, что М. Уметбаев при переводе русских слов временами использует арабо–персидскую лексику.

Переводы А.С. Пушкина М. Уметбаевым стали смелым и значительным шагом вперед в башкирской переводной литературе конца XIX – начала XX веков.

В советский период народный поэт Башкортостана Рами Гарипов делал удачные переводы произведений французского поэта Франсуа Вийона,

английских поэтов Дж.Г. Байрона, Перси Шелли, немецкого поэта Генриха Гейне, американского поэта Генри Лонгфелло.

В то же время поэтические переводы произведений А.Пушкина, М. Лермонтова, Ф. Тютчева, И. Бунина, А. Майкова, А. Блока, С. Есенина, благодаря перу Рами Гарипова, прозвучали на башкирском языке, сохранив свой стиль, свою мелодию, даже знаки препинания.

Рами Гарипов перевел такие известные произведения А.С. Пушкина, как «Узник», «Зимняя дорога». Рассмотрим переводческую рецепцию поэта на примере стихотворения «Узник».

Сравн.:

*Сижу за решеткой в темнице сырой.
Вскормленный в неволе орел молодой,
Мой грустный товарищ, махая крылом,
Кровавую пищу клюет под окном [Пушкин, 1982:65]*

Перевод:

*Ултырам ситлектә, какмай керпек тә,
Ирекһез иптәшем — бер йәш бөркөт тә,
Ян тәзрәм төбөндә, карғап донъяһын,
Кағына һәм сукый канлы калъяһын [Гарипов, 1990:34].*

Рами Гарипов в переводе стихотворения не только передает поэтические реалии А.С. Пушкина, но и сохраняет ритмико–интонационную стройность языка великого русского поэта. Так, используя образные средства башкирского языка, несмотря на огромную разницу в лингвистическом строе двух языков, Рами Гарипов, тем не менее, смог в переводе “Узника” сохранить не только ритмику, но и пушкинскую рифму:

*Мы вольные птицы; пора, брат, пора! а
Туда, где за тучей белеет гора, а
Туда, где синеют морские края, б
Туда, где гуляем лишь ветер... да я!...» б [Пушкин, 1982:65].*

Перевод:

*Без ирек коштары! Вакыт осорға, а
Болоттар артылып таузар косорға, а
Ундагы диңгезтең күм–күк ситендә б
Йөрөйөк һин дә... мин елдәр иркендә!.. б [Гарипов, 1990:34].*

Переводы А.С. Пушкина стали для Рами Гарипова хорошей творческой школой. Что же касалось его собственных произведений, то в то время ему пока редко удавалось достичь такой же точности выражения мысли и гибкости языка. Вполне естественно, что после успешных переводов, когда строфы из–под пера Рами Гарипова выходили словно отлитыми, он должен был непременно повысить планку требований к своей поэзии. Переводческая работа оказала на Рами Гарипова благотворное воздействие, позволив ему усовершенствовать мастерство.

Значение пушкинской поэзии тем велико, что развитие литературы других народов начиналось в формах, присущих устному поэтическому творчеству. Конечно, нельзя было писать по-старому. Возникла необходимость овладения новыми литературными традициями. Родная почва – источник вдохновения, труда и жизни. В башкирской поэзии связи с пушкинской поэзией глубокие. Национальная поэзия унаследовала лучшие его традиции, стремление к свободе. Творчество Пушкина и переводческая рецепция его произведений на материале поэзии М. Уметбаева и Рами Гарипова сыграло здесь свою неизмеримую роль. Умение отражать передовые идеи своей эпохи, жизнь многострадального народа, черты человечности явилось примером пушкинского наследия и они стали светлой традицией башкирской поэзии. В то же время поражает разнообразие стихотворных жанров и размеров, использование всех видов рифм, которые вместе с переводами Р. Гарипова и М. Уметбаева вошли в поэтический арсенал башкирской поэзии.

Список литературы

1. Гарипов Р.Й. Әсәрзәр. Өс томда, I том. Шиғырзар, поэмалар [Текст] / Р.Й. Гарипов. – Өфө: Китап, 1996. – 448 бит.
2. Кунафин Г.С. Мухаметсалим Уметбаев [Текст] / Г.С. Кунафин // Г.Б., Хусаинов, М.Х. Надергулов: История башкирской литературы Т.1: С древнейших времен до начала XX века. – Уфа: Китап, 2012. – 560 с.
3. Өмөтбаев М. Йәдкәр. – Өфө, 1984. – 241 б.
4. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. Том 2: стихотворения [Текст] / А.С. Пушкин – М.: Просвещение, 1982. – 278 с.
5. Эткинд Е.Г. Поэзия и перевод. [Текст] / Е.Г. Эткинд – М.: Наука, 2001. – 287 с.

УДК 82.0

Ганиева А.Ф.,

*к.филол.н., стар.науч.сотрудник
ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ,
г. Казань, Россия*

РАБИТ БАТУЛЛАНЫҢ МИФИК КУЗАЛЛАУЛЫ ӘДӘБИ ИЖАТ ДӨНЬЯСЫ

***Аннотация.** Известный татарский прозаик и драматург Рабит Батулла знаменит и как искусный сказочник. Автор статьи исследует сказки писателя, а также рассматривает его произведения, относящиеся к магическому реализму и жанру фэнтези.*

***Ключевые слова:** Рабит Батулла, писатель, проза, татарская литература, рассказ, повесть, миф, сказка, легенда, герой.*

***Abstract.** The famous Tatar writer and playwright Rabit Batulla is also famous as a skilful storyteller. The author of the article explores the writer's fairy tales and also considers works related to magical realism and fantasy genre.*

***Key words:** Rabit Batulla, writer, prose, Tatar literature, story, novel, myth, fairy tale, legend, hero.*

Искиткеч бай фантазия өстенә актёрлык маһирлыгы да булу татар язучысы Рабит Батулланы оста әкиятче буларак таныта. Күп еллар буге телевидениедән балалар өчен тапшырулар алып барып ул берничә буынны үз әкиятләрен тыңлатып үстерә. Язучы бала тәрбияләүдә әкиятләренң роле зур булуын аңлый, әкият тыңлап үскән баланың киләчәктә бай рухлы шәхес булачагына ышана. Батулла әкиятләре мавыктыргыч мажараларга бай булуы белән генә түгел, мәгънәви эчтәлекләре белән дә аерылып тора. Алар нәни укучыга гыйбрәт өчен, тәрбияви максаттан язылган. Әмма әкиятләрдә һәм хикәяләрдә дидактика бөтенләй юк диярлек. Бала мажаралы вакыйгаларга һәм эмоцияләргә бай әсәр эчтәлегенә күңеле белән кереп чумып, андагы герой хис–кичерешләрен жаны–тәне белән тоя башлый һәм ахыр нәтижәне үз акылы белән ясауга килә. Шулай итеп, Батулла үз фантазиясе белән баланың хыял дөньясын үстерү, күзаллавын баету өстенә баланы фикерләргә, уйларга да өйрәтә.

Р. Батулланың басылып чыккан алдагы сигез китабының жидесе балалар өчен булу ижатының чишмә башы нәниләргә нисбәтләнүен күрсәтә. Язучы беренче «Исемем минем Дүрткүз» (1966) повесте белән үк яшь укучы күңелен жәлеп итә: анда кечкенә генә көчекнең ферма казларын көткән жирдән чыгып китеп, төрле шәһәрләрдә, илләрдә булуы, батырлыклар эшләп туган авылына әйләнеп кайтуы мавыктыргыч мажаралар белән сурәтләнә. Маэмай күзлегеннән дөньяга караш бала психологиясенә туры килә, тормыштагы күренешләр гадиләштереп бирелә. Өйрәнчек кулдан язылган тәүге әсәрләрендә үк әкиятилек һәм реальлекне кушып бирүе, гадәттән тыш мажаралыкка коруы белән Батулла үзенң язу манерасын күрсәтә. Ә инде Дүрткүзненң чираттагы бер төрк хужасы «Мин бүген үз милләтемә каршы үлем жиберәчәкмен. Шах Кипрга һөжүм итә. Без жибергән снарядлар гаепсез сабыллар, абый–апаларга үлем алып киләчәк» [Батуллин, 1966: 68] – дип уфтануы язучының ижат позициясен, гуманист һәм милләтпәрвәр булачагын хәбәр итә.

Батулла балалар һәм үсмерләр өчен язган әкиятләрен нәни геройларның яшь үзенчәлекләренә карап, аларның уй–фикерләрен, психологиясен, мавыгуларын, хис–кичерешләрен белеп, аңлап яза. «Тычкан баласы Чыкыл», «Курай уйный бер малай», «Мөбарәк», «Куян баласы Нуяк», «Салават күпере кайда йоклый?», «Сак белән Сок», «Йолдызлар турында әкият» «Үлемсез егет», «Алып Батыр» – Батулланың иң популяр әкиятләреннән. Аларның күбесенә халык риваятьләре, әкиятләре нигез итеп алына, кайберләрендә шәрык традицияләре уңышлы файдаланыла һәм, әлбәттә, язучы аларны үзенң бетмәс–төкәлмәс фантазиясе белән баетып, үстереп бирә. Рәниф Шәриповның «Алып Батыр» әсәре турындагы «Аны укыганда, үзеңне туган телебезнең, халкыбыз тарихының бәйрәмендә йөргән кебек хис итәсең. Әсәрдә шигъри моң, фәлсәфи югарылык та табар. Ул кечкенә, тарихи, милли детальләр дисеңме, ул килешле, серле, шигъри исемнәр дисеңме – барысы да бу әкияттә табигый рәвештә кушылып, бөтен бер ямьле бизәк хасил итәләр»– дигән сүзләре Батулланың башка әкиятләренә дә бәя кебек кабул ителә. [Шәрипов, 1987: 185] Әкиятләр эчтәлекләре белән гаять күптөрле булуларына карамастан, барысында да бертөрле фәлсәфи фикер ята: әкияттәге сыман тормышның үзендә дә явызлык белән яхшылык һәрвакыт көрәштә. Сынауны бары

күңеле сафлар, намуслы, тапкыр, эшчән, юмартлар гына үтә ала. Үз халкының мәнфәгатләрән кайгыртканнар олы бәхеткә ирешә.

Батулла әкиятләрән ниндидер принциптан чыгып классификацияләү кыен. Аларны традицион рәвештә жәнлекләр турында, тылсымлы һәм мажаралылырга да аерып куеп булмый, чөнки күп кенә әкиятләрдә боларның өчесенә дә хас билгеләрне очратырга мөмкин. Укучының яшь үзенчәлекләренә бәйле бүлеп караганда кызык кына күренеш күзгә ташлана: балаларга нисбәтләнгән әкиятләрдә дә олыларга гыйбрәт алырлык мәгънә ятканлыгы аңлашыла. Мисал өчен, «Колакчын Тафи» (1966) әсәрендә аучылар көчеккә охшаш бер төлке баласын атмыйча калдырып үзләре белән алалар. Төлке эткә әверелә: ау вакытында токымдашларының ояларын табып бирә башлай. Кешеләр моның өчен Тафи муенына медаль–калай асып куялар. Тик ахырдан аучы аның үзен дә атып, колакчынлы бүрек тегеп кия. Әсәр яшь укучыга үз туганын сатканнарның үзен дә шул ук язмыш көткәнлегенә кисәтү кебек аңлашылса, кинрәк фикерләүчегә жәмгыятькә, ижтимагый стройга бәя буларак кабул ителә. Батулла үзен күп кенә әсәрләрен «әкият» яки «кыйсса» дип билгеләсә дә, моның бик шартлы гына икәнә күренә. Әлегә «Колакчын Тафи» әсәренә жанрын, мәсәлән, памфлет дип билгеләргә булыр иде.

«Баш–аягым белән әдәбиятка чумган кеше буларак, мин хикәяләр язучы Батулла турында ишетеп белсәм дә, ул язган хикәяләргә укып, аңлай алмыйча интегә идем» [Әшрәфжанов, 2008] – дип яза Х. Әшрәфжанов. Чыннан да, тормыш–чынбарлыкны реалистик һәм романтик ысулда яктыртуны гына кабул итәргә күнектерелгән укучыга Батулла ижаты сәеррәк тоелырга мөмкин. Халыкның образлы күзаллавын сабый чактан ук сәндереп үсү, әкият, миф, риваятьләргә аерым бер мөһабәт белән тәрбияләнү алга таба Батулланың сәнгати дөнъясына нык тәәсир ясый. Балалар өчен әкиятләр дигәнәндә сәясәт чагылуы, өлкәннәргә нисбәтләнгән повесть–романнарына әкияти мотивлар кертеп жиберүе дә аның моңарчы яшәп килгән әдәби стандартларга сыешмавын күрсәтә.

1988 елда Татарстан Язучылар берлегенә А. Алиш исемдәгә әдәби бүләгенә лаек булган «Акбүре» (1972–1987) әсәренә жанрын автор әкият дип куйган. Р. Нәҗипов аны «олылар өчен әкият» [Нәҗипов, 2008] дисә, Ф. Хатипов «реаль әкият» [Хатипов, 2008: 125] дип яза. Галимнәренә фикерендә хаклык бар, әлбәттә. Әсәр нигезендә реаль вакыйгалар ята: анда егерменче гасыр башыннан алып алтмышынчы елларына кадәр татар тормышында барган ижтимагый үзгәрешләр һәм шуна бәйле кеше һәм табигать мөнәсәбәте яктыртыла. Шул ук вакытта язучы моңарчы реалистик әдәбиятта күрелмәгәнчә мифик мотивлар куллана. Анда төрки халыкларның әкият–риваятьләрендәгә кебек ак бүренә яшь егеткә, егетнең бүрегә әверелүе әсәр тукумасына табигый кереп китә. Реаль дөнъяга реаль булмаган күренешләренә катышып китүе безгә әсәрне магик реализм ижат методы белән язылган повесть дип атарга тулы хокук бирә.

1960 елларда башланган әдәбияттагы Яңарыш эчтәлеккә генә түгел, жанр һәм форма ягыннан да үзгәрешләр алып килә. Тормыштан канәгатьсезлек, ризасызлык, жәмгыятьтәгә гаделсезлекләр, әйләнә–тирәгә, табигатькә салган зыян язучыларны яшәеш турында тирәнрәк уйланырга мәжбүр итә, үткән тамырларны барларга

этәрә. Реализмның (бигрәк тә социалистик реализмның!) хыял дөнъясын чикләве, хис–кичерешләрне, уй–фикерләрне тулы иркендә сурәтләргә мөмкинлек бирмәве аңлашыла. Язучыларның бүгенге белән үткәнне янәшә сурәтләве, әсәрләрендә риваять, миф, легенда, әкият сюжетларын иркен файдалануы, сихер, әверелеш кебек алымнарға мөрәжәгать итә башлавы әдәбиятта посмодернизм яралгыларының барлыкка килүенә – магик реализм кебек иңат методының, фэнтези кебек жанрларның үсеш алуына сәбәп була. Элеге сурәт ысуллары, бер яктан, сәнгати төрлелеккә китерсә, икенче яктан, авторга, әкияти калыпка төрөп, реаль тормыш хакыйкатен аңлатырга, фикер–карашларын житкерергә кинрәк мөмкинлекләр бирә [Zakirzyanov, 2016] [Миннуллина, 2016].

«Акбүре» повесте Буй–Турай авылының табигый яшәеше, бүреләрнең дә урманда үз тормышлары белән көн итүләре белән башланып китә. Көннәрдән бер көнне бүре аулау осталыгы белән дан алган Сыртак каршына башкалардан төсә белән дә, зурлыгы белән дә аерылып торган бүре чыга. Шул көннән башлап атаклы сунарчы Акбүрене тоту хыялы белән яши башлый. Батулла бүре турындагы риваятьләрнең берничәсеннән файдалана. Авыл тарихы да, Сыртакның нәсел башлангычы да турыдан–туры бүреләргә барып тоташкан икән. Акбүрене ату тыелганын белсә дә, сунарчы аучылык үжәтлеген тыя алмый. Бөтен бәла да шуннан башлана. Кешеләр арасында да, бүреләр өерендә дә табигый баланс югала. Бүреләр белән мөнәсәбәттә халык тарихы яктыртыла: каһәрле утызынчы елларны, Бөек Ватан сугышы фажигаләрен, табигатькә китерелгән зыянны сурәтләп, автор бүреләр тормышы белән жәмгыять арасында параллельлекләр уздыра. Бүре тешеннән һәлак булган Сыртак улы Котлыйга Акбүрене ауларга васыять итеп калдырса да, Котлый этисеннән акыллырак булып чыга. Акбүренең тарих укытучысы Дивангәри булуын, аны үтерү бетүгә илтәчәген аңлый ул. Батулла укучы аңына тәэсир итү максатында халыкның мифик күзаллауларын яңарта. Шулай итеп, магик реализм авторга сурәтлелеккә һәм фикергә кинәргә мөмкинлекләр бирә. Әсәрдә табигать белән гармоник мөнәсәбәттә яшәгәндә генә кешенең киләчәге булачагы ассызыклана.

Батулланың «Курай уйный бер малай» (1970), «Үлемсез егет» (1970), «Алтын куллы Гөлчәһрә» (1972), «Ат өстендә бер батыр» (1982) кебек тылсымлы әкиятләре арасында «Елантау»ы ерылып тора. Әкият белән фантастика арасында торган бу әсәрне фэнтези жанрында карау дөрөсрәк булып. Фэнтези – фантастиканың бер тармагы буларак XX гасыр урталарында Европада барлыкка килә. Аны Оксфорд университеты профессоры Джон Рональд Руэл Толкиенның «Балдаклар хужасы» («Властелин Колец») романы язылу белән бәйләп карыйлар. Фэнтези жанрында язылган әсәрләр реаль тормышка якин урта гасырлар чорында барган тарихи–мажаралы романны хәтерләтәләр. Анда геройлар гадәттән тыш күренешләр һәм жан ияләре белән очраша. Әсәр архетипик сюжет нигезенә корыла [Фэнтези]. Фэнтезиниң максаты – автор фатазиясендә туган әкияти дөнъя аша кеше күңелендәге Яхшылык һәм Явызлык көрәшен сурәтләү. Әкияттән аермалы буларак, сәер жан ияләре әсәрдә сурәтләнгән дөнъяның нормасы буларак кабул ителәләр. Шулай ук әкиятләрдәге кебек бәхетле төгәлләнеш тә аларда сирәк була. «Елантау»да вакыйгалар моннан күп гасырлар элек Идел буена урнашкан Гөлстан

илендә бара. «Чәчәккә күмелеп» яшәп яткан патшалыкка бервакыт кеше кыяфәтле еланнар килеп керә һәм әкрәнләп, хәйләле һәм астыртын эшләре белән бөтен дәүләтне басып ала башлыйлар. Фәнтезида гадәттә нинди дә булса бер мөһим символик деталь була. «Балдаклар хужасы» романында ул – балдак. Ана ия булган кеше бөтен дөньяның хакименә әвереләчәк. Әсәрдә Яхшылык һәм Явызлык арасындагы көрәш әлеге тылсымлы балдакка бәйлә сурәтләнә. Батулла әсәрендә андый деталь – борынгы уен коралы – курай. Ул гармонияне, бәхетле, тыныч тормышны гәүдәләндерә.

Фәнтези чынбарлыктан качу ысулы буларак каралса да, кайбер галимнәр аның заман проблемаларын яшерен эчтәлектә яктыртуын билгелиләр [Жанр фәнтези]. Батуллада бу аеруча күзгә ташалана: анда тарихи хәтер дә, табигатькә мөнәсәбәт тә, ижтимагый–сәяси бәйләнешләр дә чагылыш таба. Тылсымлы курай иясе Фәйзариянең «Халыкның авызында һәрвакыт чабата чаклы йозак булып. Ә ачыкчы шымчылар, әләкчеләр, астыртын чагучылар, түрәләр куында» [Батулла, 2005: 214] дигән сүзләре һәр заманда актуаль яңгырый. Ә инде еланнар патшасы Шаһмараның инде жиңелдем дигәндә дә, аждаһага әверелеп күккә ашуы, киткәндә «Мең елдан соң кире кайтам әле мин сезнең Гөлстанга. Шунда күрербез, кем тантана итәр икән?!» [Батулла, 2005: 222] дип янавы, бер яктан, татар халкының тарихи язмышына ишарә булса, фәлсәфи планда – Явызлыкның мәңге юкка чыкмаячагын күрсәтә.

Фәнтези тиз арада кино сәнгәтендә үсеп китеп, бөтен дөньяга тарала һәм бүгенге көндә күпчелек яшьләрнең яраткан жанрларының берсенә әверелә. Әлбәттә, Батулла ижатына дөнья әдәбиятындагы фәнтезиниң йогынтысы юк. Татар язучысында ул халык әкиятләреннән үсеп, үз хыялый фантазиясеннән туган жанр. Шулай да әлеге чагыштыру кызыклы гына нәтижәгә китерә – татар сәнгәти фикеренең дә башка алга киткән халыкларның әдәбиятлары белән янәшә атлавын дәлилли.

Әдәбият исемлегә

1. Әшрәфжанов, Х. Өстебездә каргыш, рәнжеш ятмасын [Текст] / Х. Әшрәфжанов // Шәһри Казан. – 2008, 22 март.
2. Батулла, Р. Елантау: Әкиятләр, мажаралы хикәяләр [Текст] / Р. Батулла. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2005. – 535 б.
3. Батуллин, Р. Исемем минем Дүрткүз: повесть [Текст] / Роберт Батуллин. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1966. – 84 б.
4. Жанр фәнтези в литературе XX века. // https://knowledge.allbest.ru/literature/3c0a65625b2bd78b4d53a89421216d27_1.html [Электронный ресурс]. (дата обращения: 7.04.2019).
5. Миннуллина, Ф.Х. Образ «Черта» в драматургии З. Хакима [Текст] / [Текст] / Ф.Х. Миннуллина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота.– 2016.– №12.– Ч.1.– С. 33 – 35.
6. Нәжипов, Р. Милләт өчен, халык өчен янып яши, ижәт итә [Текст] / Р. Нәжипов. – Шәһри Чаллы. 2008, 26 март.

7. Фэнтези // Википедия [Электронный ресурс]. <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D1%8D%D0%BD%D1%82%D0%B5%D0%B7%D0%B8> (дата обращения: 7.04.2019).

8. Хатипов, Ф. Тынгысыз жан [Текст] / Ф. Хатипов // Казан утлары, 2008, № 3. – 120 – 132 б.

9. Шәрипов, Р. Әкият чынлыгы [Текст] / Р. Шәрипов // Казан утлары, 1987, № 2. – 185 б.

10. Zakirzyanov, A.M., Ghilazov, T.Sh. Tufan Minullin drama: the syntheses of eastern and western traditions [Text] / A.M. Zakirzyanov, T.Sh. Ghilazov, // Man in India, 96 (7), 2016, 2357 – 2365 p.

УДК 82–94

Гарипова Л.Ш.,

*филол.ф.к., Татарстан Республикасы Фәннәр академиясе
Г. Ибраһимов исем. тел, әдәбият һәм сәнгать институты,
Казан, Россия*

Миннуллина Ф.Х.,

*филол.ф.к., Татарстан Республикасы Фәннәр академиясе
Г. Ибраһимов исем. тел, әдәбият һәм сәнгать институты,
Казан, Россия*

КӨНДӘЛЕКЛӘРДӘ – ХАЛЫК ТАРИХЫ (Г.ИСХАКЫЙ АРХИВЫ НИГЕЗЕНДӘ) ИСТОРИЯ НАРОДА В ДНЕВНИКАХ (НА ОСНОВЕ АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ Г. ИСХАКИ)

Анотация. При содействии организатора фонда “Аяз Тахир (Туркестан –Идель–Урал)” доктора Тулей Дурана из Турции на историческую родину было возвращено богатое письменное наследие классика татарской литературы Гаяза Исхаки. Часть этого наследия в настоящее время хранится в ЦПиМН ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ. Среди этих материалов большое значение имеют электронные копии личных дневников писателя, которые он вел в период с 1919 по 1953 г. Гаяз Исхаки в 1919 году, будучи делегатом Версальской конференции, выезжает через Дальний Восток в Европу, где и остается до конца своей жизни. В этих дневниках раскрывается жизнь и деятельность писателя в эмиграции. В то же время, они являются важным источником в изучении литературы, культуры и истории.

Ключевые слова: Г.Исхаки, дневники, эмиграция, история, наследие, культура, слияние культур.

Annotation: With the assistance of the Fund organizer “Ayaz Tahir (Turkestan –Idel–Ural)” Dr. Tuley Duran from Turkey to the historical homeland the rich written heritage of the Tatar literature classic Gayaz Iskhaki was returned. Part of that heritage is currently stored in the archive of rear book and musical heritage centre of language, literature and art institute by name G. Ibragimov of AN RT. Among these materials the electronic copies of the personal writer diaries, which he led in the period from 1919 to 1953 are most importance. In 1919 Gayaz Iskhaki as a

delegate to the Versailles conference, travels through the far East to Europe, where remains until the end of his life. These diaries reveals the life and activities in emigration.

Keywords: *G.Iskhaki, diaries, emigration, history, heritage, confluence of cultures.*

Татар халкының күренекле улы, горуурлыгы булган олуг язучы Г.Исхакый мирасы ТР ФА Г.Ибраһимов исем. тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәгенә археографик экспедицияләр нәтижәсендә, шулай ук аерым кешеләрнең ярдәме белән туплана башлый. Алар нигезендә 1990 нчы елларда язучының шәхси фондын оештыру да мөмкин була һәм шул елны Әдибә Сабирова тарафыннан аның беренче тасвирламасы да төзелә (135 нче фонд). Соңрак, Г.Исхакый мирасының халкына кайтарылуы, гомумән язучының тормышын, ижатын яктырткан материаллар күпләп басыла башлагач, аларның күчермәләре дә үзәккә туплана бара. Шулай ук 1995 елда галимә Лена Гайнанова әдипнең мөһажирлектәге тормышына кагылышлы кыйммәтле документлар күчермәсен бүләк итә. Алар да фондны баептып жибәрә. 2008 елда, язучының юбилее унаеннан, Төркиянең «Аяз Таһир Төркестан Идел–Урал» фонды житекчәсе Түләй Дуран Г.Исхакыйның зур мирасының бер өлешен ватанына кайтаруда зур ярдәм итә: олуг ватандашыбызның сирәк документлары, язмалары, кайбер мәкаләләренен, хатларының электрон күчермәләре Институт Мирасханәсенә тапшырыла. Язучының мөһажирлек дәверен яктырткан әлеге материаллар арасында Г.Исхакыйның көндәлек дәфтәрләре гаять зур әһәмияткә ия.

Көндәлекләр 1919 елның апрель аеннан башланып, 1953 елның 10 нчы ноябренә кадәрге вакыйгаларны, ягъни Г.Исхакыйның мөһажирлектәге хәятен үз эченә ала. Алар гарәп язуында гади укучы дәфтәренә язылганнар, күләмләре ягыннан төрлечә. 1919 елдан 1921 елга кадәр алып барылган көндәлекләр үзләре 22 дәфтәрдән гыйбарәт булып, һәр көн булып үткән вакыйгаларга жентекле анализ ясалып барыла. Ләкин шуннан соң көндәлек алып бару эше тукталып кала һәм 1930 елларда гына дәвам ителә. Әлеге еллардагы хатирәләр бер дәфтәргә тупланган. Аннан тагын, ягъни 1932 елдан 1942 елга кадәр вакыт аралыгында тынлык, өзеклек. Янадан көндәлек алып бару соңрак, бары 1943 елда Төркиядә яңартыла. “Истанбулдагы хатирә дәфтәрләрем” дип аталган әлеге истәлекләр үзләре 19 дәфтәрдән гыйбарәт, бу – 1943 нче елның 13 августыннан 1953 елның ноябренә кадәр вакыт арасы.

Билгеле булганча, Версаль тынычлык килешүенә 1919 елның 28 июнендә кул куела. Бу килешү төзелгәнче, Парижда 1919 елның 18 гыйнварында Тынычлык конференциясе ачыла. Милләт мәжлесе аңа делегатлар жибәрергә ниятли һәм аның 1918 елның 8 гыйнвар утырышында солык һәйәтенә вәкилләр сайлана. Моңа Ә.Цаликов, Г.Исхакый, Ф.Кәримине тәкъдим итәләр, ләкин шул елның язында Милләт Мәжлесенең кече Милләт Мәжлесе жылышы солык һәйәтенә яңа составны карый, аның карары нигезендә яңа составка хокук белгече, сәясәтче һәм журналист Гомәр Терегулов (1883–1938), сәяси эшлекле, публицист, “Таңчылар” төркемен оештыручылардан, аның житекчеләреннән берсе булган Ф.Туктаров (1880–1938) һәм Г.Исхакый кертелә. Көндәлекләр нәкъ менә шушы Версаль килешүенә баргандагы авыр, михнәтле һәм дә

жаваплы юлның төрле яктан тасвирлануы белән башланып, эдипнен мөһажирлектәге – Европа һәм Азиянең төрле мәмләкәтләрендә яшәгән тормышын, эшчәнлеген тулы күзалларга ярдәм итә.

Барлыгы 41 дәфтәр тәшкил иткән көндәлекләренең Мирасханәгә, кызганычка каршы, беренчәсе килеп житмәгән. Кулыбыздагы икенче санлы дәфтәр–көндәлек 1919 елның 26 апрель көне белән ачыла. Бу вакытта инде Г.Исхакый иптәше Г.Терегулов белән Япониядә: “Без Гомәр берлә, Япониягә барып, Аурупага чыгар өчен юл визалары эстәсәк дә, дүрт ай эчендә һичбер жирдән мөсагадә ала алмаенча, кире Харбинга кайткан идек” дип яза эдип үзенең “”Солых һәйәте әгъзасы Фуад Туктар вафат” дигән мәкаләсендә [Духовное наследие, 2018:36]. Шушы дүрт ай эчендәгә һәр көннең вакыйгалары дәфтәрләрдә ачык чагылыш таба. Мөһажирлекнең беренче өч елында Г.Исхакый көндәлекне эзлекле рәвештә, көннекән–көнгә язып барырга тырышкан: һава торышыннан алып, илнең икътисадый хәле, ижтимагый–сәяси, мәдәни тормышы, язучының аларга мөнәсәбәте, үзенең рухи һәм физик халәте хакында кайчак кыска гына мәгълүмат бирелсә, кайбер урыннарда алар берничә биткә сузыла.

Г.Исхакый чит туфракка аяк атлау белән, аны һәръяклап өйрәнә башлай, кая гына барса да, аны туган иле, ватаны белән чагыштырып бара. Чит жирнең халкы, аның тормыш–көнкүреше, гореф–гадәтләре генә түгел, алар ни уйлай, нинди хыяллар белән яши – язучы өчен барысы да әһәмиятле. Менә алар Япониянең зур шәһәре булган Токиода. Биредәгә музей–күргәзмәләр, аларның байлыгы, күргәзмәдәгә рәсем–картиналар, рәссамнарның осталыгы, гомумән, япон халкының сәнгатькә мөнәсәбәте, сәнгатьнең ни дәрәжәдә булуы язмаларында ачык чагыла: “Андан туп–тугры сәнаигъ выставкасына китәмез. Зур залда дүрт–биш йөз таблолар тагылган. Иң күбесе табигать манзаралары, икенче рәсемдә кошлар сыйганлар. Өченче рәсемдә адәм рәсемләре, гомумән караганда, бөтен рәсемләрдә әллә нинди буяу житми. Рәсемләр бер караганда бер йире тулмаган кебек хис ителә. Эшләп йитмәгән хәятене калдыра. Әллә нәрсәсе тонык, әллә нәрсәсе житмәгән, әллә нәрсәсе ким. Үзе тулы түгел. Япониянең чәчәге, чәчәкнең иң зур бер хасияте булган исдән мәхрүм булган кебек, мондагы рәсемләр дә рухдан, жанлардан мәхрүмләр. Гомумән, адәм сурәтләренең һич бер жаны юк. Бите тонык, күзе боегъ, ирене үлгән. Табигать манзаралары матурлар, тулыраклар, ләкин аларда да буяулар бер төслерәк, аларда да әллә нинди житлекмәү бар, алардан жанлылыг, йылы исеп тормый. Иң оста эшләнгән рәсемләрен без кошлар рәсеме вә гомумән хайванлар рәсемен боларны япон рәссамләре фәүкылгадә (*гадәттән тыш*) бер мәхәббәт берлән эшләнәләр, бик нечкә итдереб аңлаб, аларны жанландырыб ут тотканлар. Йөри–йөри берничә бүлмәләренә үтеб киткәндә бер картның рәсемен күрәмез. Бу жанлы ук булмаса да, хәрәкәтле. Йөзләре, озын кашлары, сирәк сакаллары бик күб нәрсә сөйли. Йөри–йөри тагын моңардан да остарак эшләнгән бер картның рәсеменә очрыймыз. Моңысы, хакыйкатән, Яурупа мәгънәсендә. Рәсемдә бабайның бөтен әхвалә рухиясе кәгазьгә килгән дә алга баскан. Выставканың бер кыйсмен бетереп, икенчесенә керәмез. Анда тагы берничә

жанлы рухлы сөйли торган кеше рәсемләренә очрыймыз. Гомумән караганда, япон рәссамләре үзләренә бер юл кулланалар икән. Рәссамлыкда иң авыр булган осталык, адәм баласының бөтен әхвале рухиясен бирә торган йөз, күзгә тасвир итү әле мөһим булмаган (*мөмкин булмаган*) икән. Әле япон рәссамы бөтен кайгыны, бөтен шатлыкны, бөтен тәэсиратны бергә жыеп йөзгә бирер дәрәжәгә кадәр үсмәгән икән. Андан соң без тарихи музаханәгә китәмез. Андый тарихи музаханәләргә мин бик күп күргәнем бар. Мондагы нәрсәләр әһел өчен бик кадерле, тарих голямәсе өчен бик кыйммәтле. Безнең кебек сәясәтчеләр өчен музейлардан булган бер музей. Барлыгы – аяклы дәлилләр.” [Духовное наследие, 2018:22]. Кызлар гимназиясеннән дә язучы зур тәэсирләр белән чыга, биредәге оештыру эше, укытуның гамәли ягына зур басым ясалыуы, язучы сүзләре белән әйткәндә “өйрәтү тәмамән күзгә күрсәтү ысулы куелган”, хатын–кызны тормышка чын мәгънәсендә эзерлекле итеп чыгаруга корылган уку йорты булуына басым ясылган: “Мондагы иҗтиһад, мондагы тырышлыкны күргәндә бу халыкның алтмыш ел эчендә шулкадәр зур адым атлавының мәгънәсен дә аңлайсың. Сөендерә беләсез – монда хатынларны эш кешесе итдереп чыгаралар. Монда хатынларга уенчык, курчак, ирләренә хәятен төрлеләндерүче дип карау кермәгән. Монда алар да ирләре берлә бергә эшләүчеләр, туйдыручылар” [Гарипова, 2018:153]. Язучы һәр күргән яңалык турында, аны кызыксындырган һәм нәрсә хакында жентекләп теркәп барырга тырыша: ”Бүген өйләдән соң күбдән күрешергә йөргән миллионер Асананың япон стилиндә бина ителгән өен барып карыймыз. Өй, хакыйкәтән, бик нечкә итдереп эшләнгән. Бөтен стилие тарзы мигъмарисы (*архитектура ысулы*) иске японча, бүлмәләренә диварлары япон рәссамләре тарафындан Япониянең тарихи манзаралары рәсем ителгән. Түшәмләргә күпертеп сипләнгән. Рәсемләр берлә зиннәтләнгән. Диварга, дивар буйларына бик күп япон асар гатикасы (*борыңгы әйберләре*) берләшдерелгән. Беренче катта зур бер зал Яурупа ысулында. Икенче катта тагы зал, япон ысулында. Өй баскычы биек итдерелеп салынган. Икенче катта беренчесенә караганда артка таба да чыгып тора, икенчесенә караганда өченчесе артка табарак чыккан, дүртенчесе катта зур кыялыкка барып терәлгән. Иң югары манарасындан бик күп манзара ачыла. Бер якта, уч өстендә диңгез, икенче якта Токио. Бу кеше зур пароход ширкәтенең хужасы икән. Сугыш вакытында бик зур файда иткәндә шулай итеп сәнаигә нәфисәнә бергә жыйган. Өйнең алды бик зур бакча. Үзе тау итәгендә утырганга, тауның кыялары аска зур ташлар берлә тоташып, бик мәһабәт тора. Бер ягындан сонгы¹ шарлавык ясагандан, су бик катта агып, дәмшәтле бер тавыш биреп тора. Уң ягына күл ясаган. Күлгә каршы бер таш өстенә үзенең һәйкәлен куйдырган. Әле үзе исән булса да, бу һәйкәлне үз акчасына үзе эшләтеп куйдыруны мәслихәт тапкан. Монда андый эшләр гаеп саналмый булырга кирәк. Гомумән, Япония халкының әхвале рухиясендә эшләнгән кешеләргә исемләрен мәңгеләшдерү бик зур урын тота булырга кирәк, монда һәр урамда, һәр бакчада һәр зур мөһимсә алдында һәйкәлләргә куелган, барысы да сонгы утыз–кырык ел эчендә милли каһарманлар. Хәтта исән кешеләргә дә һәйкәлләр

¹ Сонгы - ясалма

бар” [Духовное наследие, 2018:38–39]. Японнар белән булган мәжлестә кунакны сыйлау, хөрмәт күрсәтү ничек, ни рәвешле бара, көндәлектә бу турыда да мәгълүмат табарга мөмкин: “ Безгә хәзер бию башлана, диләр. Теге абыстайның берсе кылдан бал күзәнәге кебек ясалган нәрсә берлә чиртеп–чиртеп гитарасында уйный башлый. Икенчесе, арнау йырчылар кебек, тамак эчендән алып йырлый башлый. Кызлар биергә керешәләр. Ләкин бию гади бию түгел. Теге абыстай йыр берлә бер хикәяне сөйли. Гитарадагысы хикәядә әхвал рухияне әйтә. Болар шундагы кылынышларны уйнап көрсенәләр. Сүз берлә, хәрәкәт берлә, селкенү берлә. Аякларның гына түгел, кулның, йөзнен, битнен – бөтен әгъзаларның биюе берлә вакыйганың мәгънәсен әйтеп бирәләр. Биюләре бик матур, нәзек, нечкә генә. Хикәяләре бик мәгънәле булырга кирәк. Бик моңсу, кайгылы. Менә тәмам. Тагы гейшалар тезләнәләр, тагы безгә сәждә итәләр. Без рәхмәт укыймыз, кул чамамыз. Бер аш тагы ашыймыз. Тагы гейшалар тагы тезләнәләр, тагы сәждә итәләр. Болары бик яшыләр. Берсе бала гына – 12, 13 яшләрәндәдер. Тагы музыка башлана, тагы теге абыстай йырларга тотына. Тагы гейшалар оялып биергә тотыналар, болар тагы оста бииләр, тагы матур хәрәкәтләр тудыралар, тагы матуррак фигуралар ясыйлар. Шулай итеп дәвам итә. Без япон музыкасының безнең музыкага охшаганны – япон моңы берлә безнең моңымыз арасында бик зур яқынлык барлыкны сөйләмез. Бездән татарча йырларга үтенәләр. Гомәр әфәнде (Гомәр Терегулов (1883–1938), хокук белгече, сәясәтче һәм журналист). “Ашказар” көен йырлай, гаять хушланып китә, икенче мәртәбә үтенәләр. Икенче йырлаганда шундагы бер япон кушылыб йырлай. Шундан соң бер мөхәррир иске япон хикәясендән Чыңгыз ханның мажараларын шигырьләр берлә йырлай. (япон легендасы буенча Чыңгыз хан япон имеш. (моңың хакында махсус хикәяләре бар). Кан яқынлыгы хакында бик күп сүзләр сөйләшәп, сәгать унбергә кадәр утырамыз. Ашаган–эчкән чакда сугындыру ысулы бар икән. Үзенә касәсенә салып су алып бирү зур кадер–ихтирамдан санала икән. Безне дә сугындыралар, без дә сугындырамыз. Мәжлес японча вакыт житкәч, хөрмәтләре өчен мин бер хотбә сөйлим һәм дә төрк милләте берлә япон милләтенә дуслашуы өчен мәнүнәиятдә буламын. ” [Духовное наследие, 2018:50–51].

Гомумән, язучының тәржемәи хәлен, мөһажирлектәге тынгысыз, милләтенә яқты киләчәгә өчен алып барган эшчәнлеген дә, Азия һәм Европа мәмләкәтләрендәгә вазгыятьне дә яктырткан әлегә көндәлек дәфтәрләре, бер язучыныкын гына түгел, халкыбыз тарихын, башка милләтләр мәдәнияте–сәнгәте, тарихын өйрәнгәндә дә кыйммәтле чыганак булып хезмәт итә.

Әдәбият исемлегә

1. Әсәрләр, 15т. /Гаяз Исхакый / 13т.: публицистика [томны төз., иск. һәм аңлат. әзерл. Зөфәр Мөхәммәтшин], 2013. – 335 б.
2. Гарипова, Л. Г. Ибраһимов исемдәгә Тел, әдәбият һәм сәнгәт институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәгендә Г.Исхакый көндәкләре. /

Гаяз Исхаки и национальное возрождение татар в начале XX века: материалы международной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения Г.Исхаки / сост.: Ф.Х. Миннуллина, А.Ф. Ганиева, Л.Р. Надыршина. – Казань: ИЯЛИ, 2018. – Б.151–155.

3. Духовное наследие: поиски и открытия, Вып.5 / под ред. И.Г. Гумерова; сост.: Л.Ш. Гарипова, Г. М. Ханнанова. Н.Ш. Насибуллина. – Казань: ИЯЛИ, 2018. – 280 с.

4. Мусин, Ф.М. Гаяз Исхакый (Тормышы һәм эшчәнлеге). – Казан, Татар. кит. нәшр., 1998. – 191 б.

5. Нуруллин, И. Гаяз Исхакый: (Әдипнең тормыш һәм ижат эшчәнлегенә кыскача бер күзәтү). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1991.

6. ТР ФА Г. Ибраһимов исем. Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәге. 135 нче фонд.

УДК 81'42.316.772.2

Гейт М.В.,

студентка БГПУ им.М. Акмуллы,

Ижбаева Г.Р.,

*к. филол. н., доцент кафедры БССЯ
БГПУ им. М. Акмуллы,
г. Уфа, Россия*

НЕВЕРБАЛЬНОЕ ОБЩЕНИЕ В ЭПОСЕ «УРАЛ-БАТЫР»

Аннотация: В статье рассматриваются особенности невербальных средств общения в башкирском эпическом сказании «Урал-батыр».

Abstract. The article deals with the features of non-verbal means of communication in the Bashkir epic tale "Ural-Batyr".

Ключевые слова: невербальное общение, жесты, эпос «Урал-батыр», башкирская культура.

Key words: non-verbal communication, gestures, epic "Ural-Batyr", bashkir culture.

В настоящее время существует множество научных гипотез о происхождении человеческой речи. Однако, можно утверждать, что невербальное общение появилось намного раньше, чем у человека сформировался речевой аппарат. Известно, что в процессе филогенеза в качестве средств общения выступали указательные и изобразительные жесты [Томаселло, 2011: 32].

Полагая, что вербальная коммуникация возникла эволюционным путем, деятели науки стали ее изучать в XVII веке, а вот «невербалика» стала предметом зарубежных серьезных исследований в 70-х годах XIX века. Ученые, занимавшиеся антропологическими исследованиями выдвинули теорию, которая на примере приматов доказывает – первые понятия

передавались при помощи жестов, а не звуков. Только затем животные стали передавать понятия звуковой речью.

Невербальная коммуникация играет немаловажную роль в общении, в жизни в целом. Речевая коммуникация не может проявляться без невербальных компонентов. Невербальные жесты в своем разнообразии передают смысловые оттенки, которые невозможно увидеть при помощи речевой деятельности. В трактате “Лаокоона” Г.Э. Лессинга указывалось, что язык не способен в полной мере выражать сферы конкретного и телеснопластического бытия, оно выражает лишь общее и идеальное. [Лессинг, 1957: 242]. При помощи мимики, жестов, касаний, объятий, поцелуев и других тактильных средств человек познает мир, познает себя, регулирует взаимоотношения, восполняет как физические, так и духовные потребности.

Современный российский философ И.И. Докучаев в одном из своих трудов высказывает: «Общающиеся телесно предстоят друг другу. Тело – единственная конкретная вещь, которая всегда при мне, оно всегда присутствует в контексте общения, поэтому оно удобно для перманентного использования его в качестве кода и языка диалога». [Докучаев, 1989: 12].

В данной статье мы рассмотрим невербальное общение в эпическом сказании «Урал-батыр». Когда Янбикэ и Янбирде ушли на охоту, их сыновья Урал и Шульген, оставшись одни, заговорили о смерти. Существует ли она? Урал утверждает, что смерть существует и что для животных смертью являются люди, так как последние, вторгаясь в их мир, сокращают жизнь этим существам из-за употребления в пищу мясо, сердце. И если животные объединятся, то смерть может прийти и к людям.

«...Беззе Үлем һанашып,
Бары безгә карышы
Сукмар итеп тырнағын,
Шоңкар итеп йөрәген,
Бары бергә тупланып,
Бергә килеп укталып,
Беззең өскә ташланһа, –
Атайым безгә һөйләгән,
Без әле һис күрмәгән
*Үлем шунда беззең дә
Күз алдына басмасмы?»*
(210–220)

Однако, Шульген не взымает наказ отца, не слушает брата – выпивает кровь. Здесь мы видим насколько важен такой прием невербальной коммуникации, как зрительный контакт. Шульгену не достаточно было слов о Смерти, без визуального контакта, он не удостоверился в ее существовании. Это говорит о том, что невербальное общение в сравнении с общением словесным заключает в себе более мощную силу.

После того, как Шульген сознался в совершившем, Янбирде в качестве наказания принялся ударять его дубиной. Урал, смотря на происходящее,

считал такие действия бесполезными, и тогда, схватив отца за руку, усмирил, убедил его в том, что злодеянием лишь можно нагнать Смерть в собственный дом:

«...Шүлгән түзмәгән, үз ғәйебен һөйләп биргән. Йәнбирзе карт тағы ла өстәп һуғырға [итә] башлағас, Урал атаһының кулынан барып тоткан да былай тигән, ти;

«...Үлем тигән яуызды,
Тағы һуқһаң балаңды...
...Балаларға атанан
Килгәнәнә күрергә
Әзерләндең түгелме?»
(330–340)

Из вышеизложенного следует, что тактильный контакт помогает уравновесить отношения, усиливает слова Урала.

В пути Урал и Шульген встречаются одного старца:

«...Аппак һакал бер картка
Былар барып еткән, ти,
Барып *саләм биргән*, ти».
(550)

В контексте конкретно не описано было ли между мужчинами рукопожатие, но учитывая, что в культуре башкир принято пожимать друг другу руки при приветствии, вполне можно предполагать, что данный жест здесь присутствует, так как в сочетании лексических единиц *саләм биргән* глагол *биргән* (*дал*) обозначает действие (телодвижение).

В следующем контексте описывается общение, где присутствуют мимика и жесты старого мудреца:

«...Карт уйланып торған да,
Былар уйын белгән дә,
Һакалыны Һытырып,
Быларға күз *йүгертеп*,
Ике юлды күрһәтеп,
Былай тиеп әйткән, ти...»
(560–570)

Поглаживание бороды означает подтверждение своей значимости среди присутствующих, также желание показать ум и находчивость.

На своем пути Урал встречает немало людей, которые так или иначе в дальнейшем оставляют свой след в истории его странствования. В беседе со старухой и ее дочерью, мы замечаем как те, улыбнувшись, показывают свою открытость и готовность к диалогу:

«...Әйзә, якын килегез,
Ил хәлегез һөйләгез, –
Тигәс, *былар йылмайған*,
Урынынан кузгалған».
(650)

В эпосе часто выражаются жесты тактильного характера: прикосновения, касания, поцелуи, объятия, удары. Особенности тактильных средств общения изучает наука, называемая такесикой. Ей обнаружено, что прикосновения собеседников могут регулировать отношения, являются важным источником информации о собеседнике и первым с рождения способом общения человека с окружающим миром.

Попав в другую страну, Уралу предстает следующая картина:

«...Бер эсэнэн тыуғандай,
Бер төс кейем кейгәндәй,
Барыһы ла шәп–шәрә
Бер төркөм халык йыйылған,
Аллы–артлы тезелгән,
Ирзәр, кыззар, айырылып,
Урам–урам куйылған.
Аҡһакалдар *төрткәләп*,
Тигезһезен *тигезләп*,
Камсылап гел *һужкылап*
Йөрөһәләр зә, һүз әйтмәй...»
(740)

Старшины толкают, ударяют, небрежно относятся к сородичам, стоявшим в строю, что свидетельствует о неуважении и грубом отношении, по сути, к таким же живущим людям, как и они. Урал в удивление принимает отношение батшы к своему войску. Это замечает старик, вышедший из толпы:

« — Егет, һинең төс башың,
Аптырашлы карашың,
Арыслан менеп килешен
Сит булырғай күренә».
(770)

По мимике на лице Урала, старик узнал, что батыр не из здешних краев, он смотрит другими глазами на открывшуюся для него картину.

С древних времен и по сей день внешний вид, поза и жесты являются неотъемлемой частью как личностного, так и массового общения. Посредством прямой стойки и светлого лица рабы должны выражать почтительность к дочери царя. Для этого аксакал дает указ:

«*Тигез, якшы тороғоз*,
Батша кызы килә бит,
Якты йөзлә булығыз!» –
Тип берәүһе әйткән, ти».
(810)

Передача яблока дочерью царя Уралу сигнализирует о том, что она выбирает именно его себе в мужья – пришедшего из дальних краев, неведавшего страха, владеющего неземной силой батыра.

«...Батша кызы, аралап,
Бар егетте һайлаған...

...Уралға һүз кушкан, ти;
*Кулына алып бер алма,
Уралға кыз биргән, ти».*
(820–830)

Традиция дарить яблоко при выборе возлюбленного распространена в фольклоре народов Востока. Также тактильный жест встречается в эпосе «Акбузат» и башкирских сказках о богатырях [Урал-батыр, 2005: 100].

Простые жители, которых спас Урал от злого батши, стали целовать руки юноше в знак благодарности за свободу и прекращение издевательств над народом и кровопролития в стране:

«...Кан илаған әсәләр,
Һыктап торған аталар,
Кулы бәйле балалар –
Барыһы ла күргән, ти.
*Ябырылып Уралдың
Кулын килеп үпкән, ти».*
(1180)

Целование рук человеку считается наивысшим, эмоционально наполненным жестом выражения признательности.

Когда Айхылу наконец освободилась от злых сил, подруги встретили ее крепкими объятиями:

«...Кыззар каршы килгәндәр,
*Кошто бары косаклап,
«Айһылы!» – тип алгандар».*
(2620)

Объятия в данной ситуации необходимы, так как объятия имеют свойства успокоить, обезопасить человека, дать веру и поддержку. Психическое состояние зависит от реализации тактильных потребностей, особенно, когда человек подвергается страху.

Урал наставляет брата Шульгена, раскаиться во всех злодеяниях, склонив голову перед народом, попросить у них прощения, поцеловав землю поклясться впредь не совершать зла:

«...Ер үбеп, ант итмәһәң,
Халык алдында баш әйеп,
Ак һүзеңде бирмәһәң...
...Башың сарзай сорғотоп,
Он–талкандай итәрмен...».
(3840–3850)

Обычай целования земли при клятве имеет исторические корни у восточных славян. Клятва землей, при которой землю ели или целовали, считалась самым сильным обетом.

Таким образом, в эпосе «Урал-батыр» вместе с вербальной коммуникацией героев, широко раскрываются невербальные компоненты

общения, с помощью которых нам удастся увидеть специфику происходящего, особенности общения, историю, культуру и традиции башкирского народа.

Список литературы

1. Докучаев И.И. Основы теории коммуникации [Текст] / Учебное пособие. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1989. – С.12.
2. Лессинг Г. Э. Лаокоон, или О границах живописи и поэзии [Текст] / Г.Э. Лессинг. – М., 1957. – С. 242.
3. Томаселло М. Истоки человеческого общения [Текст] / Пер. С англ. М.В. Фаликман, Е.В. Печенковой, М.В. Синецкой, Анны А. Кибрик, А.И. Карпухиной. – М.: Языки славянских культур, 2011. – С. 32.
4. Урал-батыр. Башкирский народный эпос. – Уфа: Китап, 2005. – С.100.
5. Урал-батыр. Башкирский народный эпос. – Уфа: Китап, 2005. – С.13 – 95.

УДК 371

Гәрәева М.Б.,

*М. Акмулла ис. БДПУ магистранты,
Өфө, Рәсәй*

УКЫУСЫЛАРЗЫҢ МЕТАКОМПЕТЕНЦИЯЛАРЫН ФОРМАЛАШТЫРУУЗА “УРАЛ БАТЫР” ЭПОСЫ

Аннотация. В статье рассматривается методика изучения эпоса “Урал батыр” согласно требованиям Федерального государственного образовательного стандарта. Отмечается, что эпос способствует формированию метакомпетенций обучающихся. Особое внимание уделяется этнопедагогике.

Ключевые слова: башкирский народ, эпос, Урал батыр, изучение, метакомпетенция, воспитание, образовательный стандарт.

Abstract. The article deals with the method of studying the epic “Ural Batyr” agrees with the requirements of the Federal state educational standard. It is noted that the epic contributes to the formation of metacompetencies of students. Special attention is paid to pedagogy.

Key words: Bashkir people, epic, Ural Batyr, study, metacompetence, education, educational standard.

Тәрбиәлә кеше, тәрбиәлә быуын – тәрбиәлә йәмғиәт, ышаныслы бөгөнгөбөз, өмөтлө киләсәгебез ул. Шуның өсөн мәктәптәрзә, гимназияларза һәм лицейларза, шулай ук башка укыу йорттарында ла төплө белем биреү менән бер рәттән укыусыла кешелеклек һыяттары, эзәпләлек тәрбиәләү мөкәддәс бурыс һынала. Ә кеше үз халкының быуындан быуынға күсә килгән рухи байлығына эйә булғанда, физик камиллыкка өлгәшкәндә һәм әхләки сафлыкка ынтылғанда ғына үзен тәрбиәлә, эзәплә, мазәниәтлә, йәмғиәттең тулы канлы ағзаһы итеп исәпләй ала. Фәкәт сәләмәт рухлы кеше генә

йәмғиәтебез, халкыбыз өсөн низер эшлэй, уның алға китеүенә тос өлөш индерә ала.

Федераль дәүләт белем биреү стандарттары укытыусылар алдына укыусыларзың өлгәшәсәк һөзөмтәләренә билдәле талаптар куя. Яңы стандарт талаптарын тормошка ашырып, юғары һөзөмтәләргә өлгәшергә тейешбез. Был талаптарға ярашлы бала белем алыу менән бер рәттән яңы йәшәү шарттарына яраклы тормош тәҗрибәһе тупларға, уңышлы укыусы һәм эшмәкәр шәхес сифаттарына эйә булырға тейеш.

Федераль дәүләт белем биреү стандарттары менән бергә белем биреү өлкәһендә яңы һүзәр кулланыла башланы: метапредмет белем, метакомпетенция, метапредмет эшмәкәрлек, метапредмет алым һ.б. “Мета” һүзе “тыш”, “ара”, “сиктәрәндә” тигәндә аңлата. [Громыко, 2001: 23].

Хәзергә көндә терминдың мәғәнәһе бик үзгәргән. Безең көндәрҙә метакомпетенция формалаштырыу педагогикала көндән–көн танылыу яулай бара. Сөнки метакомпетенция формалаштырыу укытыу белем биреүҙә бик актуаль булған теоретик һәм тәнкитле фекерләүҙә үстөрөгә, укыусыларҙа эшмәкәрлектә универсаль алымдарын формалаштырыуға йүнәлтелгән.

Метакомпетенция формалаштырыу түбәндәгеләрҙә күз уңында тотат:

– универсаль эш төрҙәренә өйрәтәү: танып белеү (тейешле мәғлүмәттә эзләп табыу һәм анализлау, проблемаларҙы хәл итеү юлдарын эзләү һәм кулланыу),

– ойоштороу (эшмәкәрлектә күзаллау, планлаштырыу, башкарыу, тикшерәү, үзгәрештәр индерәү һәм баһалау),

– коммуникатив эшмәкәрлек (белем алыу процесында аралашырға өйрәнәүҙә ойоштороу, башка кешеләрҙә тыңлай белеү, аңлау, мәғлүмәттә теүәл тапшыра белеү). [Юлмөхәмәтв, Кунафин, 2017: 26–27].

“Урал батыр” эпосы – башкорт халкының милли үҙәнен күрһәтәүсә рухи комарткы. Шуға күрә укыусыларға халкыбыздың тормош фәлсәфәһе сағылған был комарткыны еткерәү – укытыусылардың изге бурысы.

Урал батыр менән танышыу башланғыс кластарҙа ук башлана. 3–сө класта “Урал батыр” әкиәте өйрәнелә, ә “Урал батыр” эпосы менән укыусылар 9–сы класта таныша. “Башкортостан тарихы һәм мәҙәниәте” интегратив курсы буйынса программаға ярашлы “Урал батыр” әкиәте өсөн ике сәғәт бүленгән. Рус мәктәптәрәндә укыусы башкорт балалары туған тел дәрестәрәндә “Урал батыр” эпосын – ике сәғәт, милли мәктәп укыусылары башкорт әҙәбиәте дәрестәрәндә дүрт сәғәт өйрәнә, ә “Башкортостан тарихы һәм мәҙәниәте” интегратив курсы буйынса эпостың йөкмәткеһен үзләштерәү өсөн ике сәғәт бирелә. [Фәхрисламова, Фәйрушина, 2010 :6].

“Урал батыр” эпосын өйрәнгәндә түбәндәгә эш төрҙәрен алыу отошло.

«Тукталыштар менән укыу» осталығы – текст өлөштәргә бүлөп укыла. Һәр өлөш анализлана, сюжет үсешә фаразлана. Бында «Артабан нимә була һәм ни өсөн?» һорауы биреләү мотлак.

Бәләкәй генә бер өзөктә укығандан һуң, уның окшау–окшамауын асыклау. Ошо йөкмәтке менән танышкас, йәнле аралашыу өсөн шарттар

тыузырыу: был өзөктә һүз кемдәр тураһында бара? Был вакиға кайза булған? Ниңә теге йәки был герой окшаймы?

Текстың йөкмәткеһен үзләштергәс, тәьсораттарға, кисерештәргә таянып, фекер алышыу үткәрергә мөмкин.

Текст йөкмәткеһе буйынса темаға ярашлы ижади эштәр тәкдим итергә була: һүрәт төшөрөү, пластилиндан әүләү, кроссворд төзөү һәм сисеү; якшылык, изгелек хақында мәкәл һәм әйтемдәр йыйыу.

Ролләп укыу алымы. Текстағы герой булып укыу алымы баланы герой роленә инеп ижади йүнәлештә эшләүҙе талап итә. Был эш катмарлы ла, мауықтырғыс та. Бындай ижади эш балаларҙың үззәрен герой ролендә һанап карарға әйзәй.

Әсәрҙе сәхнәләштереү. Сәхнәлә уйнау, хәл–вакиғаны, сюжетты театрлаштырыу онотолмаһ һокланыу хисе уята һәм эш һөзөмтәһен күрһәтә.

Өзөктәрҙе яттан һөйләй белеү баланың хәтерен нығыта, укыу техникаһын камиллаштыра, һөйләү һәм аралашыу телмәрен үстәрә.

«Тар һәм киң һораузар» таблицаны. «Тар» һораузар – бер һүз менән яуап биреп булған, ә «киң» – өстәлмә мәғлүмәт, анализ, тәрән фекер йөрөтөүҙе талап иткән һораузар. Тар һәм киң һораузар биреп укыусыларҙы уйландырырға, фекерләргә өйрәтергә мөмкин:

1. Әкиәттең төп геройы (Урал батыр)
2. Урал батырҙың атаһының исеме? (Йәнбирҙе)
3. Йәншишмәне тапҡас Урал ни эшләй?

Киң һораузар:

1. Иң боронғо әсәрҙәрҙең береһе булыуын билдәләүсә һызаттар.

Яуап: Борон–борон борондан кеше–мазар килмәгән, килеп аяк басмаған, ул тирәлә коро ер барлығын һис кем белмәгән, дүрт яғын диңгез ураткан бер урында Йәнбирҙе менән Йәнбикә икәүҙән–икәү генә ғүмер иткән.

2. Йәнбирҙе карт ғаиләһе һисек көн күрә?

Яуап. Кеше күрмәй, ситкә сығып йөрөмәй, донъя йыймай, кашык тотмай, ут якмай, ауырымай–һызланмай, үлем барын белмәй, һөлөк һурған канды эсеп

...

3. Йәнбирҙе карт улдарын кайза һәм ни өсөн озата?

(Китаптан шул юлдарҙы табабыз.)

Яуап. Аккоштар осоп киткән якка табан күз язмай китеп, Йәншишмәне табырға, үлемде юк итергә.

4. Катил батша илендә кешеләр һисек йәшәй, уны ни өсөн халык яратмай?

Яуапты укыусылар өзөктән табып укый:

Уңға китһәң, юл буйы–

Илау–һыктау йыл буйы:

Яуызлыкта дан алған,

Батшаһынан, башкаһынан

Кайғы, этлек күреүсе,

Канлы йәшен түгеүсе

Катил батша иле бар;
Тау–тау кеше һөйәге,
Канға баткан ере бар.

5. Урал батыр йәшәү мәғәнәһе, үлем тураһында ниндәй фекер әйткән?

6. Урал батыр өсөн йәшәүҙең мәғәнәһе нимәлә? Уның васыяты.

Дәрестә рефлексия алымын кулланырға мөмкин. Мәсәлән түбәндәге һорауларға яуап эзләгән ваҡытта укыусы быға тиклем алған белемдәренә таянып эзләһә, яуап табырға тырыша:

1) Урал батырҙы урыс батыры Илья Муромец менән сағыштырығыҙ. Уларҙың икәһен дә нимә берләштерә? Айырмалыҡтары нимәлә?

2) Халкыбыҙҙың мәшһүр эпосында хикмәтле, серле һандар, кабатлаулар бар. Әсәр буйынса “Һандар иленә сәйәхәт” ойшоһтороу эһе балала эзләһеүҙәр, сағыштырыулар, яһы мәғлүмәт алыу ысулын аһа. “Урал батыр” эпосында ике, өс, дүрт, уһ ике һандары йыш кабатлана.

Ғөмүмән алғанда, донъяға фәнни караш формалаштырыуға кешенең аңы ғына түгел, тойғоһо, ижади хыялы, илһам һәм эстетик идеалы ла зур әһәмиәткә әйә. Әҙәбиәттең тәрбиә биреү бурыстарын комплекһлы хәл итеү мөмкинлектәре ғәйәт зур. Фекерҙәр һәм тойғолар синтезы булған әҙәбиәт кеше акылына, тойғоларына, хәтеренә, хыялдарына дөйөм йоғонто яһап, уның бөтә яклап үсешә өсөн киң мөмкинлектәр тыузыра.

Белем һәм тәрбиә биреүҙә һүз сәнғәте саралары менән укыусыларҙың тойғоларына ла, фекерҙәренә лә йоғонто яһап, образлы фекерләүә байытыла, донъяға эстетик караш тәрбиәләһә. Әҙәби әсәрҙәрҙә өйрәнәү процесында тәрбиә биреү йәш кешенең әхлаки йөзөн формалаштыра, тормошка актив мөнәсәбәт тәрбиәләй, укыусыларға ижтимағи күренештәргә, кеше тормоһона, кешеләрҙең үз-ара мөнәсәбәтенә карата эмоциональ кызыкһыһыу уята. Шуның өсөн ул кешенең күңеленә тәһһир итеп, әхлаки нормалар формалаштырыуға зур урын тотта.

Күренекле ғалимдар үззәренәң әҙәбиәт һәм сәнғәт тураһындағы хезмәттәрендә халыкты тәрбиәләүҙә боронғо һәм бөгөнгө әҙәбиәттең әһәмиәте зур булыуын күрһәттеләр.

Башкорт халкының донъяһы эстетик кабул итеү һәләтен күрһәтеү яғынан Р.Г. Игнатъевтың «башкорт яңғыз сағында юлда үзенең йырҙарын, көйзәрен импровизациялай. Урманда булһа, урман тураһында, тауларға – тау, йылға буйлап барһа, йылға тураһында йырлай. Ағасты ул матур кыҙ менән, яландағы сәскәләрҙә уның күззәре менән, күлдәгенең төсө менән сағыштыра»' тигән һүззәре шулай ук билдәлә әһәмиәткә әйә.

Художестволы ижад менән фән элементтарын бергә туплап, фольклор боронғо халык өсөн әҙәбиәтте, тарихты, музыка сәнғәтен, медицина, философия һәм педагогиканы алмаштырған. Бына шуның өсөн дә уһы йәш быуыһының үзләштерәүә мәжбүри һаналған.

Тыңлағыз һез, йәмәғәт,
Боронғоларҙан аманат,
Уға кылһағыз хыянат,

һезгә булыр яманат, –

тип уны үтәүзең мотлак булыуы йәмәғәтселек фекере менән нығытылған.

Шулай итеп, башкорт халкының бай ауыз–тел ижады йәш быуынды тәрбиәләү эшенә карашын, халықтың әхлак нормаларын, тыуған ерзе һөйөү, һаклау, халыктар дуслығы, ил алдында үз бурысынды аңлау тойғоларын сағылдырыуы менән дә, ошо шарттарза йәш быуынды тәрбиәләү ысулдарын өйрәнәү яғынан да кызыклы.

Әзәбиәт исемлеге

1. Громыко, Ю.В. Метапредмет Знак. Схематизация и построение знаков. Понимание символов [Текст] / Ю.В. Громыко. – М.: Пушкинский институт, 2001. – 288 с.

2. Юлмөхәмәтов, М.Б., Кунафин, Ғ.С. “Башкорт әзәбиәте” дәреслегенә методик кулланма: укытыу туған (башкорт) телдә алып барылған дөйөм белем биреү ойошмаларының 7–9–сы кластары өсөн [Текст] / М.Б. Юлмөхәмәтов, Ғ.С. Кунафин. – Өфө: Китап, 2017. – 404 б.

3. «Урал батыр» эпосын мәктәптә өйрәнәү [Текст] / Төз. Г.И. Фәхрисламова, Э.С. Фәйрушина. – Өфө: РҒА ӨҒҮ ТТӘИ, 2010. – 44 бит.

УДК 811.512.141

Ғабдуллин А.А.

М. Акмулла ис. БДПУ студенты,

Өфө к., Рәсәй

Ғилми етәксе: ф.ф.д., профессор Л.Х. Сәмситова

РӘМИ ҒАРИПОВ ШИҒЫРЗАРЫНДА ҺҮРӘТЛӘҮ САРАЛАРЫ

Аннотация. Поэтический мир Рами Гарипова сложен и многообразен. Это объясняется не только тем, что его творческий путь был насыщен разными событиями, нашедшими отражение в ее поэзии, но и богатством его внутреннего духовного потенциала.

Annotation. The poetic world of Rami Garipov is complex and diverse. This is explained not only by the fact that his creative path was saturated with various events, which were reflected in her poetry, but also by the richness of his inner spiritual potential.

Ключевые слова: лингвокультурология, выразительные средства языка, башкирская языковая картина мира.

Keywords: linguistic cultural studies, expressive means of language, Bashkir language picture of the world.

Рәми Ғариповтың шиғриәте – моңло, буяуға бай теле яғынан үзенсәлекле ижад. Уның шиғриәтендә иң боронғо кобайыр формаларынан алып хәзерге ирекле шиғыр формаларына хәтле төрлөлөктә табырға мөмкин.

Р. Ғарипов шиғриәте тураһында Ғайса Хөсәйенов былай тип язды: «Унда иң боронғо кобайыр формаларынан алып хәзерге ирекле шиғыр формаларына хәтле төрлөлөктө табырға мөмкин. Ул бигерәк тә башкорт халык поэзияһының фекер тәрәнлегә, мәғәнә тапқырлығы, форма камиллығы кеүек асыл сифаттарын ижади өйрәнә, донъя поэзияһы классикаһынан Шекспир һәм Пушкиндарҙан алып Блок һәм Ғамзатовтарғаса инләп, шуларҙы үз поэтикаһында яңыса, новаторҙарса оҫта берләштерә һәм үзенсә үстәрә белде. Шулар бөтәһе бергә Рәми Ғариповты хәзерге поэзиябыҙың атаклы шағиры итеп танытты, үзен ысын мәғәнәһендә шиғыр оҫтаһы итте» [Хөсәйенов, 1981: 8].

Рәми Ғарипов шиғриәте һүрәтләү сараларына бик бай.

Уның шиғырҙарында бәйләүес менән яһалған сағыштырыуҙар киң кулланыла:

*Урал күкрәгендә йөрәк кеүек
Башкортостан – тыуған илкәйем.
Куңыр буға һымак аяғыма
Уйыу ерзең заты теймәне.*

Урал йөрәге.

*Боззай һалкын,
Тоззай әсе тулкын
Күкрәгемә килеп һуғылды.*

Диңгез ярында.

Рәми Ғариповтың “Диңгез ярында” исемле шиғырынан алынған был үзенсәлекле сағыштырыу тәм буйынса мәғәнәүи бәйләлектә күзаллай.

Метафоралар Р. Ғарипов шиғырҙарында үзенсәлекле роль үтәй. Улар *көләс көн, ауыр уй, толнар йөрәк, тук тормош, тәрән сер, ак бәхет, бөзрә кайнар һөйөү, йылы өмөт, якшы йыр* һәм башка образдарҙы булдыра. Миҫал:

*Быскак көз
Тәрән уйға сумған,
Ғағыш менән тулған уйҙары.
Ғағыштары, һары ялкын һымак,
Ялмап алған урман буйҙарын.*

Көз һағышы.

Р. Ғарипов әсәрҙәрендә индивидуаль метафоралар күберәк кош исемдәренән, көнкүреш предметтары атамаларының исемдәренән, киммәтле металдарҙан булған һүз–атамаларҙан килә. Тормошта әленән–әле оҫрап торған һүз–атамалар шиғри әсәр деталенә әйләнә:

*Йондоҙҙарҙың алтын тояғынан
Тузып калды көмөш томандар.*

Көтөүсә.

*Етегәндең алтын ижауынан
Бергә әстек без яз моңдарын.*

Күптән көлгәнем юк.

Йәки:

Ә елергә инде ирек куйғас,

*Ары торһон алтын акылдар!
Ары торһон көмөш йүгәндәрәң,
Ары торһон ебак тезгенәң.*

Аккош йыры.

Йәнләндерәү – метафора кеүек үк, әйберзең үз-ара окшашлығына нигезләнгән троптарзың береһе [Псәнчин, 2002: 69]. Унда автор тере заттарға хас булған эш-хәрәкәтте, сифатты, уй–тойғоларзы тәбиғәт күренештәрәнә, йәнһез әйберзәргә йәки абстракт төшөнсәләргә күсерә.

*Бөзрә ялын сайкап поезд сабыр,
Таныш ерзәр алыс калырзар.*

Һау бул, мәктәп!

Йомғаклап әйткәндә, һүрәтләү саралары Рәми Ғарипов шиғриәтенә тел–стиль үзенсәлеген булдыра. Унан башка ла автор үз поэзияһында байтак жанр формаларын файзалана, төрлө стиль сараларын куллана. Авторзың шиғри осталығын ентекләрәк асыклау максатында, киләсәктә уның әсәрзәрендә, образлылык аспектынан сығып, өндәр кулланылышына, һүзлек хазинаһы катламына ла, барлык һүрәтләү–тасуирлау сараларына ла, лексик–грамматик тел сараларын кулланыу осталығына ла игтибар итеү кәрәк. Р. Ғарипов шиғриәте башынан алып азағына кәзәр образлы юлдарзан, төрлө стилистик алымдарзан тора. Халык шағиры үзенә шиғырзарында һүз менән бик ошта эш итә. Халык кмәкәлдәрән һәм фразеологияһын, телдә күркәмлек саралары – төрлө метафоралар һәм эпитеттар, сағыштырыуларзың байтак төрзәрән, лексик саралар – синонимдар, антонимдар, омонимдарзы күпләп куллана. Халык ижадының кобайыр жанрына мөрәжәғәт итеп, Рәми Ғарипов үз поэзияһының телен фольклор теленә асылташтары менән байыта. Халык ижадындағы хис–тойғо ымлыктарын (*ай, әй*) кулланыу өлгөләрән һәм халык йырзарындағыса *кай/–кәй* ялғауларын өндәш һүззәргә кушып, иркәләү–кесерәйтеү мәғәнәләре тыузырыу миҗалдарын Р. Ғарипов поэзияһында осратабыз. Коштарға арнап “Сыйырсык”, “Кәкүк”, “Әй һайрай за һуң, һабантурғай” кеүек популяр шиғри юлдарын ижад иткән. Әсәрзәре телендә коштарға туранан–тура өндәшеүзәрзе һәм риторик мәғәнәләге өндәш һүззәрзе автор бик үзенсәлекле куллана һәм, шиғырзарзың экспрессияһын көсәйтеп, теле йәһәтенән шыма һәм күркәм итә.

Әзәбиәт исемлеге

1. Ғарипов, Рәми. Әсәрзәр: 1-се том. Шиғырзар, поэмалар [Текст] / Р. Ғарипов. – Өфө: Китап, 1996. – 448 б.
2. Псәнчин, В.Ш. Телдә күркәмлек саралары [Текст] / В.Ш. Псәнчин. – Өфө: Китап, 1984. – 155 б.
3. Псәнчин, В.Ш. Һүз тылсымы [Текст] / В.Ш. Псәнчин. – Өфө: Китап, 1996. – 335 б.
4. Хөсәйенов, Ғ.Б. Шағирзың әйтер һүзе [Текст] / Ғ.Б. Хөсәйенов. – Өфө: Китап, 1992. – 26 б.
5. Ғарипов, Р. Умырзая йыры. Шиғырзар [Текст] / Р. Ғарипов. – Өфө, 1981. – 5 – 10–сы бб.

*Давудова М.О.,
магистрант БашГУ,*

*Абдуллина Г.Р.,
д. филол. н., проф. БашГУ,
г.Уфа, Россия*

«РАССКАЗ О БАМСИ–БЕЙРЕКЕ, СЫНЕ КАМ–БУРИ» И «АЛПАМЫША И БАРСЫНХЫЛУ»: МОТИВЫ, ХАРАКТЕРИЗУЮЩИЕ НАЦИОНАЛЬНЫЕ ВЕРСИИ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

***Аннотация.** Цель данной работы – ознакомление с общетюркским творчеством, а также анализ общих и отличительных мотивов в «Рассказе о Бамси–Бейреке, сыне Кам–Бури», «Алпамыше и Барсынхылу». Племена кыпчаков и огузов имели в прошлом общего «прародителя». В ходе исторических модификаций две народности разделились, и, естественно, приобрели отличные друг от друга особенности и отличия. Данные отличия представляли собой географическое расположение, этнические особенности, что повлияло на устное народное творчество. Одно и то же произведение интерпретировалось каждым народом в разных версиях. Доказательство этому – сопоставление кыпчакского «Алпамыш» и с огузским «Бамси–Бейрек»ом. Огузы и кыпчаки по–разному передали одно и то же произведение.*

***Ключевые слова:** «Рассказ о Бамси–Бейреке, сыне Кам–Бури», «Алпамыша и Барсынхылу», башкирский эпос, огузский эпос, эпосы тюркских народов*

***Annotation.** The purpose of this work – introduction to the Turkic people, as well as evaluating the overall and distinctive motives in the "Story of Bamsi–Baraka, the son of Kam Buri", "Alpamysh and Beringela". Kipchak and Oguz tribes had a common "ancestor" in the past. In the course of historical modifications, the two peoples were divided, and, of course, acquired different features and differences. These differences were geographical location, ethnic characteristics, which influenced the oral folk art. The same work was interpreted by each people in different versions. Proof of this is mapping the Kipchak "Alpamysh" and oguzsky "Base–Barak"om. Oghuzes and Kipchaks gave the same work in different ways.*

***Key words:** "the Story of Bamsi–Beyrek, son of Kam–Buri", "Alpamysh and Barsynkhylu", Bashkir epic, Oguz epic, epic of Turkic peoples*

Рассказы из цикла повестей деда Коркута по сей день распространены в Турции и в некоторых регионах Закавказья. Прежде всего, это «Рассказ о Бамси–Бейреке, сыне Кам–Бури». Этот рассказ является одним из самых старых из всей книги. Эпос исторически связан со сказанием об Алпамыше. Считается, что именно указанное произведение является самым древнейшим эпосом, распространенным среди тюркских народов. Что касается его бытования в турецкой традиции, известно о нескольких версиях сказания, которое, по словам Жирмунского, «на несколько столетий пережило эпическую песню, вошедшую в конце XV в. в Книгу Коркута». Исследователи сообщают по крайней мере о двенадцати устно бытовавших вариантах, часть которых была записана еще в первой половине XX вв. [2, 3].

Поставленные исследователями проблемы в изучении памятника наиболее полно раскрывает обзорная статья М. Бернардини «Китаб–и дедем Коркут» как исторический источник» [6].

Еще одна интересная национальная особенность изучаемых нами эпосов состоит в том, что в основе эпического сказания об Алпамыше лежит древняя богатырская сказка, отдельные элементы которой имеют широкое распространение в сказочном эпосе тюркских и монгольских народов южной Сибири и Центральной Азии. Сюжет «возвращения мужа» встречается в большом числе сходных вариантов в средневековом эпосе и современном фольклоре народов Запада и Востока, приуроченном к популярным именам истории и легенды (Карл Великий, Марко Кралелич, русский богатырь Добрыня Никитич, немецкий миннезингер «благородный Морингер» и многие другие [2, 5]. Его древнейшим отражением является рассказ Гомера о возвращении Одиссея, который многими чертами сближается с эпосом об Алпамыше, в особенности в его кунгратской версии [4].

Также мы можем отметить еще одну особенность огузского эпоса: имя отца героини – Байбиджан–бек – не имеет соответствия в других версиях. Однако в огузских эпических преданиях он был, по–видимому, лицом известным. В сборнике пословиц «Аталар созю», приписываемых Коркуту, он, как заметил В. В. Бартольд, упоминается как «идеал бека» [1]. Бамси, первое имя Бейрека в «Книге Коркута», может быть фонетическим искажением того же имени – алп (Мамси).

Если же говорить о наиболее существенных национальных различиях между огузской и кунгратской версией, то несомненно можно отметить, что главное отличие – в разработке сюжета героического сватовства. Богатырским состязаниям между женихами соответствуют в «Бамси–Бейрек» те же три состязания между женихом и невестой. Возможно, что мы имеем здесь две параллельные формы сказания, которые наличествовали уже в древней богатырской сказке.

Бамси–Бейрека мы можем увидеть еще в одном рассказе из цикла «Книг Коркута». В «Рассказе о Кан–Турали» рассказывается, что Бамси являлся одним из четырех огузских батыров, которые прикрывали лицо покрывалом. Можно предположить, что это делалось во избежание влияния злых духов и других магических сил. Согласно объяснению Фрэзера, ношение покрывала на лице представляло табу в целях защиты от злых духов. «Среди арабов, – сообщает Фрэзер, – мужчины, отличавшиеся красотой, нередко закрывали лицо свое покрывалом, в особенности на празднествах и базарах, чтобы предохранить себя от дурного глаза» [7].

Чтобы установить родство между двумя эпосами, фольклористы прибегают к сравнительному анализу обоих произведений, дабы найти общую сюжетную линию, идентичность в собственных именах, географических названиях, традициях и т.д.

Далее остановимся на отличительных мотивах обоих произведений.

- В «Рассказе о Бамси–Бейрек»е Бай–Бура бек просит беков воззвать ко Всевышнему о просьбе подарить ему детей. С этой же просьбой обратился к бекам и друг Бай–Буры – Бай–Биджан бек. Всевышний подарил обоим бекам сына и дочь, и два друга–бека решили обручить их с колыбели.

- В «Алпамыш»е, в отличие от огузского эпоса, указывается даже возраст родителей – восемьдесят и девяносто лет. Аккубьяк хан и Айляр хан не взывают к высшим силам, дети рождаются по воле случая. У Алпамыши есть сестра Карлугас, чего мы не видим у Бамси–Бейрека. Алпамыша и Барсынхылу не обручены с колыбели.

- Бамси–Бейрек растет сильным, могучим юношей без присутствия каких–то магических метафор. Алпамыша растет магически быстро, он необыкновенно силен в свои малые годы, и именно поэтому отец, позвав ясновидца, дает ему имя, что в переводе означает «великан исполин». Имянаречение у Бамси происходит по–другому: имя ему торжественно дается по обычаю – после того, когда он впервые прольет кровь.

- После того, как Алпамыша повзрослел, его отец умирает. Момент смерти отца героя присутствует только в башкирском варианте, чего нет в огузском.

- Бамси встречает свою невесту случайно. Там же он узнает, что она – его нареченная жена. Алпамыша же, узнав о Барсынхылу, отправляется попробовать свое счастье.

- Барсынхылу наделена чертами женщины–амазонки. Она на равных борется с мужчинами и ставит условие всем своим сватам. Бану–Чичек же не известна такой силой.

- После борьбы Бамси посылает деда Коркута сватать, Алпамыша же сразу женится на Барсынхылу. Они некоторое время живут на склоне горе, только забеременев, девушка знакомит своего мужа с родителями, после чего следует свадебный пир.

- Дед Коркут – фигура, присутствующая только в огузском варианте, в башкирском – нет.

- Сюжет сватовства к Бану–Чичек. Борьба ее брата Карчара с Коркутом – моменты, встречающиеся исключительно в огузском эпосе.

- Пленение Бамси–Бейрека происходит на собственной свадьбе, когда вражеский шпион донес Баяндур хану о пиршестве. Ночью хан нападает на шатер и уводит в плен Бамси с 39 его джигитами. Будяр хан же издавна претендует на Барсынхылу, поэтому он нападает с войском, надеясь заполучить девушку войной. Пленение Алпамыши происходит на поле битвы, когда он спал.

- Бамси–Бейрек отбывает свой плен в высокой крепости, Алпамыша – в зиндане – яме.

- Письмо родным на перьях гуся – башкирский мотив, отсутствует в огузском эпосе.

- Бамси–Бейрек пробыл в плену шестнадцать лет. О времени заточения Алпамыши не упоминается.

- Отец Бамси отправляет гонцов на поиски сына. В "Алпамыше" же это делает отец Барсынхылу.
- Купцы Бай–Бура бека встречаются с Бамси и тайно общаются с ним через песнь. Мотив отсутствует в «Алпамыше».
- На Бану–Чечек хочет жениться Яртачук, один из беков племени. Забрать себе Барсынхылу хочет Колтоба – владелец табуна лошадей.
- В «Рассказе о Бамси–Бейреке» упоминаются три дочери хана–врага, из которых помогает сбежать младшая. В башкирском «Алпамыше» у хана – одна дочь.
- Барсынхылу ставит условие, чтобы оттянуть свадьбу. У Бану–Чечек этого мы не наблюдаем.
- Младшая дочь хана перед тем как помочь, ставит условие, чтобы Бамси на ней женился. В «Алпамыше» этот момент отсутствует.
- В «Алпамыше» выволить коня из неволи помогает дочь хана. Бамси же делает это сам.
- По дороге домой Алпамыша встречает пастуха с табуном лошадей и убивает его. Бамси же встречает певца, у которого берет взамен кобзу на своего жеребца. Вторым по счету Алпамыше попадает пастух со стадом коров, которого он тоже убивает. Бамси вторыми видит нескольких пастухов, от которых узнает, что его жена выходит замуж. Третьим по счету Алпамыша встречает своего сына Айдара, от которого узнает, что сегодня свадьба Барсынхылу. Егет обменялся с ним одеждой. Мотив с сыном – момент исключительно башкирский.
- Прибыв в родные края, Бамси видит младшую из сестер. Затем неузнанным встречает старших. Мерит свой кафтан, затем переодевается в мешок, чтобы его не узнали. Алпамыша же сразу прибывает на свадебный майдан и начинает участвовать в состязании.
- Мотив состязаний в эпосах интерпретируется по–разному. В огузском он входит в свадебное развлечение. В башкирском – это условие Барсынхылу.
- Во время состязания в «Рассказе о Бамси–Бейреке» участники сначала стреляют из простого лука, который Бамси сломал, затем приносят лук самого Бамси. Алпамыша же сразу стреляет из своего лука.
- После стрельбы Бамси продолжает свой путь к цели. Он притворяется безумцем, снискивает доверие главного хана, чтобы попасть в шатер к жене. Алпамышу же сразу после победы узнает Колтоба, и егет расправляется с ним, на чем повествование заканчивается.
- Бамси еще больше проявляет безумие. Он раскидывает всю еду и просит пройти в женский шатер. Он просит, чтобы под его кобзу с ним станцевала невеста. Вместо невесты выходят две ее приближенные женщины, но Бамси узнает их. Когда к нему выходит танцевать невеста–жена, с помощью песни он узнает, что все это время она была ему верна.
- Все узнают Бамси–Бейрека. Чтобы его узнал и слепой отец, он режет свой палец и кровью вытирает глаза отца, чтобы вернулось его зрение.

• Бамси, в отличие от Алпамыши, прощает Яртачука. Он возвращается в крепость, берет в жены младшую дочь Баяндур хана, освобождает 39 джигитов и возвращается домой.

Итак, сравнительный анализ этих эпосов показывает нам как различия, так и схожесть сюжетной линии, имен, географического местоположения и т.д. Например, мы можем заметить, что в огузском «Бамси» и башкирском «Алпамыш» совпадают имена главных фигур, но различаются названия. Можно предположить, что Бамси–Бейрек и Алпамыша имеют общее происхождение. Сходства этих эпосов объясняются общими корнями, а различия – национальными особенностями каждого народа.

Список литературы

1. Бартольд В.В. Очерк истории туркменского народа. – М., 1978. – 434 с.
2. Восточная литература. Книга деда Коркута [Электронный ресурс] // 2004. URL <http://www.vostlit.info/Texts/rus9/Korkut/framepril32.htm>. Дата обрац. 20.04.2019.
3. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974. – 727 с.
4. Жирмунский В.М. Эпическое сказание об Алпамыше и «Одиссее» Гомера. – ИАН ОЛЯ, 1957. Вып. II. – С. 97 – 113.
5. Сазонович И. К вопросу о западном влиянии на славянскую поэзию. – Варшава, 1898. – С.361 – 367.
6. Bernardini, M. (2002). The Kitab-i Dede Qorqut as a historical source (review article). – Eurasian Studies, 1 (2). – С. 289 – 296.
7. Frazer J.G. The Golden Bough, t. III. – London, 1911. – P. 35 – 37.

УДК 81`243

Динисламова М.Р.,

*студент ФБФ БГПУ им. М. Акмуллы
Научный руководитель: Ижбаева Г.Р.,
к. филол. н., доцент
г. Уфа, Россия*

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ СРЕДСТВА ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ НА УРОКАХ РУССКОГО ЯЗЫКА В ШКОЛАХ С РОДНЫМ ЯЗЫКОМ ОБУЧЕНИЯ

Аннотация. В данной статье рассматриваются культурологические единицы русского языка, вопросы использования лингвокультурных средств на уроках русского языка в школах с родным языком обучения.

Ключевые слова. Лингвокультурология, преподавание русского языка, башкирская школа, культурологические единицы, концепт, коннотативные слова.

***Abstract.** This article discusses the cultural units of the Russian language, the use of linguocultural means in the Russian language lessons in schools with the native language of instruction.*

***Key words.** Linguoculturology, teaching Russian, Bashkir school, cultural units, concept, connotative words.*

Формирование лингвокультурных знаний, согласно новым стандартам образования, один из основных задач уроков русского языка в школе. Актуальность проблемы обусловлена необходимостью внедрения достижений современной, бурно развивающейся отрасли языкознания – лингвокультурологии в учебный процесс в национальной школе. Учащиеся нерусской национальности в современной школе должны получать не только знания о языке как лингвистическом явлении, но и познать мир русской культуры, у детей должна быть сформирована лингвокультурная компетенция как составляющая сегодняшнего образования.

Языковая коммуникация является необходимым условием существования и развития человеческой культуры, она обеспечивает единство культурных процессов в рамках данной общности, хранения и передачу культурных ценностей. Поэтому, коммуникативная деятельность на уроках русского языка оказывается тем звеном, в котором пересекаются и взаимодействуют язык как система знаковых единиц разных уровней и культура, в которой он существует и необходимым компонентом которого является. [Саяхова, 2014: 15].

В центре внимания лингвокультурологии находится человек, рассматриваемый как носитель языка и культуры, его фоновые знания, национально–специфические, поведенческие нормы, делающие индивида представителем данной культуры.

Как следует из теоретической литературы, основными объектами изучения лингвокультурологии является человек», язык», культура» в их взаимосвязи. В триаде этих исходных понятий первое место занимает понятие человек» и вытекающее из него понятие «языковая личность». Именно формирования языковой личности учащихся, в соответствии с лингвокультурной концепцией образования – одна из важнейших задач современной дидактики. Стандарты второго поколения большое внимание уделяют формированию лингвокультурологической компетенции языковой личности, представляющего собой знания о культуре народа, реализуемой в языковых единицах, умение опираться в коммуникативной деятельности на лингвокультурные реалии языка.

Лингвокультурологическая концепция преподавания русского языка в теоретических трудах В.В. Воробьева [Воробьев, 2010: 6–38], Л.Г. Саяховой [Саяхова, 2014: 164–169] оперирует большим количеством культурологических единиц. Наличие в слове «культурного значения» отмечалось языковедами давно (Р. Ладло, Е. Найда, Ч. Фриз, Н.Г. Комлев). Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров различали в значении слова собственно лексическое значение и лексический фон, связанный с культураносной функцией языка; Л.Х. Самситова, М.В. Зайнуллин и др. говорят о «нелексическом значении слова» –

это все то, что в слове связано с культурой, обычаями, традицией народа. По степени культурной окрашенности выделяют лексику 1) безэквивалентную (реалии); 2) фоновую; 3) коннотативную [Зайнуллин, 2008: Самситова, 2015].

В лингвокультурной концепции обучения в национальной школе, основанной на трудах Л.Г. Саяховой [Саяхова, 2014: 164–169], используются следующие культурологические единицы:

1. Безэквивалентная лексика – слова, обозначающие реалии русской культуры. Реалии – слова (и словосочетания), называющие объекты, характерные для жизни (быта, культуры, социального и исторического развития) одного народа и чуждые другому. Например, хоровод, частушка, русская (пляска), балалайка, палехская миниатюра; гармонь; калач, квас, пирог, каша и др.

2. Фоновая лексика – слова, значение которых в разных языках совпадает. Но реальное содержание различается, так как в разных культурах слова имеют своё наполнение внеязыковыми знаниями, свой лексический фон: кино, школа, театр и др. Лексический фон – это всё, что стоит за данным словом в действительности. Лексический фон устойчиво известен всем членам национально–культурной и языковой общности людей. Например, за словом книга стоит целый мир книги. Каждый человек знает, что слово книга связано со словом писатель, читатель, подписчик, букинист, библиотекарь, переплетчик, издатель и т. Д., что книга может быть собственная и библиотечная. Книгу можно взять, сдать, купить, книгу можно читать, просматривать, написать.

3. Коннотативная лексика (kon– со; notation – значение, то есть – сознание) – лексика, имеющая, помимо лексического значения, различного рода эмоционально–экспрессивные, метафорические, символические созначения, например, дуб – символ сильного человека, а также не очень понятливого; змея – созначение хитрость, коварство; заяц – трусость, робость и т. д.

Фоновые и коннотативные слова, совпадая по своему лексическому значению, различаются фоновыми созначениями или эмоционально–экспрессивной окраской. Вокруг каждого слова, особенно ключевого, складывается целый ореол всевозможных добавочных сведений. Слово может рассказать о времени и о среде, в которой оно бытует. Понимание слова во всей широте его созначений создаёт предпосылки для понимания жизни, истории и культуры народа. Коннотативные созначения слов выявляются в ассоциативном эксперименте. Так, например, в реакциях на слово белый нетрудно заметить, как отражается русская история и культура: Белая Русь (Беларусь), белый лебедь, белый свет (фольклорные образы), белая ворона (отличающийся чем–нибудь от других), сказка про белого бычка, белый гриб, белые мухи (снег), белые ночи (на севере июньские дни), белый уголь (электроэнергия), белая армия (историческое понятие), люди в белых халатах (о врачах), Белый пароход (Ч. Айтматов), Белые одежды (В. Дудинцев) [Верещагин, Костомаров 1988: 132].

4. Фразеологические единицы являются наиболее «представительными» единицами лингвокультурологии: внутренняя форма фразеологических единиц, являющаяся носителем мотивированности, часто содержит элементы национально–культурного плана, так как фразеологизмы возникают на основе «образного

представления о действительности, отображающего по преимуществу обиходно–эмпирический, исторический и духовный опыт языкового коллектива, связанный с его культурными традициями» [Телия, 1993: 15].

5. Концепты. Применительно к лингводидактическим целям актуально рассматривать концепт как культурологическое понятие. Концепт — это как бы ступок культуры в сознании человека, то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, «концепт — это то, посредством чего человек — рядовой, обычный человек, не творец культурных ценностей — сам входит в культуру, а в некоторых случаях влияет на нее... Концепт — основная ячейка культуры в ментальном мире человека» [Степанов, 2008: 45].

Понятие «концепт» является основной единицей обучения на всех этапах и уровнях реализации лингвокультурологической концепции обучения русскому языку. В этом определении, концепт — это единица языкового сознания, мыслительная категория концептосферы человека, оперативная единица памяти, мысли; культура: концепт — это единица коллективного знания, абстрагированная идея культурного предмета, отмеченного этнокультурной спецификой; язык: концепт — это понятие, обозначенное словом, эксплицируемое через язык, выраженное в языке [Саяхова, 2012: 38]. В учебниках концепт — это одна из единиц, наряду со словом и текстом формирующая лингвокультурологическое поле учебников, в то же время, это единица описания в лингвокультурологических словарях, в том числе в лингвокультурологическом словаре–минимуме;

6. Прецедентные тексты.

Язык является способом существования и трансляции культуры, реализация которой происходит через тексты. Текст — основная единица формирования языковой личности, поскольку именно через текст ученик получает возможность усваивать новые знания и ценности, духовную культуру своего и другого народа, сверять их нравственные и эстетические позиции.

Художественный текст выполняет особую функцию, связанную с изображением явлений и процессов национальной истории и культуры. При этом и сами произведения художественной литературы являются частью национальной культуры, раскрывают особенности национального характера, нравственно–эстетический идеал народа. Поэтому лингвокультурологический анализ художественного текста, например, на уровне лексики (выделение безэквивалентных слов, коннотативной и фоновой лексики, фразеологических сочетаний, пословиц и поговорок и т.д.) позволит познакомить учеников национальной школы с образом жизни, традициями русского народа, его национальным характером.

Таким образом, осознание языка как феномена культуры, как культурно–исторической среды, воплощающей в себе историю, культуру, обычаи народа, постижение его как сокровищницы культуры, способствующей хранению и передаче материальной и духовной культуры общества от поколения к поколению, приводит к необходимости изучения на уроках русского языка национально–культурного компонента значений языковых единиц всех уровней

и прежде всего, лексики, фразеологии, афористики и текста, концептуальных единиц. Формирование на основе этого материала лингвокультурологической компетенции учащихся – важнейший компонент содержания обучения русскому языку в национальной школе.

Список литературы

1. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. – М.: Русский язык, 1990. – 320 с.
2. Воробьев В.В. Лингвокультурология : (Теория и методы). – М.: РУДН, 2010. – 331 с.
3. Зайнуллин М.В., Зайнуллина Л.М. Общие проблемы лингвокультурологии. Сборник. – Уфа: БГУ, 2008. – 254 с.
4. Саяхова Л.Г. Концепт в лингвокультурологической концепции обучения русскому языку // Полилингвильность и транскультурные практики. – 2014. – №5. – С. 164 – 169.
5. Самситова Л.Х. Культурные концепты в башкирской языковой картине мира. – Уфа: БГПУ, 2015. – 457 с.
6. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. — М., 2001. – 990 с. – М., 2001. – 990 с.
7. Телия В. Н. Культурно–национальные коннотации фразеологизмов (от мировидения к миропониманию) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. – М.: Наука, 1993. – С. 14 – 24.

УДК 821.512.141

Дәүләтбирзина Ф.Ф.,

М. Ажмулла ис. БДПУ студенты,

Ғалина Ғ.Ғ.,

филол.ф.к., доцент ,

Өфө к., Рәсәй

ЗӘЙНӘБ БИШЕВАНЫҢ “СӘЙЕР КЕШЕ” ПОВЕСЫН ӨЙРӘНЕҮ АША УНИВЕРСАЛЬ УКЫУ ЭШМӘКӘРЛЕГЕН ФОРМАЛАШТЫРЫУ

Аннотация: В данной статье рассмотрены способы формирования универсальных учебных действий по средством изучения повести Зайнаб Бишевой «Странный человек».

Annotation: This article describes the ways of formation of universal educational activities through the study of the novel Zainab Biisheva "Strange man".

Яңы белем биреү стандарттары башкорт әзәбиәтен укытыуға мөһим талаптар куя. Уларзың иң төп талабы – укыусыларзың дәрестәрзә универсаль укыу эшмәкәрлеген формалаштырыу.

Универсаль укыу эшмәкәрлеге – ул укыу–укытыу процесында укыусыларга белем алыуға ыңғай мотивация булдырыу аша яңы белем, күнекмә һәм компетенцияларга үз аллы уңышлы үзләштерерү, йәғни укый белеү мөмкинлеген бирерүсә дөйөмләштерелгән эшмәкәрлек [Ғәбитова, 2013: 20].

Балалар күренекле әзизе, Башкортостандың халык язгысыһы Зәйнәб Бишева ижады менән мәктәптә укыу дәүерендә эзмә–эзлекле таныша. Дәрестәргә универсаль укыу эшмәкәрлеге күнекмәләрен ойштороу Зәйнәб Бишева ижадын укытканда актуаль мәсьәлә. Был тарафта ғалимдар әүзем эзләнерү эштәре алып бара.

Зәйнәб Бишева әсәрзәрен өйрәнгәндә, балалар менән универсаль укыу күнекмәләренәң түбәндәге төрзәре буйынса укыу эшмәкәрлеге ойшторолорға тейеш. Шәхси эшмәкәрлек укыусының әске шәхси позицияһын, мәғәнәүи–киммәтле йүнәлеш алыуын (әхлаки нормаларга белеү, үз кылыктарының дөйөм кабул ителгән этик принциптар менән тап килерү – килмәүен билдәләй алыу, кылыктың әхлаки аспектын айырыу) һәм ижтимағи ролдәргә, шәхес–ара мөнәсәбәттәргә дәрәҗә йүнәлеш алыуын тәмьин итә [Федеральный государственный стандарт основного образования, 2011: 61]. Регулятив (көйләүсә) универсаль укыу эшмәкәрлегенә укыу процесын һәм дәрестән тыш эшмәкәрлекте ойштороу өсөн кәрәкле шарттар тыузырыусы эш төрзәре карай: укытыусы ярзамы менән дәрестәге эшмәкәрлектең максатын билдәләү һәм формалаштырыу (әлек өйрәнелгән һәм таныш булғанды әлегә тиклем таныш булмаған менән тап килтереп, сағыштырып, укыу мәсьәләһен билдәләй белеү); планлаштырыу (төп һөзөмтәне күзгә тотоп, максаттардың эзмә–эзлеген асыклау; план төзөрү һәм эш төрзәренәң тәртибен билдәләү); прогнозлау (һөзөмтәне һәм белемдә үзләштерерү кимәлен алдан күзаллау); контроль (эшмәкәрлек ысулының һәм уның һөзөмтәһенәң билдәләнгән эталонға тап килерү–килмәүен асыклау); төзәтмәләр индереү (эталондан тайпылыштар булған осракта, планға һәм эшмәкәрлек ысулына өстәмәләр һәм төзәтмәләр индереү); баһалау (танышты әлегәсә таныш булмағандан айыра белеү; үзләштерелгән сифатын һәм кимәлен билдәләй алыу); үз–үзендә көйләү (үз көсөндә, энергияңды, ихтыяр көсөндә туплап, ауырлыктарга еңеп сығыу).

Танып белеү блогына дөйөм укыу (өйрәнәү, белем алыу) эшмәкәрлеге, логик эшмәкәрлек, шулай ук проблеманы куйыу һәм хәл итерү инә: дәрәҗә менән эш итә белеү (уның төзөлөшө, йөкмәткеһе шартлы тамғалары һ.б.); текст һәм иллюстрациялар азағындағы һораузарға яуап бирерү; класс һәм укытыусы менән берзәм эш һөзөмтәләре буйынса һығымталар яһау; мәғлүмәттә бер форманан икенсе формаға күсерерү; укылған зур булмаған текстардың йөкмәткеһен тулы һөйләү һ.б.

Коммуникатив эшмәкәрлек социаль компетентлыкты, аралашыусы һәм хезмәттәш партнерзар позицияһын иһәпкә ала, башкаларга тыңлай һәм диалогка инә белеүсә, проблемаларга коллектив менән хәл итерүсә катнашыуы, тиһтерзәренәң һәм өлкәндәр менән продуктив хезмәттәшлек ойштора белеүсә тәмьин итә [Ғәбитова, 2013: 19].

Универсаль укыу эшмәкәрлегенә карап үтелгән төрзәре айырым–айырым түгел, ә укыу программаһындағы һәр дисциплинаны үзләштереп барышында комплекслы, системалы үстерелергә тейеш. Улар дәрестә балалардың белем биргәндә метапредмет һөҙөмтәләренә – укыусылардың үз аллыгына, проблеманы куйыу һәм хәл итеү, логик фекерләүенә, социомәҙәни компетенцияларының үсешенә булышлыҡ итә.

Укыусылардың Зәйнәб Бишшева ижады буйынса эшсәнлеге федераль дәүләт стандарттары талаптарын тулыһынса тормошка ашырырға мөмкинлек бирә. “Сәйер кеше” повесын X класта өйрәнү универсаль укыу эшмәкәрлеген формалаштырыу процессының бер өлөшө булып тора. Шуға күрә, укыусылардың белемдәрен тәрәнәйтеү, эстетик зауығын үстереп, донъяға караштарын формалаштырыу, ижади һәләттәрен үстереп максатынан, мәктәптә дәрестән тыш эшмәкәрлекте ойоштороуға ла нык иғтибар итергә кәрәк.

Зәйнәб Бишеваның “Сәйер кеше” повесы шәхси универсаль укыу эшмәкәрлеген формалаштырырға, йәғни, тыуған илгә, уның теленә, мәҙәниәтенә, тарихына һөйөү һәм хөрмәт; төрлө ситуацияларҙа йәштәштәре һәм ололар менән хезмәттәшлек күнекмәһе, конфликтлы һәм бәхәсле ситуацияларҙан сығыу юлын белеү, толерантлыҡ; әсәрҙәге геройҙардың кылыктарына дөрөс баһа биреп; хислелек, үҙендән хис–тойғоларыңды аңлай һәм билдәләй (әйтә) белеү; башка кешеләрҙән хис–тойғоларын аңлай һәм билдәләй белеү, уртаклаша алыу; матурлыҡ тойғоһо – тәбиғәт матурлығын күрә белеү, йәнле тәбиғәتكә һаҡсыл караш; ғаилә киммәттәрен аңлау, үҙендән яқындарыңа карата ихтирам, рәхмәт, яуаплылыҡ тойғоларын үстерергә ярҙам итә. «Сәйер кеше» повесы барыһынан да элек мәңге иҫкәртмәй торған темаға язылыуы, хезмәт кешеләренә характерына хас булған гүзәл сифаттарҙы һүрәтләү менән укыусыларға яҡын. «Сәйер кеше» повесын өйрәнгәндә укытыусы Ватанға һәм халыҡка хезмәт итеү һәм хезмәتكә яңы мөнәсәбәт, үз мәнфәғәтендә йәмғиәт мәнфәғәттәренә буйһондора белеү һәм үз-ара дуслыҡ, тоғролоҡ һәм ғәҙеллек сифаттарын тәрбиәләү бурыстарын тормошка ашыра ала. Повесть кешенә гүзәл сифаттарын, бай эске донъяһын кәүзәләндереп менән әһәмиәтле. Повестағы Ғәҙел, Нәфисә һәм Гөлбикә образдарында совет осоро заман кешеләренә иң яҡшы һыпаттары сағыла. Был кешеләр әллә ни героик эштәр эшләмәйҙәр. Үзәренә эше, тормошо менән башкаларҙан да айырылып тормайҙар [Ғималова, 2005: 52].

Шул уҡ ваҡытта улар эштә лә, көнкүрештә лә үзәрен гүзәл кешеләр итеп тоталар. Языусы әсәрҙән башынан алып аҙағынаса Ғәҙел, Гөлбикә образдарының ыңғай һыпаттарын күрһәтә барыуы үҙенә максат итеп куйған. Әкрәләп был образдардың мораль яктан сафлығын, эске рухи матурлығын, күңел байлығын асып бирә. Ғәҙел һәм Гөлбикәләргә хас юғары әхлаки сифаттар үзәрендә индивидуализм, эгоизм сифаттарын йөрөтөүсә Ғәлиәкбәр һәм Нәжипычтар менән сағыштырғанда тағы ла асығыраҡ, калкыуыраҡ булып күренә. Ғәҙел менән Гөлбикәгә Нәжипычтың һәм Ғәлиәкбәрҙән үз-үзәрен тотулары сәйер тойолған кеүек, Ғәлиәкбәргә лә Ғәҙелдән үҙен тотуы, эшкә булған мөнәсәбәт сәйер тойола, аңлашылмай. Языусы иҫке йәмғиәттән калған

буржуаз мешанлык эхлагының совет осоро тормошо өсөн ят һәм сәйер булыуын фашлай. Геройзарзың эхлак сифаттарын билдәләүзә автор уларзың хезмәткә булған мөнәсәбәтен төп критерий итеп ала. Фәзел, Нәфисә, Гөлбикәләрге хезмәт саф намыслы, юғары кеше итеп тәрбиәләй. Хезмәттән айырылған Фәлиәкбәр менән Нәжипычтар эхлаки яктан түбән тәгәрәйзәр, вак йәнле кешеләргә әүерелеп, таркалалар.

Регулятив һәм танып–белеү универсаль укыу эшмәкәрлеге күнекмәләрен повестың төп йөкмәткеһенә проблемалы анализ, проект технологияһы нигезендә балаларзың үз аллы эше аша алып барып була. Балала укытыусы менән берлектә укыу проблемаһын сисеүзең планын төзөү; куйылған максатка ирешеү өсөн планды тормошка ашырыу, кәрәк осракта үзеңдә эшмәкәрлегеңә төзәтмәләр индереү; укытыусы менән берлектә баһалау критерийзарын билдәләү һәм шуға ярашлы үзеңдә һәм иптәштәреңдә эшенә баһа бирә белеү башкарыла. Танып–белеү блогында текст менән танышыу өсөн укыу, күз йүгертеп укып сығыу, мәғлүмәт алыу өсөн ентекләп укыу; телмәр ситуацияһына ярашлы үзеңдә фекереңдә телдән әйтеү төрлө формала бирелгән мәғлүмәттә таба белеү (проект); анализлай һәм синтезлай белеү ойошторола. Был максатта әсәрзең төп образдары Фәзелша Коросбаев һәм Фәлиәкбәр Вәлиәкбәровтарға сағыштырма анализ башкарыла. Укыусылар улар буйынса һораузарға яуап бирәләр. Фәзел менән Фәлиәкбәр ниндәй ғаиләлә үсәләр? Уларзың укыуға мөнәсәбәттәре ниндәй? Ниндәй сифаттары асыла? Фәзел – ябай колхозсы, ә Фәлиәкбәр председатель ғаиләһендә үсә. Улар беренсе кластан ук бергә укыйзар, бер партала ултыралар, хатта ата–әсәләре лә дуҫ йәшәйзәр. Фәзел тырыш, һәр эшен еренә еткереп башкара, ә Фәлиәкбәр ялкау, үзен һауалы тота. Үззәрен һауалы тоткандарға ниндәй фразеологизм кулланабыз? Танау буйына карап йөрөй. Фәлиәкбәр тураһында Фәзелдең әсәһе ниндәй фекерзә? Ошо өлөштә әсәрзән табып укытыу ойошторола. Фәлиәкбәр тураһында Фәзелдең әсәһе түбәндәге һүззәрзе әйтә: “...Әй–й, китсе, китсе, якшынан яман тыуған тигәндәре ошо булалыр инде? Атаһы калай һәйбәт, егәрле, якшы кеше... Ә был Фәлиәкбәр, әй, ташка үлсәйем!”–ти. Был юлдарзы нисек аңлайһығыз? Фәлиәкбәрзең ата–әсәләре һәйбәттәр, тик улдарына тейешле тәрбиә биреп еткермәйзәр, бигерәк тә малайға ата тәрбиәһе етмәй.

Тағы ла бер өзөк укыла:

“... Малайзың хәзерзән үк бер–ике йөктә бер юлы күтәрәп өйрәнгәне якшы. Тик үз йөгөн генә кешегә йөкмәтмәһен. Енелгә өйрәнгән кешенән илгә лә, өйгә лә, файза юк”. Был һүззәрзе кем әйтә һәм мәғәнәһен аңлатып китеү башкарыла.

Әсәр буйынса эш артабан һорау–яуап формаһында дауам итә. Улар мәктәпте тамамлағас ниндәй юл һайлайзар? Фәзел эшкә, ә Фәлиәкбәр институтка инергә була. Ни өсөн Фәзел эшкә барырға карар итә? Тексттан табып укытыу ойошторола: “Эш ул, улым, тәнгә генә түгел, йәнгә лә азык бирергә тейеш. Тамак өсөн генә эшләп йәшәүзең кызғы юк уның”, – ти. Бәхет ул – һаулыкта ла эштә. “Тамак өсөн генә йәшәү” тигән афоризмды нисек аңлайһығыз? Кемгә тап килә? Ни өсөн? Фәлиәкбәр Вәлиәкбәровка тап килә.

Укыусылар эшлэгән проект өстөндә эш башкарыу ойошторола. Ошо проектка карап, ике образға кылыкһырлама биреү башкарыла. “Кем ул сәйер кеше: Ғәзелме, Ғәлиәкбәрме?” тигән һорау куйыла. Артабан “сәйер” һүзенен мәғәнәһе буйынса әңгәмә ойоштороу мөһим. Укыусылардың фекерҙәрен тыңлау һәм дөйөм һығымта яһау укытыусының төп бурысы.

Рефлексия мәлендә укыусылардың фекерҙәре тыңлана. Өйгә эш итеп өс кимәлле эш тәкдим ителә: З.Биишеваның “Сәйер кеше” повесына карата укыусы фекерен сағылдырыусы һүрәтләмә языу; “Кем ул сәйер кеше?” тигән темаға мини–инша языу; “хезмәт” һүзенә синквейн төзөү.

Зәйнәб Биишеваның “Сәйер кеше” повесы – балалардың универсаль укыу эшмәкәрлеген үстөрөүҙең бай сығанағы булып тора. Дәрәс башкарылған эштәрҙә повесть йөкмәткеһенә анализ, уның проблемаһы өстөндә уйланыу, образдарға характеристика аша балалардың шәхси сифаттары, танып–белеү компетенциялары, регулятив эшмәкәрлеге формалаша бара, улар төрлө яклап үсешкән шәхес буларак донъяға карашы тәрбиәләнә.

Әҙәбиәт исемлеге

1. Вәлитов, И.Г. Мәктәптә З. Бииева ижадын өйрәнәүгә карата [Текст] / И.Г. Вәлитов // Башкортостан укытыусыһы. – 1995. – №5. – 49–52–се биттәр.

2. Ғәбитова, З.М. Башкорт теле дәрестәрендә универсаль укыу эшмәкәрлеген формалаштырыу: Эш дәфтәре. – Өфө: БИРО нәшриәте, 2013. – 20 бит.

3. Ғималова, М.Ғ. Зәйнәб Биишеваның тормош һәм ижад юлы [Текст] / М.Ғ. Ғималова // X класс өсөн башкорт әҙәбиәтенән методик кулланма. – Өфө, 1989. – 67 – 86–сы биттәр.

4. Зәйнәб Бииева. Тормошо һәм ижады [Текст] / Сост. Кадим Аралбаев, Галия Галимова, Ирек Киньябулатов. – Өфө : Китап, 2009. – 255 б.

5. Федеральный государственный стандарт основного общего образования [Текст] / Министерство образования и науки РФ – М.: Просвещение, 2011. – 48 с.

УДК 82–21

Закирянов А.М.,

д. филол. н., зав.отделом литературоведения ИЯЛИ

им. Г.Ибрагимова АН РТ,

г. Казань, Россия

МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ ОСНОВА ДРАМЫ Т. МИННУЛЛИНА “МУЛЛА”

Аннотация. В статье рассматривается мифологическая основа драмы Т. Миннуллина “Мулла”. В структуре текста определяется место религиозной

мифологемы, показывается путь обретения героем самого себя и его формирования как личности, пройдя через испытания.

Abstract. *Mythoepic basis of the drama “The mullah” by T. Minnullin is revealed in the article. The place of the religious myth is defined in the text’s structure. The way the hero gains himself and formation of his personality, passing through difficulties is shown in the article.*

Ключевые слова: татарская драматургия, Туфан Миннуллин, мифопоэтика, религиозный миф, герой, эпоха, проблема, прием.

Key words: *taatr drama literature, Tufan Minnullin, myth, religious myth, hero, epoch, problem, method.*

Творчество одного из ведущих авторов татарской драматургии второй половины XX века Т. Миннуллина постоянно находится в центре внимания широкой общественности, литературоведов и искусствоведов. Оно и понятно, потому что произведения драматурга, начиная с 1968 года, когда впервые был поставлен спектакль по его пьесе, занимают прочное место в репертуаре татарских театров. К его пьесам обращаются и представители других тюркских народов, особенно активны в этом плане башкирские театры. Т. Миннуллин, будучи чрезвычайно чутким и внимательным к современным тенденциям и отражая в своих произведениях самые актуальные проблемы эпохи, принадлежит к числу тех литераторов, кто находится в непрерывном поиске новых путей, приемов и изобразительных средств для наиболее полного выражения своих мыслей и идей. И именно в этом коренится сила его мощного идейно–эстетического и эмоционального воздействия на читателя и зрителя. Его стремление найти ”решение весьма трудной и сложной задачи – оригинальное драматургическое воплощение образа современника, его исторической роли ” [Әхмәдуллин, 2001: 405] – находится на гребне волны художественных поисков. Излюбленным направлением творчества драматург выбирает реализм, однако никоим образом не отрицает и романтической изобразительности и чувственности. В своих произведениях он также охотно обращается к приемам и средствам, свойственным модернизму и постмодернизму. В частности, в творчестве Т. Миннуллина позднего периода довольно значительное место занимают условно–символическое (“Төш”/”Сон”) и “игровое” (“Алты кызга бер кияү”/”Один жених на шесть девушек”) начала, использование приема интертекстуальности (“Галиябану, сылуым–иркәм”/”Галиябану, моя милая”), отображение “пограничного” либо бессознательного/бредового состояния человека (“Саташу”/”Бред”, “Дивана”/”Юродивый”), народный юмор и сатира (“Гөргөри кияүләре”/ “Зятья Григория”) и др. В своих пьесах литератор опирается на разные мифы, в частности, свободно использует религиозную мифологию. Последняя относится “к области, являющейся истоком современной культуры, накопившей в себе знания и взгляды о зарождении человечества, о происхождении Вселенной и Земли” [Шамсутова, 2007: 140]. Как известно, в ткани произведения мифы могут находиться в разном смысловом положении: в одних мифы преподносятся в изначальной форме, в других они вписываются в канву произведения в виде некоего образа или состояния, преломленного в подсознании писателя, играя чрезвычайно важную роль в раскрытии идейно–

эстетического содержания; в третьем варианте сам автор является сочинителем нового мифа.

Драма Т. Миннуллина “Мулла” (2006), ставшая одной из его последних пьес и успешно поставленная на сцене татарских и башкирских театров, получила высокую оценку широкой общественности. В то же время и как художественное произведение, а также в зависимости от сценической трактовки разными режиссерами, оно рождает разнообразие взглядов и мнений в оценке. К этой пьесе обращались Башкирский государственный академический театр им. М. Гафури, атнинский татарский государственный, мензелинский татарский государственный театры и Татарский государственный академический театр им. Г. Камала. Не ставя целью подробное освещение всех постановок, тем не менее отметим, что концепция спектакля, предложенная коллективом театра Камала, породила серьезные дискуссии и споры. Давая высокую оценку пьесе, Ч. Фархутдинова подчеркивает, что в постановке театра Камала проблемы современности раскрыты во всей своей неприглядной суровости, а Асфандияр показан как борец [Фэрхетдинова, 2012]. Г. Джалилова считает, что и автор, и режиссер оставили на долю самого зрителя решать, с какой позиции ему оценивать, отвечая на основной вопрос спектакля. “Хотелось “открыть” Асфандияра. Очень хотелось! Либо это был продуманный режиссерский ход, либо это явилось следствием чрезмерно затянувшегося малословия – мы не смогли разглядеть внутренний мир муллы. Он остался за семью замками” [Жэлилова, 2012], – высказала она свое слово критики. В статье, посвященной этому спектаклю, Г. Тарханова пишет о своем неприятии изменения текста Т. Миннуллина. Оно заключалось в следующем: в тексте драматурга Асфандияр получает ранение, однако вскоре выписывается из больницы и вновь приступает к своим обязанностям. В спектакле же, поставленном режиссером Ф. Бикчентаевым, Асфандияр был застрелен, а в конце действия один из его учеников приходит в мечеть и возглашает азан. Рецензент пишет об этом так: “Получается, что режиссер изменил финал пьесы. Он “убил” муллу. Это привело, в свою очередь, к изменению изначальной идеи, заложенной в основную ткань проризведения. В результате, молодой мулла Асфандияр, превращенный в бессильную личность, обречен на поражение. Его смерть разрушает также и веру в возрождение села” [Тарханова, 2013]. Мы же, определив мифопоэтическую основу произведения, ставим своей целью выявление её роли в раскрытии авторской идеи и в оценке причинно–следственной связи действий и поступков главного героя.

Драма “Мулла” привлекает внимание тем, что основывается на универсальном мифологическом сюжете и мотивах. В сюжетную канву произведения положено событие о том, как окончивший в городе медресе молодой парень по имени Асфандияр приезжает в село служить в качестве муллы и какие трудности претерпевает на пути возрождения веры у жителей села. Хотя в центре текста находится отображение реальной действительности, но автор в тесной связи с мифологическими представлениями раскрывает её в

двух планах. В одном – судьба Асфандияра как бы отмечена чертами сходства с жизнью пророка Мухаммада, в другом же, обретение героем своей личности через трудности и испытания также объясняется соответствием действий и поступков героя традиционным обрядам: испытание – инициация – обретение себя. В произведении это служит разрушению неправильных устоев жизни в обществе и в маленькой татарской деревне, являющейся его частью; вернее, способствует разрешению противоборства между двумя типами существования и образа жизни. Т. Миннуллин предлагает один из вариантов национального мифа. В основном содержании это сводится к “усвоению уроков прошлого”. В широком плане мы встречаемся с интертекстуальностью, связанной с религиозным мифом в поэтике текста. Опираясь на мифологему пророка Мухаммада как образца совершенства, в качестве главных элементов содержания автор выбирает такие его черты, как терпеливость и целеустремленность, и проводит испытание главного героя Асфандияра сквозь призму этих качеств.

Как известно, жизнь пророка Мухаммада изобилует поучительными историями: еще до его рождения отец, уехавший по торговым делам, умирает на чужбине, спустя несколько лет смерть забирает и его мать, мальчик воспитывается на руках у бабушки и дедушки. Он преодолевает много преград и трудностей на пути наставления народа – приведения к вере, а в ходе битвы с безбожниками и неверными при городе Бадри он был ранен. Однако, не свернув с истинного пути, указанного ему Аллахом, он продолжал двигаться к основной цели [Ислам,1991: 178–180].

Деревенским жителям становится известно, что молодой мулла Асфандияр, появившийся у них благодаря стараниям предпринимателя Самата, рос сиротой, будучи на попечении у бабушки и дедушки. В подростковом возрасте нарушив закон, попадает в колонию для несовершеннолетних и там, оказавшись под влиянием одного муллы, встает на путь ислама. Молодой мулла в деревне подвергается жизнью множеству проверок на прочность веры и убеждений. В первых действиях он предстает как молодой человек, еще не вполне отчетливо осознающий свои обязанности. С опаской и даже с испугом он воспринимает слова Самата: “Хозяин села – ты”, не понимая смысла сказанного, что ему необходимо стать духовным наставником, лидером и предводителем, показывающим путь односельчанам. В ходе событий Асфандияру приходится пройти через серьезные испытания. На этом пути он избавляется от своих внутренних противоречий и сомнений, приходит к ясному осознанию и обретению самого себя, своей личности.

Первое испытание связано с Валиахметом, вернувшимся в деревню из чужедальних краев. Когда-то его деда, служившего деревенским муллой, отправили на ссылку в Сибирь. Он вернулся, чтобы отомстить жителям деревни, по его собственному выражению, прочесть им “заупокойную” молитву. Его мысль вполне аргументированна: ведь в деревне царит разгульный образ жизни, поголовное пьянство, распущенность, власть предержавшие бездействуют, в соседнем селе одна женщина занимается

проституцией, кругом воровство... Себя он оценивает следующими словами: “Нет у меня души. Я бездушный человек. Бездушная душа. То, что мы именуем душой, давно уже покинуло людей. Люди расстаются с душой, не дождавшись прихода Азраиля, ангела смерти. Продают свою душу”. Асфандияр дает убедительный урок Валиахмету именно своей терпеливостью, духовной крепостью, а порой и прямой физической силой, в итоге все–таки добивается понимания Валиахметом той истины, что в этой жизни нет другого пути, кроме веры во Всевышнего и возрождения подлинно народного образа жизни. В конце произведения показано, как Валиахмет защищает девушек, приходит к мулле за советом, что свидетельствует о признании им правоты Асфандияра.

Еще одно испытание, вставшее на пути Асфандияра, разворачивается в сцене противостояния с деревенскими парнями. К сожалению, скоропалительный отказ от нравственных идеалов привел к широкому распространению явлений распущенности среди сельской молодежи. Деревенскими парнями верховодит прошедший тюремный срок Эльбрус. Привыкший полагаться на физическую силу и психологию толпы, этот парень в лице Асфандияра встречает неожиданное препятствие. Не сумев добиться желаемого и отказываясь признать своей поражение, в итоге он берет в руки огнестрельное оружие. Самое главное, теперь уже Эльбрус не находит поддержки ни среди молодежи, ни у жителей деревни.

Третье испытание молодого муллы связано с зарождением доверия к нему в сердцах односельчан и приведением их к вере. Перед нами раскрываются образы других персонажей пьесы – это старый мулла Салахутдин, деревенская женщина Муслима, глава сельского поселения Лемур, участковый милиционер Амир – каждый со своим лицом и своим характером. В разных коллизиях и в ходе встреч с ними Асфандияр отстаивает свои идеалы, в которые он твердо верит. Вдобавок, возникают противоречия, связанные с любовью молодого человека к Налиме. Асфандияру удается заронить семена веры в душах людей, истосковавшихся по доброму слову, искренней проповеди и человеческому отношению к себе. Самое важное, он находит общий язык с подрастающим поколением мальчишек и девчонок, приводит их в дом Аллаха. В конце произведения возгласение азана с минарета мечети учеником Асфандияра Ильдаром – это намек на то, что взгляды муллы одержали верх, а жители деревни встали на путь истинной веры. Как пишет Н. Гареева, “он силен своей духовностью и чувством собственного достоинства” [Гареева, 2013: 13]. Теперь уже не остается никаких сомнений в том, что Асфандияр будет служить муллой, разделяя общие взгляды с односельчанами.

Таким образом, успешно воспользовавшись религиозной мифологемой, в этой драме Т. Миннуллин отображает, каким образом герой, преодолевая трудности, находит самого себя и в результате формируется как цельная личность. Вместе с тем, возрождение татарской деревни, восстановление национального образа жизни автор рассматривает в неразрывной связи с опорой на религиозные устои, чем пробуждает надежду и в душе своего читателя и зрителя.

Список литературы

1. Әхмәдуллин, А.Г. Туфан Миңнуллин ижаты [Текст] / А.Г. Әхмәдуллин // Татар әдәбияты тарихы. 6 томда. 6 т.– Казан: Раннур, 2001. – 544 б.
2. Гареева, Н. Восемь аншлагов в Москве [Текст] / Н. Гареева // Татарский мир, 2013, № 2. – С. 13.
3. Жәлилова, Г. Ун муллага ялынганчы, бер Алладан сора... [Текст] / Г. Жәлилова // Шәһри Казан, 2012. 15 гыйнвар.
4. Ислам: Энциклопедический словарь [Текст]. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.
5. Тарханова, Г. Мулла “персона нон грата” түгел [Текст] / Г. Тарханова // Мәдәни жомга, 2013. 18 гыйнвар.
6. Фәрхетдинова, Ч. Хакыйкәтне чагылдыручы спектакль [Текст] / Ч. Фәрхетдинова // Мәдәни жомга, 2012. 16 ноябрь.
7. Шәмсутова, А. Жан сурәте [Текст] / А. Шәмсутова // Мәйдан, 2007, № 4. – Б. 140 – 143.

УДК 398.8

Жамалиева Л.Ф.,

филол.ф.к., КФУ–ның татар
әдәбияты каф. доценты,
Казан, Россия

ХАЛЫК ЖЫРЛАРЫНДА УРАЛ АТАМАСЫ

Аннотация. В статье рассматривается функция топонима Урал в текстах башкирских и татарских песен. Поэтический текст башкирской исторической песни «Урал» известен с древнего кубaira «Урал– Батыр. В них Урал является символом Родины. А в татарских песнях Урал встречается в коротких лирических песнях, где человеческие чувства сравниваются высотой Уральских гор.

Annotation. The article deals with the function of the Ural toponym in the texts of Bashkir and Tatar songs. The poetic text of the Bashkir historical song "Ural" is known from the ancient kubair "Ural–Bатыr. In them, the Urals is a symbol of the Motherland. And in Tatar songs Ural meets in short lyrical songs, where human feelings are compared altitude Ural mountains

Ключевые слова: народная песня, эпос, Урал, гора, фольклор, народное творчество, мифология, образ, топоним.

Key words: folk song, epic, Ural, mountain, folklore, folk art, mythology, image, toponym.

Халык жыр текстларында очрый торган географик атамаларның зур бер төркемен *таулар* тәшкил итә. Без жырларын тикшерә торган халыклар яшәүче төбәкләрнең рельефына күз салсак, хәзерге Татарстан территориясендә зур таулар очрамый дип әйтергә мөмкин. Ә менә Башкортстандагы Урал таулары

бу жирләрнең горурлыгы булып тора. Шуңа күрә аның башкорт халык авыз ижаты эсәрләрендә традицион образ булып китүе бик табиғый.

Урал образы башкорт халык ижатының чагыштырмача борынгы бер үзенчәлекле төре булган кобайырларда ук (*кобайыр* — яхшы жыр, данлау жыры мәгънәсендә [Харисов, 1965: 382] күзәтелә.

«Урал-батыр» эпосын тикшерүгә күпсанлы хезмәтләр багышлаган Ш.Шәкүрова кобайырның 1910 нчы елда Мөхәммәтша Бурангулов тарафыннан язып алынган вариантының 4576 тезмә, 19 чәчмә юлдан торуын билгели [Шакурова, 2007:6]. Эсәр барлык төрки халыкларның героик эпосларына хас булганча, Уралның батырлыкларын, аның табиғый булмаган физик көчен, һәм ул көчне ярдәмгә мохтажларга булышу өчен, дөньяны явызлыктан коткару өчен файдалануын тасвирлый.

Эсәр азагында, Урал-батыр, Шүлгән күләндәге явыз затларны—диюләрне—пәриләрне юкка чыгару өчен күл суын эчеп бетерә. Ә күлдәге диюләр аның эченә кергәч, бавырын, йөрәген өзгәлиләр. Нәтижәдә Урал үлә. Һавада атылган йолдызны күреп, Уралның жаны чыкканны белеп очып килгән хатыны Һомай, аны үзе өйгән тауга жирли. Һәм шунна бирле, «Урал юлы — бейек тау, Урал гүре — данлы тау — Урал булып калған», дигән фикер яши.

Соңрак, Һомай үзе дә барлык кош—кортын, нәселен ияртеп Урал таулары буена килеп, монда яшәп кала. Халык арта, эчәр су житми башлый. Урал батырның васыятен истә тотып, халык күл суын эчәргә курка, һәм Уралның батыр уллары — Идел, Жәек, Нөгешкә, Шүлгәннең улы Сакмарга мөрәжәгать итә. Батырлар халыкның үтенече буенча су эзләп чыгып китәләр, һәм булат кылычлары белән тауны кисеп, елгалар чыгаралар, шул вакыттан бирле, «дүрт батырның исеме, дүрт елгага ат була, онытылмас зат булып, буыннан—буынга күчкән», дип санала.

Әлеге эсәрдә Уралның матурлыгы, байлыгы сурәтләнә, ата—бабаларның изге төбәге икәнлегә күрсәтелә. Кобайырны укый барган саен, Уралның гади тау гына түгел, ә «барына да ата, барына да ана» булуын беләсең. Бу озын эсәр бары тик Уралны мактауга гына корылса да, анда кабатлаулар юк. Һәр яңа юл тауның яңа үзенчәлеген ача. Бу исә халыкның Уралны туган як символы итеп санавын күрсәтә.

Башкорт поэзиясендәге традицион образларны тикшерүче В.Әхмәдиев Урал образының кобайырлардан кала тарихи һәм башка бөтен төр жырларда да киң урын алуы һәм аның «элек турыдан—туры сурәтләү предметы булып торган һәм вакыт үтү белән, туган ил, туган жир мәгънәсе салынган традицион образга әверелгән» турында әйтә [Әхмәдиев, 1969: 116].

Кирәй Мәргән башкорт халкының тарихи жырлары арасында «Урал» жырының эһәмиятле урын алуын билгеләп үтә. Автор фикеренчә, жырның вариантлары күп һәм исемнәре төрлечә булса да («Ете ырыу» һ.б.), аның «идея-художество мәгънәсе бер — Туган илне ярату, кадерләү, анда яшәгән халык язмышы турында уйлану һәм, гомумән, тормышны матурларга, яхшыртырга омтылу» [Мәргән, 1981: 124].

Башкорт халык жырларын өйрәнүгә бөтен гомерен багышлаган Салават Галин да «Урал» жырын иң борынгы тарихи жырларның берсе дип саный. «Ул үзенек конкрет тарихи жирлеге белән башкорт ыруларының Рус дәүләтенә кушылу вакыйгаларына барып тоташа. Шуңа күрә дә «Урал» жырында башкорт ыруларының бер халык булып берләшә бару процессының поэтик чагылышын күрергә мөмкин» дигән фикерне әйтә [Галин, 1974: 14].

Урал буйкайзары армыт–армыт,
Бар ергә лә эсә булган ул.
Сылтырап аккан шишмә буйзарына
Ырыуларын туплап йыйган ул

Югарыда билгеләп үтелгәнчә, башкорт жырларында *Урал* туган жирне символлаштыра. Урал тауларына ата–баба жирен саклап башын салган батырлар күмелгән, халык тауны изгеләштерү дәрәжәсендә зурлаган, аны саклап калу өчен жанын да аямаган:

Уралкайзан бейек, ай, тау булмас,
Уралкайзы һөймәс тә йән булмас.
Үз илкәей өсөн корбан булган
Ир–егеттең гүмере йәл булмас.

Шул ук вакытта Урал турындагы жырларда аның шагыйрәнә матурлыгы, кинлеге, биеклеге, мәһабәтлеге тасвирлана. Лирик герой Урал тавын исенә төшерсә, йоклый алмый, дусларын, якиннарын онытса да, Урал буге жәйләүләрен оныта алмый.

Ә татар жырларындагы Урал образы нигездә лирик герой кичерешләренек күләмен сурәтләгәндә кулланыла. Бигрәк тә кешегә килгән кайгы–хәсрәтнең күләмен гажәеп зур таулар белән чагыштыру бар. Бу очракта Урал тавы белән чагыштыруны мисалга китерергә мөмкин:

Айкый–чайкый керләп юдым,
Сулар чәчрәтмәдем;

Урал таулары кадәрле
Минем хәсрәтләрем.

Шул ук вакытта хат язганда сагыну хисенек күләмен дә Урал тавы белән чагыштыралар:

Сез дусларга *сәлам* язам,
Урал таулары кадәр.

Уфа шәһәренек урынын билгеләүдә дә Урал тавы ориентир булып хезмәт итә:

Уфа кайда, Уфа кайда?
Уфа Урал ягында.

Татар халкының кыска жырларында Урал топоним сыйфатында елга атамасы буларак та кулланыла. Бу очракта аңа елга һәм суга хас сыйфатлар

берекетелеп, ул лирик геройның хисләрен тасвирлауда табигать бизәге буларак бирелә:

Ак самавыр эчләрендә
Кайный Урал сулары;
Айрылырга булган икән
Йөрәгем ялкыннары.

Уралның сулары булсам,
Ургылып агар идем;
Яңгыр тамчылары булсам,
Алдыңа тамар идем.

Нәтижә ясап әйткәндә, башкорт халкының борынгы кобайырыннан ук килүче Урал образы жырларда да бик актив. Башкорт халкының тарихы жырларында берничә вариантта очраса, татар халык жырларында Урал атамасы лирик төрдә урын ала. Башкорт фольклорында Урал, беренче чиратта Ватан дәрәжәсендә, туган як матурлыгы символы булса, татар жырларында ана салынган мәгънә вазифасы таррак.

Әдәбият исемлеге

1. Әхмәдиев, В. Поэзиядә традицион образлар / В. Әхмәдиев // Ағизел, 1969. – № 1. – Б.114 – 120.
2. Галин, С.Ә. Башкорт халык йырлары / Башкорт халык ижады. Йырлар. Беренсе китап / С.Ә. Галин. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1974. – Б.7 – 41.
3. Кирәй, М. Башкорт халкының эпик комарткылары / М. Кирәй. – Өфө: БКН, 1961. – 388 б.
4. Харисов, Ә.И. Башкорт халкының әзәби мирасы. XVIII – XIX быуаттар / Ә.И. Харисов. – Өфө: БКН, 1965. – 416 б.
5. Кирәй, М. Башкорт халык ижады. Юғары укыу мәктәптәренен филология факультеттары өсөн дәреслек / М.Кирәй. – Өфө: БДУ, 1981. – 232 б.
6. Шакурова, Ш.Р. Башкирский народный эпос “Урал-батыр”: архивный первоисточник и его текстологический анализ. – Уфа: Гилем, 2007. – 386 с.

УДК: 894.343:398.22

Зиннәтуллин З.Ш.

Өфө к.

КОМАРТКЫЛАРЫБЫЗ ТАРАУЫЛЫ

Аннотация. Статъя ранее была опубликована автором в республиканской газете “Башкортостан”. Она посвящена изысканиям ученого Ахмета Сулейманова над башкирским народным эпосом “Урал-батыр”, которую он вел в последние годы своей

жизни. В результате выявленных “белых пятен” – лакунов не только в эпосе “Урал-батыр”, но и в ряде других – “Идель и Яик”, “Акбузат”, “Минэй-батша и Шулган-батша”, “Акхак-кола”. Результатом этих кропотливых научно-исследовательских работ стал труд “Оло ”Урал батыр” – “Большой ”Урал-батыр”.

Надо сказать, в широкой общественности, на суд которой эта работа была представлена на страницах журнала “Ватандаш” (2012), получила неоднозначную оценку, чаще критическую, однако автор верит, что этот бесценный труд еще получит достойное место в национальной науке.

Annotation. The article was previously published by the author in the republican newspaper “Bashkortostan”. It is dedicated to the exploration of the scientist Ahmet Suleymanov over the Bashkir folk epic “Ural Batyr”, which he led in the last years of his life. As a result of the identified “white spots” – lacunae not only in the epic “Ural Batyr”, but also in a number of others – “Idel and Yaik”, “Akbulat”, “Miney–battsha and Shulgan–battsha”, “Akhak–Cola”. The result of these painstaking research projects was the work of “Olo” Ural Batyr ”– “Big ”Ural–Batyr”.

It must be said that in the general public, on whose court this work was presented in the pages of Vatandash magazine (2012), received an unassigned assessment, often critical, but the author believes that this invaluable work will still receive a worthy place in national science.

Ключевые слова. Ахмет Сулейманов, башкирский эпос, “Урал-батыр”, “Большой “Урал-батыр”, лакуны, Мухаметша Бурангулов, Тараул, мифология, фольклор

Keywords. Ahmet Suleymanov, Bashkir epic, “Ural-batyr”, “Big“ Ural-batyr”, lacunae, Mukhametsha Burangulov, Taraul, mythology, folklore

“Ватандаш” журналы хезмәткәرزәренә профессор, филология фәндәре докторы Әхмәт Мөхәмәтвәли улы Сөләймәнов менән ныклап, даими рәүештә 2002 йылдан алып хезмәттәшлек итергә насип булды. Бөтә донъя башкорттары королтайы Башкарма комитеты рәйесе вазифаһын башкарған йылдарза ул баһманың иң әүзем авторы ине. Бер юлы фольклор менән шөгөлләнәүен дауам итте, әзерләгән бер мәкәләһен ашығып журналға килтереп еткереп торзо.

2006 йылдан башлап Әхмәт Мөхәмәтвәли улы Башкорт дәүләт педагогия университетында эшләне. Шул йылдың көзөндә ул ифрат зур эшкә – “Оло “Урал батыр” проектына тотондо. 2012 йылдың йәйенә Әхмәт ағай уны тамамлап, “Ватандаш” редакцияһына алып килде. Әсәр баһманың 2013 йылғы 1–5-се һандарында донъя күрзе, ә 6–сы һанда уға зур күләмле һүз ахыры бирелде. “Оло “Урал батыр”зың журналда сыккан вариантын яңынан тикшереп, Әхмәт Мөхәмәтвәли улы 2014 йылда уны БДПУ нәшриәтендә ризография ысулы менән баһтырып алды. Ни бары 100 дана тираж менән сыккан яңы баһманы тотоп, 31 октябрь көнө шатланып “Ватандаш” редакцияһына килеп инде лә: “Бына, иң тәүзә һезгә һөйөнсөләргә булдым!” – тип, 672 бит тәшкил иткән “Оло “Урал батыр” өс томлығын күрһәтә баһланы. Китаптың беренсе киһәген автор тарафынан тулыландырылған “Урал батыр”, икенсе томдағы икенсе һәм өсөнсө киһәктәрзе шулай ук тулыландырылған “Изел менән Яйык”, “Акбузат”, өсөнсө томға ингән дүртенсе һәм бишенсе киһәктәрзе тулыландырылған “Минэй батша менән Шүлгән батша”, “Куңыр буға” кобайырзари тәшкил итә.

“Оло “Урал батыр”зы әлегә ошо күләмдә “Китап” нәшриәтенә тапшырам, әммә уны артабан тулыландырыр инем. Иң тәүзә “Заятүләк менән һыуһылыу”зы бер бөтөндә тәшкил иткән зур эпос әсендә күз алдына килтерәм...” – тип якындағы ниәттәре менән дә уртаклашканы Әхмәт ағай.

Кызғаныска каршы, китабын телэгәнсә сығарып өлгөрмәне. Уның был эшен кабул итмәгән, “бөтөрә был Әхмәт “Урал батыр”зы”, тип каршы сықкандар за байтак булды.

Әхмәт Мөхәмәтвәли улы беззә мифологияның фән буларак үсешмәүенә, боронғо комарткыларыбыздың ошо фән канундарына таянып өйрәнелмәүенә йыш күрһәтеп килде. Мифологияға иғтибар бирелмәгәс, күз алдыбызга ғына яткан әйберзәрзе лә күрмәйбез, ә уларзы ныклап өйрәнә башлаһаң, бихисап оло серзәргә юлығырға мөмкин, ти ине йыш кына. Мәсәлән, бер заман Әхмәт ағай ниндәйзер бик әүәс баксасының кишер үстереүе тураһында һөйләгәнән тыңлап, бер һүзгә хайран кала. Баксасы түтәлдәр астынан ерзе тишеп үтеп, юлдар һалып, кишерзе төптән кимереп йөрөгән һуқыр сысканды (икенсе исеме – ертишкес, русса – землеройка) “шөлгән” тип һөйләй икән. Әхмәт ағай рус–татар һүзлегенә карай һалһа, ул нәк шулай булып сыға. Фольклордың вак формалары менән шөғөлләнгән Ғәбит Садиқов исемле ағайзан ишетеүенсә, Өфөнөң Архиерейка биһтәһендә йәшәгән өлкәнерәк кешеләр зә был урында касандыр ер убылыуын хәтерләп, тау эсендә зур ертишкес йәшәй һәм тәрәндә юлдар һалып йөрөй, тип һөйләй.

“Ватандаш” журналында Архиерейка башкорттары тураһында мәкәлә, шул башкорттар төшөрөлгән элекке картина репродукцияһы донъя күргәс, күптәр ул тема менән ныклап кызыкһына башланы. Рәссам Павел Мальковтың Нестеров исемәндәге музейға һакланған картинаһында элекке Кыбау ауылы (хәзерге Аульная урамы) кешеләре төшөрөлгән. Ауыл урынлашқан Кыбау тауы, тау эсендә зур “шөлгән” йәшәүе, ерзе тишеп убыуы тураһындағы легенда нәк улар араһында тыуған. Әхмәт ағай был турала: “Без Шүлгән исемәнен серен әллә кайзағы шумер–аккад шына язмаларынан эзләйбез, ә ул үзебеззән университет артында ғына ята түгелме икән?” – тип көлөп куйғайны. “Урал батыр” эпосының мифологик тамырзарын эзләгәндә, әлбиттә, башка халыктардың боронғо комарткыларына ла иғтибарлы булыу кәрәк. Кобайырза тәңреселек, зәрдөштилек элементтары айырыуса йыш осрай. Төркизәрзекәнән тыш, иран, фин–уғыр мотивтарына юлығырға мөмкин.

Әхмәт Сөләймәнов археологтар йыш иһкә алған бер принципты үзенең дә эш кағизәһе сифатында кулланды: боронғо көршәктең бер нисә ярсығын тапқанһың икән, уны тулыһынса күз алдына килтереп тергезәргә мөмкин; йәнә, эргәлә генә уның башка ярсыктары ла ятыуы ихтимал. “Урал батыр” менән дә шул ук хәл булды, уның ни хәтлем зур әйбер икәнән күз алдына ла килтерә алмауыбыз мөмкин. Әхмәт Мөхәмәтвәли улы, образлы әйткәндә, әсәрзән Мөхәмәтша Буранғолов тапқан тәүге зур ярсығына тағы ла бер нисә ярсык кушып тоташтырып, йәнә ниндәй өлөштәр етешмәүен, эпосты киләсәктә өйрәнәүселәргә уларзы кайза эзләргә кәрәклеген күрһәтә алды. Иң мөһиме, үзе әйтмешләй, ғүмере буйы эшләгән эшен йомғаклап, “Оло “Урал батыр” әсәре рәүешенә килтереп, хужаларса кәртәләп, үзенең олпат исеме менән тамғалап өлгөргә. Башкорт халкының “Урал батыр” менән тәүге танышыуы, мәғлүм булыуынса, “Ағизел” журналының 1968 йылғы 8-се һанында донъя күргән текстан башлана. Ул язманың язмышы, сәсәндең үзенеке һымак, бик ауыр була.

1950 йылда Мөхәмәтша Буранғолов дүртенсе тапкыр кулга алынғас һәм лагерға озатылғас, уның фатиры конфискациялана, барлык язмалары юғала. Тарих, тел һәм әзәбиәт институтында ғына бер текст һаклана. Сәсэн төрлө даирәләргә язған хаттарында, ғаризаларында артабан эпос өстөндә эшләүе тураһында хәбәр итһә лә, башка текстар табылмай. “Ағизел”дә донъя күргән вариант әлеге шул берзән–бер текст нигезендә әзерләнә. Тексты Әхнәф Харисов мөхәррирләй. Дөрөсөрәге, ул редакторлауға етәкселек итә, ә шиғри тексты үз кулы менән Баязит Бикбай төзөтә. Был эш КПСС–тың өлкә комитеты хезмәткәре Рамазан Усман улы Кузыев етәкселегендә башкарыла. Өлкән йәштәге языусылар хәтерләүенсә, Кузыев ижади процеска кысылырға яратмай, уның бөтә эше ашықтырыу менән сикләнә. Берәй тоткарлык килеп сыкһа, Рамазан Усман улы мәсьәләне хәл итеү өсөн көсөн йәлләмәй. Эпостың “обком версияһы” шулай барлыкка килә.

Ни сәбәпле 1968 йылда өлкә комитеты етәкселеге эпосты искә төшөрә һуң? Сәбәбе Совет хөкүмәтенә “прогрессив донъя әзәбиәтен” пропагандалау эшен көсәйтеү саралары күрә башлауында. 1965 йылда СССР Фәндәр академияһы Донъя әзәбиәте институтына (ИМЛИ) 200 томлык Бөтә донъя әзәбиәте китапханаһы (БВЛ) серияһын әзерләү йөкмәтелә. Союздаш һәм автономиялы республикалар етәкселеге лә был эшкә йәлеп ителә. Серияһың ике томына СССР халыктарының эпик комарткылары инергә тейеш була. Эпостарзы тәүзә туған телдә бастырыу һәм, әлбиттә, рус теленә тәржемәләү мәсьәләһе килеп тыуа. “Урал батыр”зы тәржемәләүзе хакас кешеһе Иван Спиридонович Кычаковка, ИМЛИ аспирантураһын тамамлаған якташыбыз Әхиәр Хәсэн улы Хәкимовка һәм Адельма Сабир кызы Мирбазаловаға йөкмәтәләр. Кычаков был төркөмдә етәксе була. Тәржемәне, нигеззә, Әхиәр Хәкимов менән Адельма Мирбазалова башкара, Кычаков иһә тексты мөхәррирләү менән генә сикләнә. Һуңыраҡ Әхиәр ағай Мирбазалова менән “Наука” нәшриәтендә донъя күргән академик басманы әзерләү эшенә тотона, уларға ярзамға Нинель Викторовна Кидайш–Покровская кушыла. Әхиәр Хәсэн улының азак һөйләүенсә, ике тәржемә лә, тәжрибә етмәү сәбәпле, насар килеп сыға. Ул осорза институтта иң көслө тәржемәсе тип Семен Липкин исәпләнә. Семен Израилевич фарсы телен, байтаҡ төрки телдәрзе якшы белә, калмыкса иркен һөйләшә (һуғыш йылдарында Калмык кавалерия дивизияһында хезмәт итә). Липкин заманында “Гильгамеш”, “Манас”, “Шахнамә” һымак катмарлы әсәрзәрзе тәржемәләй, “БВЛ” серияһына бүрәттәрзең “Гәсәр”, калмыктарзың “Джангар” эпостарын өлгөртә. Әлегерәк ул татарзарзың “Едигей” әсәрен тәржемә итә, әммә уны КПСС Үзәк Комитеты күрһәтмәһе буйынса БВЛ исемлегенән алалар.

Билдәле булыуынса, “Едигей” ВКП(б) Үзәк Комитетының 1944 йылғы карары менән тыйыла, ниңәлер ул карар азак та ғәмәлдән сығарылмай. Заманында был эпос менән шөғөлләнгән, уның буйынса диссертация әзерләгән якташыбыз Мәзинә Искәндәр кызы Богданова кулга алына һәм яманаты сыкқан Темников лагерына озатыла, унда Һәзиә Дәүләтшина, Фатима Юлтыева

менән бергә була. Иреkkә сыккас, ИМЛИ–за эшлэй. “Урал батыр”зы тәржемәлэгән Адельма Мирбазалова – уның кызы.

Институттың СССР халыктары эзәбиәте секторы мөдире, бер үк вакытта КПСС Үзәк Комитеты эргәһендәге Ижтимағи фәндәр академияһы профессоры Георгий Иосифович Ломидзе, Мөхәмәтша Буранғолов менән булған хәлдәрзе белеп, “Урал батыр” эпосын шау–шыуһыз ғына эзерләргә тәкдим итә. Өфөлә рус теленә тәржемәне кайғыртмайзар, һәм ИМЛИ ул эште үз өстөнә ала. Ломидзе үз грузиндарының “Витязь в тигровой шкуре” әсәрен “БВЛ” серияһына айырым китап итеп индерә, ә ике томлык “Героический эпос народов СССР” йыйынтығына “Амираниани” һәм “Сказание об Арсене” әсәрзәрен куя. Грузия кунактары ул осорза көн һайын тиерлек Ломидзеға килә һәм уны хатта уңайһыз хәлгә куя: грузиндар “Витязь в тигровой шкуре” поэмаһының 40–ка яқын вариантын алып килә, һәр кем үзенекен Шота Руставели язған әсәр тип күрһәтә.

Батшабикә Тамара (1184–1213) дәүерендә йәшәгән Руставели поэмаһының оригиналы, әлбиттә, һақланмаған. Ломидзе “БВЛ” серияһына Ираклий Абашидзе бер нисә сығанакты бергә кушып эзерләгән, Николай Заболоцкий тәржемәлэгән зур күләмлә әсәрзе тәкдим итә. Әхиәр Хәкимов был турала: “Без Адельма Мирбазалова менән грузиндарзың татыулығына, берзәмлегенә гел һокланып, көнләшеп карай инек”, – тип искә ала.

Озак йылдар ВКП(б) Үзәк Комитетында, СССР Министрзар Советында эшләгән ИМЛИ директоры урынбасары Арфо Аветисовна Петросян “Урал батыр” эпосына баш һүз яза һәм әсәрзә шумер–аккад эпосы “Гильгамеш” менән уртақлыктар күп булыуына күрһәтә. Арфо Аветисовна “Акбузат” эпосы менән дә танышып, уның “Урал батыр” менән бер бөтөн цикл тәшкит итеүенә басым яһай. Иван Кычаков, кызыкһынып китеп, хатта “Акбузат” исемлә әсәр яза. Өфөлә иһә “Урал батыр”зы яйлап таний башлаһалар за, комарткы озак йылдар дауамында әүәлгә “обком версияһы” сиктәрендә генә кала. Ә уға тиклем, Мөхәмәтша Буранғолов исэн сакта, республика етәкселәре сәсэн менән уртақ тел таба алмай. Мәсәләһ, 1961 йылда БАСССР партия активы йыйылышында өлкә комитеты секретары Хәйзәр Сайранов Мөхәмәтша Буранғоловтың әсәрзәрен тәнкитләп сығыш яһай һәм “уларзың бер һиндәй тарихи һәм мәзәни киммәте юк” тип белдерә. Был турала сәсэн КПСС Үзәк Комитеты секретары М.А. Сусловка хат яза. Суслов мәсәләһне өлкә комитетында хәл итергә, Үзәк комитет кимәленә сығармаһка бойора. Мөхәмәтша Буранғолов ризалашмай һәм авторы Кәрим Тинчурин тип күрһәтелгән “Зәңгәр шәл”, Дауыт Юлтыйзыкы исәпләнгән “Карағол”, “Ялан Йәркәй”, Вәлиулла Мортазин әсәре булып киткән “Башкорт туйы” пьесаларына авторлык хоқуғын тергезеүзе талап итә. Билдәлә булыуынса, “Башкорт туйы” азак Кадир Даяндыкы тип тә күрһәтелә. Мөхәмәтша Буранғоловқа, пьесалар тейешлә художество кимәленә еткерелмәү сәбәплә, сәхнәгә эзерләү эше тәжрибәләрәк языусыларға тапшырылды, уларзың авторлык хоқуғы һигезлә, тип фольклор материалдары, сюжет авторы статусы тәкдим ителә. Әлбиттә, К. Тинчурин, Д. Юлтый, В. Мортазин, К. Даян кеүек күренеклә шәхестәрзе плагиатта гәйепләү зә урынһыз, Мөхәмәтша Буран-

Ғоловка яһалған тәкдим дә ғәзел һымак, әммә сәсэн уға ризалашмай. Өлкә комитетында Буранғолов эшен Таһир Ахунйәновка йөкмәтәләр, ул да мәсьәләнең осона сыға алмай.

Бында кемде лә булһа ғәйепләү зә урынһыз һымак. Нисек кенә булмаһын, партия осоронда әзәбиәт, сәнғәт өлкәһендә ифрат зур эштәр башкарыла. “Урал батыр” нәк совет йылдарында киң танылыу яулай, бер “БВЛ” серияһы аша ғына ла йөзәр мең дана тираж менән зур илгә тарала. Үзебез зә донъя халыктарының әзәби комарткылары менән танышыу мөмкинлегенә эйә булдык. Был үсеш советтарзан һуңғы осорза ла тукталып калманы, әммә яңы формалар алды.

Әхмәт Сөләймәнов айырыуса Саха (Якут) Республикаһында, Алтайза һәм Кыргызстанда эпостарзы пропагандалау эше ниндәй юғары кимәлгә күтәреләүе тураһында йыш һәм һокланып һөйләргә яратты, әммә һәр бер күргәнән, ишеткәнән башкорт кобайырзаны менән сағыштыра, төрлө уртаклыктар таба, һәр табышына, ул бер генә һүз булһа ла, шатлана ине. Бер көндө Әхмәт ағай: “Тарауыл карт һымак йөрөйөм азашып... Нинә ул Тарауыл “Аҡбузат”та ике тапкыр осрай за “Урал батыр”за бөтөнләй төшөп калған?..” – тип килеп инде. Ул мәлдә “Оло “Урал батыр” “Ватандаш”та сығып бөтөп килә ине. Ғүмеренән унан һуңғы өс йылын Әхмәт Мөхәмәтвәли улы зур кәнәғәтлек менән үткәрзе. Ө уның Тарауылды нинәлер йыш искә алыуы күптәрзең хәтерендә калды. (Төрки ғәскәрендә тарауыл – казна һаксыһы).

Әхмәт ағайзың изге әруахы ла, ошо Тарауыл карт һымак, һаман да, кобайырзан кобайырға күсеп, эзләнә лә эзләнә кеүек...

УДК 81’243

Ижбаева Г.Р.,

к. филол. н., доцент кафедры БССЯ

Хажина Р.В.,

*студентка БГПУ им. М. Акмуллы,
г. Уфа, Россия*

СПОСОБЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ У ОБУЧАЮЩИХСЯ (НА МАТЕРИАЛЕ АНАЛИЗА КОНЦЕПТА «РЯБИНА»)

Аннотация: В статье рассматривается компетентностный подход к обучению башкирского и русского языков, который является важной частью современной системы образования. Выделены пути формирования лингвокультурологической компетенции в учебном процессе.

Annotation: The skills approach in the studying of Russian and Bashkir languages which is important part in the modern education system is regarded in this article. The forms of formation of lingua-cultural competence in the educational process are allocated.

Ключевые слова: лингвокультурология, концепт, компетенция, Федеральные государственные образовательные стандарты.

Keywords: linguoculturology, concept, competence, Federal state educational standards.

Современное общество предъявляет человеку большие требования – быть коммуникабельным, иметь хорошее образование, уметь ориентироваться в любом обществе и другие. Фундамент всех этих умений закладывается в школе, поэтому современная образовательная система ищет новые методы обучения.

Федеральные государственные образовательные стандарты (ФГОС) представляют собой совокупность требований, обязательных при реализации основных образовательных программ начального общего, основного общего, среднего (полного) общего, среднего профессионального и высшего образования образовательными учреждениями, имеющими государственную аккредитацию [1]. Они предусматривают овладение личностными, метапредметными, предметными компетенциями. В содержание предметных входят культуроведческие компетенции.

В данной статье мы рассмотрим способы формирования лингвокультурологической компетенции на материале исследования концепта «рябина» в русской и башкирской языковой картине мира, на примере анализа стихотворений С.А. Есенина «Отговорила роща золотая» и М.С. Каримова «Милэш».

Изучение языка с точки зрения лингвокультурологического подхода в Республике Башкортостан рассматривается такими учеными, как Л.Г. Саяхова, Л.Х. Самситова, Р.Г. Давлетбаева.

Одной из главных задач в обучении школьников является формирование нравственной, эмоционально богатой личности, обладающей обширными знаниями не только школьной программы, но и культуры, искусства. На уроках русского и башкирского языков у обучающихся формируются лингвистические, коммуникативные, лингвокультурологические компетенции. Использование интересных текстов развивает и поддерживает интерес к предмету, обогащает духовно и интеллектуально. Работа с текстами позволяет развить у обучающихся предметные и метапредметные знания, а содержание расширяет кругозор, коммуникативную сторону. Они несут в себе нравственные качества, позволяющие развить и воспитать настоящего гражданина нашей страны.

В каждом произведении автор отражает эстетическую программу, сформированную рядом определяющих факторов. К их числу в первую очередь принадлежит историко–культурная эпоха, стиль как сформированная система бытийных установок и форм их воплощения и, наконец, личность самого автора как фактор, порождающий миропонимание через мировосприятие [Ижбаева, 2014: 75].

Формирование лингвокультурологической компетенции на базе изучения текстов может содержать следующие этапы работы: 1. Поиск определения слова в этимологических и толковых словарях. А также в лингвокультурологических,

так как «лингвокультурологически ориентированное обучение русскому языку, суть которого – взаимосвязанное изучение языка и культуры в целях формирования языковой личности, ее лингвокультурологической и коммуникативной компетенции наряду с языковой и лингвистической. Антропоцентрическая лингводидактика, объектом которой становится человек, его коммуникативно–культурологические потребности, приводит к необходимости новых типов словарей, в том числе коммуникативных, тематических, культурологических» [Саяхова и др., 2010: 3].

В данном случае мы использовали «Толковый словарь русского языка» С.И. Ожегова под редакцией Л.И. Скворцова и «Толковый словарь башкирского языка» Н.Ф. Суфьяновой и др.: «*Рябина – дерево или кустарник семьи розоцветных с собранными в кисти горьковатыми оранжево–красными плодами (ягодами), а также сами ягоды*» [Ожегов, 2012]; «*Миләш – гәлләмеш сәскәләләр гаиләһенә караган һарғылт кызыл төстәге әскелтем емешле агас һәм шул агастың емеше; мышар*» [Суфьянова и др., 2011: 192].

2. На уроках русского и башкирского языков надо работать со словом в культурологическом аспекте. Обучающимся можно предложить задание такого типа: рассказать про происхождение слова в русском и башкирском языках. Например, *русское название произошло от древнеславянского «рябь» – рябой. Действительно, плоды рябины заметны издали, яркими крапинками, украшая лес. В народе рябину называют птицелов, зимняя ягодка – только после заморозков рябина становится вкусной. Есть и совсем необычное название – удел быка, за ярко–красный цвет ее ягод, на который резко реагируют быки.*

Издревле считалось, что рябина является мощным и действенным оберегом. Если присмотреться, то можно увидеть, что на нижней стороне ее ягод находится рисунок, напоминающий звездочку. В языческой культуре звезда являлась одним из самых древних и важнейших символов – символом защиты.

Одно из башкирских племен, живших на берегах Яика (р.Урал) – усергены – храбро сражались с монгольскими ордами. Получив отпор, монголы не пошли дальше на Урал, а повернули в другую сторону. Люди других родов объясняли храбрость и воинственность усергенов тем, что родовым деревом их племени была рябина, и кровь у них была рябиновая [7].

3. Можно предложить найти образ дерева (концепта «рябина») в произведениях русской и башкирской литературы. Например, в стихотворении С.А. Есенина «Отговорила роща золотая» рябина символизирует саму жизнь. Она является ядром этого произведения. Автор оценивает не только свою прошлую жизнь, молодость, но и свое творчество. Произведение очень лирично и музыкально. Оно наполнено эпитетами и метафорами и другими тропами: *роща золотая, костер рябины красной, никого не может он согреть, березовый язык, грезит конопляник* и другие. Ключевыми лексемами при раскрытии концепта «рябина» являются слова, такие как *костер, красная, рябиновая кисть, дерево, листья* и т.д. Они помогают более точно раскрыть символ жизни – рябины.

В саду горит костер рябины красной,
Но никого не может он согреть.
Не обгорят рябиновые кисти,
От желтизны не пропадет трава.
Как дерево роняет тихо листья,
Так я роняю грустные слова.

В стихотворении Мустая Карима «Миләш» («Рябина») концепт символизирует Родину. Концепт «рябина» раскрывается следующими лексемами: *Келәш, кызыл булып беишкән, һығылып төшкән, талгәш–талгәш, тупрак балалары, ике кәрзәш* и другие.

Караным да бында үскән шул миләшкә
Уйым менән кире кайттым мин **Келәшкә.**

Как известно, Мустай Карим родился в деревне Кляшево (Келәш). В стихотворении автор описывает как он вспоминает свой родной дом при виде рябины. Он также сравнивает их: рябину, растущую в Кремле, с той, которая растет рядом с домом. М. Карим называет их братьями и детьми одной матери – Земли.

Также можно сделать анализ безэквивалентной лексики, которая помогает раскрыть менталитет башкирского народа. Безэквивалентная лексика – это лексика не имеющая эквивалентов (аналогов) в другом языке. К таким слова в этом стихотворении относится слово *талгәш–талгәш* (гроздь).

Тыуған өйзөң эргәһендә тап шул миләш,
Кәртә аша һығылып төшкән **тәлгәш–тәлгәш.**
Ике якта иркен үсә **ике миләш** –
Бер үк **тупрак балалары** – **ике кәрзәш.**

Концепт «рябина» в башкирской культуре близка по смыслу к русской. Для С. Есенина рябина – это жизнь, а для М. Карима – Родина, дом.

Таким образом, мы рассмотрели некоторые виды работ с текстом, которые способствуют формированию лингвокультурологической компетенции у обучающихся. Использование концептного подхода в обучении позволяет развить мышление, внимание, память и коммуникативно речевые способности школьников.

Список литературы

1. Есенин С.А. Отговорила роща золотая [Электронный ресурс] <http://www.kostyor.ru/poetry/esenin/?n=11> (дата обращения 20.11.2018)
2. Ижбаева Г.Р. Концептосфера повести Мустая Карима «Долгое–долгое детство»: диссертация. – Уфа: БГПУ, 2014. – 209 с.
3. Кәримов М.С. Әсәрзәр. I том: шиғырзәр. – Өфө: Китап, 2009. – 512 бит.
4. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: Ок. 100 000 слов, терминов и фразеологических выражений. – 28–е изд., перераб. – М.: ООО «Издательство «Мир и Образование»: ООО «Издательство Оникс», 2012. — 1376 с.

5. Саяхова Л.Г. Лингвокультурологическая концепция обучения русскому языку и учебники нового поколения. Методическое руководство для учителя русского языка (5–11 классы). – Уфа: Китап, 2006. – 224 с.

6. Саяхова Л.Г., Муллағалиева Л.К., Хасанова Д.М. Русское слово – русский мир: Лингвокультурологический словарь–минимум/ Под редакцией Л.Г. Саяховой. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2010. – 202 с.

7. Суфьянова Н.Ф., Сиразитдинов З.Ә., Ураксин З.Ғ. Башкорт теленен аңлатмалы һүзлеге. – Өфө: Китап, 2011. – 336 бит.

8. Федеральные государственные образовательные стандарты [Электронный ресурс] <https://xn—80abucjiibhv9a>. (дата обращения 20.11.2018)

9. Чернышева В.Г. [Электронный ресурс] <https://myphs.jimdo.com> (дата обращения 20.11.2018)

УДК 811.512.141

Изелбаев М. Х.,

*ф. ф.д., проф., БДУ–ның баш гилми хезмәткәре,
Өфө к., Рәсәй*

ДОНЬЯ МИФИК КОМАРТКЫЛАРЫ РӘТЕНДӘ “УРАЛ БАТЫР” ЭПОСЫ

***Аннотация.** В статье на фоне содержания эпоса «Урал батыр» характеризуются особенности каждого из трех его эпических пластов, прослеживаются события и образы героев, раскрытые древними мастерами слов в развитии. Речь о памятнике ведется в сопоставительном плане с другими наиболее известными мировыми эпосами – шумерским «Гильгамыш»ем, античными сюжетами о Ясоне и якутским «Олонхо».*

***Ключевые слова:** эпос, сказитель, Бурангулов, Шулген, лебедь, жизнь, смерть, Идель.*

***Abstract.** In the article, against the background of the content of the epos «Ural Batyr», the features of each of its three epic layers are characterized, the events and images of the heroes revealed by the ancient masters of words in the development are traced. The author tells about the written monument, comparing with other most famous world epics–Sumerian "Gilgamesh"th, ancient stories about Jason and Yakut "Olonkho".*

***Key words:** epos, narrator, Burangulov, Shulgen? Swan, life, death, Idel.*

“Урал батыр” – донья халыктарының эпик комарткылары араһында ин күренекле урындарзың беренен биләгән әсәр. Ул бик боронғо замандарза телдән ижад ителеп, быуындан быуынға сәсәндәр тарафынан тапшырыла килгән. Был комарткы – тистәләгән башкорт эпостары араһында иң зур күләмлеләренең беоһе – 4500–зән ашыу шиғри һәм 20–гә яқын сәсмә юлды тәшкит итә. 1910 йылда егерме ике йәшлек Мөхәмәтша Буранғолов уны хәзерге Баймак районының Изрис һәм Бәләкәй Эткол ауылдарында йәшәгән сәсәндәр Ғәбит Арғынбаев менән Хәмит Әлмөхәмәтовтан язып ала. Азак ул, ошондай

баһалап бөткөһөз комарткыға юлыкканын аңлап, кыуанысынан сәсәндәргә үзенә менеп йөрөгән атын бүләк итеп китә [Баһуманов, 2000].

Кобайыр үлсәмендәге был эпостың теле халкыбыздың һәм боронғо һүз осталарының йәнле һөйләү теленә королған, шуға күрә лә ул ябай, аңлайышлы, ятлауға еңел. Әммә ошо ябай тел менән безең заман кешеләре өсөн бик үк таныш булмаған катмарлы, тиз генә һүтеп сыккыһыз кинәйәле мәғәнәле, тәрән фәлсәфәле күренештәр, хәл–вакиғалар, образдар кәүзәләндерелгән. “Урал батыр”за бер нисә оло дәүерзе үз эсенә алған бик озайлы вақыт сағылдырылған. Бындай әсәрзе бер генә быуын кешеһе сығара алмай, уны ижад итеүзә бер нисә быуын һүз осталары катнашқан. Шуғалыр за, эпостың бер нисә катламдан тороуын күреп була.

“Урал батыр”зың йөкмәткеһе, ысынлап та, ниндәй геройзарзың, образдарзың хәрәкәт итеүенә, кайһы вақыт тураһында һүз барыуына карап, кәм тигәндә өс зур катламды тәшкит итә.

Беренсәһендә, “борон–борон заманда, кеше мазар килмәгән, килеп аяк басмаған, ул тирәлә коро ер барлығын һис кем белмәгән” [Башкорт халык ижады, 1998: 27] вақытта, дүрт яғын диңгез уратып алған бер ерзә Йәнбирзе менән Йәнбикә генә йәшәгән. Тора–бара уларзың Шүлгән һәм Урал исемле ике улы тыуған. Улар бүтән кешеләрзе күрмәй, дүртәү генә көн иткән. Был дәүерзең бик боронғо икәнлеген әсәрзәге күп кенә эпизодтарзан, күренештәрзән аңлап була. Мәсәләһ, Йәнбирзенәң ғаиләһе тәбиғәттең айырылғыһыз бер өләшә рәүешендә тереклек иткән: хәзерге кешеләр һымак йорт һалып донъя көтмәгән; ут яғыузы, ашарға бешереүзе, корал тотоузы кәрәк тип тапмаған, йәнлектәрзе кулға әйәләштермәгән, ә кырағай кош–корт менән һөйләшеп, бергә көн күргән: арыслан менеп, шонкар менән һунар иткән, балыкты уларға суртан тотоп, канды һөлөк һурып биргән. Улар хатта ауырыузың, үлемдең барлығын да белмәгән.

Вақыттар үтеү менән, был ғаиләһенәң аңына, тормошона үзгәрештәр инә башлай. Ир менән катын улдарына кан эсеүзе тыя. Ер йөзөндә тереклек итеүселәр араһында үлем барлығын белеп, уның менән кызыкһыналар, үлемдең сәбәптәрен эзләйзәр, был хакта коштарзан һорап карайзар. Дейеү–батша ерендә Йәншишмә барлығын, уның һыуын эскән кеше мәңге үлмәй йәшәй ала икәнлеген ишетәләр. Бер көн дүртәүләп һунарзан бүтән коштар менән бергә бер аккош та тотоп алып кайталар. Ул коштар батшаһы Самраузың аккош киәфәтенә ингән һомай исемле кызы булған икән. һомай Йәншишмәгә юлды белгән. Шүлгән һомай кошто ашау яғында, Урал уны коткарыу яғында булып бәхәсләшкән арала, өс аккош килеп, һомайзы күтәрәп алып китә. Йәнбирзе улдарына коштар оскан якка әйәрәп барып, Йәншишмәһе табырға, әгәр юлда үлем осраһа, уның башын кыркып алып кайтырға куша. Урал менән Шүлгәнгә юлда бер карт тап булып, юл өйрәтә. һулға китһәң, йәнлектәр бер–берәһенә якшылык кылып, рәхәт көн күргән ил бар. Уң яктағыһы – барыһы “кайғы–этлек күреүсе, канлы йәшен түгеүсе Катил батша иле” икән [Башкорт халык ижады, 1998: 40]. Малайзар шыбаға тотошалар. һулға китеү Уралға сыкһа ла, Шүлгән, талашып, был юлды үзенә һайлай; Урал уң якка китә.

Урал менән Шүлгәндең ошо илдәрзә булыуы, яңынан кабат–кабат орашыулары – икенсе катлам. Ул эпоста иң озайлы дәүерзе үз эсенә ала. Вақыттың нисек үткәнен күз алдына бастырыу өсөн бер генә эпизодты алып карайык. Урал дейүзәр менән азаккы тапкыр һуғыша башлағанда яңы тыуған балалар, алыш тамамланыуға, ат менерзәй ир булған.

Был өлөштә Урал батырзың изге эштәре, яуыз көстәргә – дейүзәргә, аждаһаларға, ер–пәрейзәргә каршы, хатта дошмандар яғына сыккан үзенә бер туған ағаһы Шүлгәнә каршы көрәше, йән эйәләрен күп бәләләрзән коткарыуы ентекле тасуирлана. Һөзөмтәлә, Урал батырзың дошмандары тамам еңелә, үлгән дейүзәрзән, аждаһаларзың һөйәктәренән тау барлыкка килгән, уны хәзер Ямантау тип йөрәтәләр икән. Донъяға үлем килтерерзәй барлык яуыз көстәрге кыйраткас, Урал батыр кешеләрзе мәңге үлемһез итеү өсөн Йәншишмәнәң бөтә һыуын һосоп алып, уларға бирмәк була. Ошо вақытта уға касандыр Йәншишмә һыуын эсеп, үлә алмай интегеп йөрөгән бер карт орап: “Мәңге калам тимәгез, Йәншишмәнән эсмәгез”, – тип кәңәш бирә [Башкорт халык ижады, 1998: 116]. Быны ишеткән Урал, халыкты эйәртеп, Йәншишмә янына бара ла, һыуын уртлап, тирә–якка бөркә. Тере һыуға “тау–урмандар йәшәреп, мәңге үлмәс төс” ала [Башкорт халык ижады, 1998: 117], кешеләр шатлана; бөтә тирә як, “дошман күзен кызырып” [Башкорт халык ижады, 1998: 117], балкып торор ергә әйләнә. Шүлгән, көнләшеп, дейү–йыландарзы йыя ла, кешеләргә һыу бирмәскә, юлға сыккан ирзәрзе, һыуға барған кыззарзы аңдып ятып, йоторға куша. Кешеләр был хакта Уралға зарланып һөйләп бирә. Ул Шүлгән күленә барып, һыуын дейүзәре менән бергә һурып йо та. Эскә тулған дейүзәр “берәм–берәм Уралдың йөрәк–бауырын” [Башкорт халык ижады, 1998: 119] телеп бөтә. Урал батыр яралы көйө кешеләргә һуңғы васыятын әйтә лә, ятып үлә.

Икенсе катламда тормоштоң тағы ла алғарак китешен күрһәткән күренештәр, хәл–вақиғалар өстәлә. Әйтәйек, быға тиклем һис кемгә баш бирмәй, ер тырнап үкереп йөрөгән таузай үгез кешегә хезмәт итә, Урал батыр ерзә током йәймәгән Акбузатты үзенә әйәләштереп, арыслан урынына менеп йөрөй, кулына корал (тылсымлы таяк, булат кылыс) ала, уның янында кешеләр күренә башлай, Шүлгән менән үзенәң дә улдары тыуа. Дөрөс, уларзың әсәләре – яртылаш мифик заттар: Изелдең әсәһе – коштар батшаһы Самраузың кызы Һомай; Яйыктыкы – кешеләрзе корбан итер Катил батша кызы; Нөгөштөкө – дейү батша Әзрәкәлә коллокта булған Гөлөстан. Ә Шүлгән улы Һакмарзың әсәһе – Самраузың айзан тыуған кызы Айһылыу.

Урал батыр донъя куйғандан һуңғы хәл–вақиғалар өсөнсә катлам дәүерен тәшкил итә. Уның төп геройлары –Урал менән Шүлгәндең улдары, Йәнбирзе менән Йәнбикәнәң ейәндәре Изел, Яйык, Нөгөш, Һакмар. Әлбиттә, Уралдың кәләше Һомай за был осор вақиғаларында актив катнаша. Уның кылған эштәрен халкыбыззың аратбанғы күркәм йолаларының шишмә башы, еребеззә йәмле, матур тормош урынлашыузың башланып китеүе, тип атарға мөмкин.

Һомай, Уралдың һәләк булғанын ишеткәс, кош тунын кейеп, осоп килеп етә. Уның менән хушлашыу телмәрендә, “һиндәй батыр таба алмам” [Башкорт халык ижады, 1998: 121] тип, ситтәр күз атмаһын өсөн, башкаса кыз киәфәтендә йөрәмәскә, кош тунын һалмаһка карар итә лә, Уралды тауға күмгәндән һуң, кире осоп китә. Вәғзәһен бозмай, артабан аккош киәфәтендә йәшәй, ошо кош тыуын үрсетә. Башкорттарза аккошто изге кошка һанау, уның итен ашаузы тыйыу йолаһы шунан калған, тизәр.

Байтак йылдар узғас, Урал батырын һағынып, Һомай Уралға тағы әйләһеп кайта. Был юлы үзе менән кош–корттарзы, кешеләрзе әйәртеп килтерә. Уралға Катил батшаның үгезе лә, Акбузат та, токомдарын үрсетеп, үззәре менән алып килә. Данлы Урал буйында йән әйәләре, кешеләр үрсеп, күбәйеп китә, хатта уларға эсәр һыу етмәй башлай. Шул вакытта Изел, Һомайзың кәңәше буйынса атаһының булат кылысын алып, бейек таузы яра саба. Унан ағып киткән һыузы Изел тип атағандар. Изелдән күрмәксе, уның өс туғаны ла, булат кылыс менән алмашлап сабып, тағы өс йылға ағызып ебәргән. Уларын Яйык, Нөгөш, Һакмар тип атағандар.

Күрәһенәсә, эпостың өс катламында ла мифик заттар, мифологик элементтар зур урын биләй, улар “Урал батыр”зың мифик дәүер эпостары заманында тыуғанлығын дәлилләй. Борһоһолоһо яғынан уны ғалимдар шумер тигән халык мифологияһының бынан биш мең йылдар самаһы элек ижад ителгән “Гильгамыш” эпосына, якуттарзың “Олонхо” әсәренә тиңләйзәр. “Урал батыр”зы шулай ук борһо гректарзың Ясон тураһындағы сюжеттар циклы менән дә сағыштырырға мөһкин. Был комарткыларзың өсөһөндә лә башкорт эпосы менән ғәжәп ауаздаш уртаклыктар бар. Әйтәйек, “Олонхо”ның геройзари – Йәнбирзе менән Йәнбикә кеүек үк, кешелек йәмғиәтенә барлыкка килеү дәүере вәкилдәре, улар үззәренә кайзан килеп сыкканын да белмәй; әсәр үзе шулай ук хәл–вакиғаларзың өс катламын тәшкил итә. Ә Гильгамыш, Уралға окшап, бик зур кәүзәле, көслә батыр булып үсә. Ул да үләһезлек тураһында уйлана, уны эзләп сығып китә. Ясонға кот оскос каршылыктарзы еһеп сығырға ярзам иткән Медея исемле кыз Уралға Акбузат менән булат кылыс бүләк иткән Һомайзы хәтерләтә [Кун, 1975: 249 – 251]. Тағы ла бик күп миһалдар килтерергә мөһкин булыр ине. Шулай за, ошо борһо эпик комарткылар араһынан бары тик “Урал батыр” ғына айырым кешенә үләһезлегенә караһанда барлык кешелектә, ер йөзөндәге тәбиғәттә, тереклектә үләһезлеге мөһимерәк, тигән тәрән хәкикәттә, гуманистик феһерзе асып бирә алған.

Үрзә аталған борһо донья эпостары геройзариһан айырмалы рәүештә, Урал батыр образы, уның аң даирәһе үсештә сағылдырылған. Тәүзә ул үләһде конкрет йән әйәһе һымак күз алдына баһтыра. Уны эзләп таһһаң, үләһ хәтләһ үләһдең үзен үлтереп була, тип уйлай. Хатта Урал менән Шүлгәндең атаһы Йәнбирзе лә – шул ук карашта. Балаларын Йәншиһмәһе эзләргә озатканда, “әгәр юлда үләһ осраһа, башын кыркып алып кайтырға” куша [Башкорт халык ижады, 1998: 39]. Кеше–мазар килеп аяк баһмаһан бер урында йәшәгән Урал

озайлы сәфәрәндә бик күп нәмәләрзе үзе күреп төшөнә, уның донъяға карашы киңәйгәндән–киңәйә бара. Номай менән яңынан осрашкас, уға:

Үзем йәп–йәш булһам да,
Биш ил барын белдем мин:
Берендә үзем тыузым,
Икенен йөрөп күрзем,
Калған тағы икәүһен
Күрергә тип сыктым мин, – ти.

[Башкорт халык ижады, 1998: 76].

Дейеү, болан, йылан, үгез кеүек кырағай йәнлектәрзән тыш, был донъяла кешеләр зә барлығын белә, уларзың тигезһез йәшәгәнән күрә: ”Кайза ғына барһан да, /Кемде генә күрһән дә, /Береһе үзен баш, тиә, /Икенсеһе баш эйә,/ Көслә көсһөззә ейә, /Теләгәнсә кан коя” [Башкорт халык ижады, 1998: 76].

Иң мөһиме – эпос азағында Урал батыр үлемдең тәбиғәтенә төшөнә. Быға күп замандарзан бирле үлә алмай йөрөгән, күбәләктәй йәне, бер йотомдай каны калған картты осратыуы хәл иткес йоғонто яһай. Яуыз көстәрзе еңгәс, Урал халыкты йыйзыртып, бергәләп Йәншишмәгә юл тотканда, күзгә күренмәс үлемдән кешеләрзе коткарыр өсөн уның һыуын һоҫоп алып, бар кешегә бирергә ниәтләнә. Әлегә картты тыңлағас, тетрәнәп, был уйынан кире қайта. Йәғни, айырым йән эйәләренәң үлемһез була алмағанын, бары тик ер йөзөндәге тереклектең генә мәңгелек икәнән аңлай.

“Урал батыр” һымак боронғо замандарза ижад ителгән эпостарзың берендә лә төп геройзар бындай юғары фәлсәфәүи фекергә килә алмаған. Уларзың һәр кайһыһының максаттары башкасарак. Боронғо дәүерзә үк Урал батырзы ошондай үсеш юғарылығына күтәрәп кәүзәләндерә алған, бөйөк фекер казанышына ирешкән тәрән зиһенле эпос ижадсылары менән, икенсе төрлө әйткәндә, ошондай эпосты тыузырған халкыбыз менән ысын мәғәнәһендә ғорурлана алабыз.

“Урал батыр” хәзерге вақытта рус, англиз, немец, төрөк, якут, япон телдәрәнә тәржемә ителгән. Ул Башкортостандың ете мөғжизәһен береһе булып иҫәпләнә.

Әзәбиәт иҫемлегә

1. Баһуманов, А. И. “Урал батыр” һәм батыр сәсәндәр [Текст] / А.И. Баһуманов // Башкортостан, 2000, 11февраль.
2. Башкорт халык ижады. Өсөнсә том. Эпос [Текст]. – Өфө: Китап, 1998. – 448 б.
3. Кун, Н.А. Легенды и мифы древней Греции. Изд. 5–е. [Текст] / Н.А. Кун. – М.: Прсвещение, 1975. – 464 с.

Илларионов В.В.,

д. филол. н., проф.,
СВФУ им. М.К. Аммосова
г. Якутск, Россия

ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ ЭПИЧЕСКОГО ПЕВЦА: СРАВНИТЕЛЬНО–ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. Работа посвящена проблеме изучения эпических певцов – сказителей, как создателя, носителя и хранителя эпических текстов. Как отмечает автор, исследование искусства сказителей на основе якутского олонхо имеет важное значение, так современное развитие эпосоведения требует обобщения материала и типологического изучения эпоса разных народов и народностей нашей многонациональной страны.

Ключевые слова: эпос, эпический певец, исполнитель эпоса, сказитель эпического произведения, сказительство, импровизатор.

Abstract. The work is devoted to the problem of studying epic singers – storytellers as the Creator, bearer and guardian of epic texts. As the author notes, the study of the art of storytellers on the basis of the Yakut Olonkho is important, since the modern development of epic studies requires the generalization of material and typological study of the epic of different peoples and nationalities of our multinational country.

Key words: epic, epic singer, epic performer, storyteller of epic work, storytelling, improviser.

Эпические традиции всех народов мира складывались и совершенствовались благодаря отдельным одаренным личностям; и заслуга их в том, что они сохранили архаические пласты эпической традиции – основное содержание, сюжет, мотивы, эпические формулы и типические места того или иного вида устного народного творчества в первоначальной форме. Причем такие таланты, сказывающие перенятые архаические тексты, в совершенстве владеющие техникой исполнения, имелись у каждого отдельного народа

Эпические певцы – сказители были создателями, носителями и хранителями эпических текстов, высоким предназначением их было сохранить и передавать из поколения в поколение эпическое знание и секреты эпической памяти. При сказывании носителями готовых эпических текстов иногда какая–то часть сочинялась спонтанно, что–то упускалась, т.е. имела место и импровизация.

Известно, что в каждой этнической культуре принято обозначать исполнителей и знатоков эпических произведений специальными терминами. В большинстве случаев, как отметил эпосовед Б.Н. Путилов, эти термины образуются от названий эпических жанров. Так, у якутов исполнитель эпоса называется «олонхосут». Этот термин производный от слова «олонхо» – «эпическое сказание», слова, по всей вероятности, родственного с туркменским и казахским «oleng» – «песня» [Райхл, 2008: 58]. Тюрколог Н.К.

Антонов слово «олонхо» тоже считал производным от двух компонентов «oleng» – песня, второй компонент «ко» является реликтом общетюркской основы «kos» – «слагать», значит «слагать песню о богатырях» [Антонов, 1976: 26]. У других тюрко-монголоязычных народов также наблюдается подобный подход к языковому обозначению исполнителей эпических произведений. Так у узбеков от «дастан» – «дастанчи», у бурят от «улигер» – «улигершин», у казахов от «жыр» – «жырау». «Жырау» по звучанию близко к якутским «ырыа» – “ырыаһыт». Встречаются также термины, связанные с характерными особенностями исполнения эпоса: кайчи – у алтайцев, у шорцев, хайджи – у хакасов, образованные от слова “кай”, “хай”, обозначающее гортанное пение со специфической манерой. Наряду с этим народы Средней Азии называют исполнителей эпических произведений и крупных песнопений “бахсы”, “акын”, “шаир”. Из этих терминов слово “бахсы” применяется в якутском языке для обозначения кузнецов. Повелитель кузнецов называется во многих олонхо как “Кудай Бахсы” [Пекарский, 1958–1959: 412]. У башкир исполнителей эпических произведений называют “сэсэн”. Эпосовед М.М.Сагитов пишет: “Творцами и хранителями башкирского эпоса издавна были народные сэсэнны, которые играли большую роль в общественной жизни башкир и пользовались огромным авторитетом, выступая выразителями интересов, дум и чаяний народа” [Сагитов, 1977: 484]. У якутов “сээркээн сэсэн” – первый исполнитель олонхо, мудрец и советчик богатырей айыы. Однако в настоящее время первоначальное значение этого слова позабыто, и оно служит термином для обозначения прозаического жанра художественной литературы.

Каждый сказитель эпических произведений тюрко–монгольских народов, вкладывая свой талант и вдохновение воздействовал на патриотические чувства слушателей и любителей эпоса. Он раскрывал прошлую жизнь народа – создателя эпоса, его миропонимание, его тяга к прекрасному и стремление к счастливой жизни на земле. В этой связи уместно цитировать высказывание известного эпосоведа Б.Н.Путилова: “...каждый певец так или иначе нес печать индивидуальности, отражая в своем искусстве свои вкусы художественные склонности, черты собственной психологии и биографии, – все эпические певцы данной этнической традиции составляли единый тип (с возможными внутренними подразделениями на подтипы), им были свойственны общие универсалии относившиеся к характеру того типа эпоса, какой они знали, и к исторически сложившимся нормам обучения, овладения традицией, исполнительскому ритуалу и проч” [Путилов, 1997: 8].

С типологической точки зрения эпические певцы любого народа этноса схожи по манере исполнения. Поэтому назрела необходимость, основываясь на данные мировой и отечественной науки об эпических певцах, изучить биографию, репертуар, постижение ими исполнительского искусства. В отечественной фольклористике независимо от этнической принадлежности исполнители эпоса обозначаются общим термином “сказитель”, а все типовой вид исполнительства термином «сказительство» [Путилов, 1997: 8]. Как

известно, во второй половине XIX в, первыми обратили интерес науки на проблему сказителя и сказительства, как феномена устной культуры, российские ученые П.Г. Рыбников, А.Ф. Гильфердинг. Российская школа фольклористики десятилетиями вела тщательные наблюдения за отдельными сказителями и их ролью в судьбе эпических традиций.

Аналогичные проблемы сказительства рассматривались В.В. Радловым на материале собранной им эпической поэзии тюркских народов Сибири и Средней Азии. Он впервые обратил внимание на импровизаторскую сторону творчества сказителей [Радлов, : 1968: 14–37].

Фигура эпического певца находилась в центре внимания советских фольклористов Б.М. и Ю.М. Соколовых, А.М. Астаховой, В.И. Чичерова. А.М. Астахова, подводя итоги фольклорных экспедиций по Русскому Северу, выделила по типу восприятия и воспроизведения текстов былин три основные категории северных сказителей XIX-XX вв: 1) сказители–передатчики, «перенявшие тексты совершенно или почти точно и в таком виде передающие»; 2) сказители, которые усвоили «общий остов» и выработали в процессе исполнения свой текст; 3) сказители–импровизаторы [Астахова, 1938: 71–85].

Вопрос изучения личности эпического певца ставился в те годы в связи с решением таких кардинальных проблем исследования устной поэзии, как происхождение эпоса, возникновение и развитие былинных сюжетов и мотивов. Н.Г. Черняева справедливо отметила, что задача изучения эпического певца как своеобразного творца и хранителя эпической поэзии традиции не является автономной и второстепенной в эпосоведении, а взаимодействует и соотносится с такими проблемами, как генезис эпоса, его историческая типология, поэтика, особенности его бытования и изменения [Черняева, 1976: 26–35].

В 1960–1970-х годах было положено начало историко–типологическому изучению эпоса (В.М. Жирмунский, Е.М. Мелетинский, В.Я. Пропп), которое вновь поставило на повестку дня проблему изучения эпического певца. В работах Б.Н. Путилова и В.М. Гацака исследуется искусство сказителей на обширных материалах живой эпической традиции у тех народов, у которых еще сохранилась живое бытование сказительства [Путилов, 1997; Гацак, 1998]. Они представили обобщающие теоретические исследования комплекса проблем, связанных с искусством сказителей устного эпоса, специально рассматривали вопросы обучения, передачи текста, эпического знания, расширение эпического репертуара и других. Они в целом подтвердили теорию Перри–Лорда, согласно которой эпические певцы не держали в памяти заученные тексты, но всякий раз воссоздавали их как бы заново, опираясь на специфическую технику поэтики эпоса. В ходе проведенной работы американские исследователи имели возможность скрупелозно изучить процесс перевоплощения эпического текста – при исполнении одним сказителем или при передаче от одного сказителя к другому живую традицию эпических формул, сюжетов, мотивов. В своей монографии «Сказитель» А. Лорд раскрыл механизмы запоминания и сохранения эпической традиции от поколения к поколению, от сказителя к

сказителю [Лорд, 1994]. Следует особо отметить фундаментальное исследование немецкого фольклориста Карла Райхла по изучению эпической традиции тюрских народов. Он обогатил теорию сказительства полевыми наблюдениями, снабженными техническими средствами фиксации живого бытования эпоса [Райхл, 2008].

Проблемы эпического певца разрабатывались фольклористами многих народов бывшего СССР. В частности в исследованиях фольклористов тюрко–монгольских народов творчество сказителей занимает особое место. Этой теме посвящена кандидатская диссертация К.А. Рахмутилина. Активно привлекая биографические данные киргизских манасчи, он рассматривает обучение сказительству и, сопоставляя тексты двух выдающихся манасчи С.Орозбакова и С. Каралаева, пытался выявить импровизаторские способности сказителей [Рахмутилин, 1968]. Творчество киргизских манасчи интересовало и академика М.О. Ауэзова. Он указал на потомственную переемственность «Манаса» и на наличие сказительских школ [Ауэзов, 1961]. Современные исследователи киргизского эпоса Р. Кыдырбаева, Ж. Орозобекова, Т. Бакчиев не оставляют в стороне эпического певца. Р. Кыдырбаева в своей монографии «Сказительское мастерство манасчи» рассматривает вопрос о сказительской преемственности в условиях устной традиции, а также вопрос импровизации как неотъемлемую часть сказительской традиции [Кыдырбаева, 1984]. В своей монографии Ж. Орозобекова делает акцент на вопросы, касающиеся современных проблем сказительства, в частности, генезиса сказительского искусства, мотивов сновидения в сказительском искусстве, фольклорно–этнографических источников в сказительском искусстве [Орозобекова, 2003]. Современный исследователь Т.А. Бакчиев, как сам талантливый сказитель, целеустремленно занимается изучением теоретических вопросов живой традиции киргизского сказительства. Ученый затрагивает вопросы о сказительском даре, обучения и становления будущего манасчи. Подробно рассматривает основные функции и особенности личности эпического певца, их сказительская деятельность в целом и все то, что включает в себя традиционное сказительство [Бакчиев, 2015].

Вопросы эпического мастерства узбекских и каракалпакских сказителей разработаны в исследованиях К. Аимбетова (1965), К.М. Максетова (1976), А.И. Абдусамедова (1974). Знаток узбекской сказительской культуры Тура Мирзаев в своих научных изысканиях привлекал богатейший материал по искусству узбекских сказителей (1986).

Проблема эпического певца рассматривается и калмыцкими фольклористами. Так, Н.Ц. Биткеев разделяет джангарчи на два типа: импровизаторы и неимпровизаторы. По его мнению, первые в своем творчестве шли от образа к сюжету, создавая песни эпоса с новой сюжетной канвой, а представители второго типа стремились не изменять тексты песен. Н.Ц. Биткеев исследовал эпические тексты джангарчи второй группы (школя Ээлян Овла и тельти Лиджиева) [Биткеев, 1974]. А Н.Б. Сангаджиева изучала

эпический репертуар М. Басангова, представитля сказителей–импровизаторов [Сангаджиева, 1976].

Интерес бурятского фольклориста Р.А. Шерхунаева вызвали проблемы изучения эпических певцов тюрко–монгольских народов Сибири. В статьях, включенных в книгу «Певцов благородное племя», исследователь рассматривает жизненный путь и сказительскую деятельность бурятских улигершин, алтайских кайчи, хакасских хайджи, якутских олонхосутов [Шерхунаев, 1977]. Им же написаны книги научно–популярного характера о крупнейших народных певцах Бурятии: А. Тороеве, П.М. Тушемилове, Пеохоне Петрове, П. Дмитриева.

Исследователи национальных республик России З.В. Казагачева из Горного Алтая, С.М. Сат из Тувы, широко применив теорию А. Лорда, на основе эпической традиции своих народов сумели выделить ряд актуальных вопросов изучения искусства эпических певцов, еще недостаточно освещенных в науке, в том числе процесс усвоения и воспроизведения эпического текста, соотношение импровизации и традиции, индивидуального и коллективного начал.

Исследование искусства сказителей на основе якутского олонхо имеет важное значение, так современное развитие эпосоведения требует обобщения материала и типологического изучения эпоса разных народов и народностей нашей многонациональной страны. Именно поэтому Б.Н. Путилов пишет «Нужно к еще живому эпосу подойти во всеоружии новых задач, новых методов, новых возможностей. Мы должны считать изучение живого сказительства проблемой номер один – учитывая, что ближайшие наши преемники в науке вынуждены будут заниматься этой проблемой не в полевых условиях, а в лабораторной обстановке» [Путилов, 1978: 5–12].

Много и настойчиво работали фольклористы Якутии по решению поставленных Б.Н. Путиловым в 70–е годы задач. С целью увековечения живого эпоса они занимались графическим записыванием со слов под диктовку, позже аудиозаписью на магнитофон и видеозаписью: А.А. Попова, П.Е. Ефремова – эпоса долган, Г.М. Василевич, А.Н. Мыреева, Г.И. Варламова – эпоса эвенков, В.Д. Лебедев, Ж.К. Лебедева, чуть позднее В.А. Роббек – эпоса эвенов, Г.У. Эргис, И.В. Пухов, Н.В. Емельянов, В.В. Илларионов – эпоса якутов. Целенаправленным увековечением живого исполнения со слов сказителей посредством технических средств занимались этномузыковеды Э.Е. Алексеев, Н.Н. Николаева, Г.Г. Алексеева и др., записи которых хранятся в архивных фондах и фонотеках страны даже зарубежом. Якутские фольклористы начали создавать каталог аудиовизуальных записей, что позволит в будущем к еще углубленному изучению исполнительского и певческого искусства эпических певцов народов Якутии. Темой научных работ стали сказители, их национальное своеобразие, эпический репертуар и биография, также уделялось внимание на качество исполнителей эпоса, мастерство исполнения, особенности локальных традиций. В результате этого на сегодня собран довольно богатый материал по типологии сказительского

искусства. Достаточно напомнить монографические исследования В.В. Илларионова по сказительству (1982, 2006, 2016) и его учеников (Кузьмина, Оросина, Павлова).

Фольклористами Сибири также велась системная работа для решения поставленных Б.Н. Путиловым в семидесятые годы задач. В связи с изданием академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» они поставили собирание и изучение эпических произведений с применением технических средств фиксации. Благодаря такой кропотливой работе сибирских фольклористов были записаны и изданы эпические тексты таких выдающихся сказителей алтайской кайчи Н.Г. Калкина, олонхосута В.О. Каратаева, долганского И.А. Еремина, шорского сказителя П. Кыдырова, эвенкийского нимкакалана Н.Г. Трофимова, что является свидетельством сохранения живой эпической традиции посредством современными техническими средствами, что позволит более углубленное изучение сказительского искусства эпических певцов.

Список литературы

1. Абдусамедов, А.И. Эпическое мастерство Фазыла Юлдаш Оглы: Автореф. ... канд. филол. наук [Текст] / А.И. Абдусамедов. – М., 1974. – 24 с.
2. Антонов, Н.К. Заметки об эпосе якутов. – Советская тюркология. – 1974. – № 1. – С. 25–27.
3. Астахова, А.М. Былинное творчество северных крестьян // Былины Севера. – Т.1 [Текст] / А.М. Астахова. – М.; Л., 1938. – С. 71–85.
4. Аимбетов, К. Карапалкские народные сказители: Автореф. ... д-ра филол. наук [Текст] / К. Аимбетов. – Ташкент, 1965. – 74 с.
5. Ауэзов, М.О. Киргизский героический эпос «Манас» // Мысли разных лет [Текст] / М.О. Ауэзов. – Алма-Ата: Казгослитиздат, 1961. – С. 453–541.
6. Бакчиев, Т.А. Кыргызские эпические сказители [Текст] / Т.А. Бакчиев. – Бишкек.: «Принт-Экспресс», 2015. – 256 с.
7. Бердибаев, Р. Роль сказителей в системе эпической традиции тюрко-монгольских народов // Сов. тюркология [Текст] / Р. Бердибаев. – 1979. – №3. – С. 20–24.
8. Бердибаев, Р. Искусство сказителей [Текст] / Р. Бердибаев. – Алма-Ата, 1980 (на каз.яз.).
9. Биткеев, Н.Ц. «Джангар» в записях Ээлян Овла и Тельтя Лиджиева (эпическая традиция): Автореф. ... канд. филол. наук [Текст] / Н.Ц. Биткеев. – М., 1974. – 15 с.
10. Илларионов, В.В. Искусство якутских олонхосутов [Текст] / В.В. Илларионов. – Якутск: кн.изд-во, 1982. – 123 с.
11. Илларионов, В.В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо [Текст] / В.В. Илларионов. – Новосибирск: Наука, 2006. – 191 с.
12. Илларионов, В.В. Эпическое наследие народа саха [Текст] / В.В. Илларионов. – Новосибирск: Наука, 2016. – 344 с.

Исмаилов, Е. Акыны: Монография о творчестве Джамбула и других акынов [Текст] / Е. Исмаилов. – Алма-Ата: Казгослитиздат, 1957. – 340 с.

13. Казагачева, З.С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан Алтын»: Аспекты текстологии и перевода [Текст] / З.С. Казагачева. – Горно-Алтайск, 2002. – 348 с.

14. Кузьмина, А.А. Олонхо Вилуйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы [Текст] / А.А. Кузьмина. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.

15. Кыдырбаева, Р.З. Сказительское мастерство манасчи [Текст] / Р.З. Кыдырбаева. – Фрунзе: «Илим», 1984.

16. Лорд, А. Сказитель [Текст] / А. Лорд. – М.: Восточная литература, 1995.

17. Максетов, К.М. Каракалпакский эпос: О художественных особенностях дастанов и репертаре Курбанбая Таджибаева [Текст] / К.М. Максетов. – Ташкент: Фан, 1976. – 179 с.

18. Маргулан, А.Х. О носителях древней поэтической культуры казахского народа // М.О. Аэзову, к шестидесятилетию [Текст] / А.Х. Маргулан. – Алма-Ата, 1969. – С. 39–44.

19. Мирзаев, Т. Эпос и сказитель [Текст] / Т. Мирзаев. – Ташкент: Фан, 2008.

20. Орозобекова, Ж. Исторический путь развития сказительского искусства [Текст] / Ж. Орозобекова. – Бишкек: Илим, 2003.

21. Оросина, Н.А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: Автореф. ... канд. филол. наук [Текст] / Н.А. Оросина. – Якутск, 2015. – 23 с.

22. Орус-Оол, С.М. Тувинские героические сказания: (Текстология, поэтика, стиль) [Текст] / С.М. Орус-Оол. – М.: Макс Пресс, 2001. – 422 с.

23. Пекарский, Э.К. Словарь якутского языка: в 3 т. [Текст] / Э.К. Пекарский. – М.: Изд-во АН СССР, 1958–1959. – 3859 стлб.

24. Путилов, Б.Н. Проблемы эпического творчества народов Сибири и Дальнего Востока в свете современного эпосоведения // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока: Материалы Всесоюз. Конф. фольклористов [Текст] / Б.Н. Путилов. – Якутск, 1978. – С. 5–12.

25. Путилов, Б.Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика [Текст] / Б.Н. Путилов. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 295 с.

26. Сагитов, М.М. Башкирские сказители и их эпический репертуар. – Башкирский народный эпос [Текст] / М.М. Сагитов. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1977. – С. 494–492.

27. Сангаджиева, Н.Б. Эпический репертуар джангарчи М.Басангова [Текст] / Н.Б. Сангаджиева. – Элиста: Калмыккнигоиздат, 1976. – 76 с.

28. Турсунова, Е.Д. Древние типы создателей и носителей казахского фольклора [Текст] / Е.Д. Турсунова. – Алма-Ата: Наука, 1976. – 200 с. (*на казах. языке*).

29. Радлов, В.В. Предисловие // «Манас» – героический эпос киргизского народа [Текст] / В.В. Радлов. – Фрунзе, 1968. – С. 14–37.

30. Райхл, К. Тюркский эпос: Традиции, формы, поэтическая структура [Текст] / К. Райхл. – М.: Вост. лит., 2008. – 383 с.

31. Шерхунаев, Р.А. Певцов благородное племя [Текст] / Р.А. Шерхунаев. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1977. – 264 с.

УДК 811.512.114

Ильсова А.И.,

*М. Акмулла ис. БДПУ студенты
Филми етәксе: Хәбибуллина З.Ә.,
филол.ф.к., доц.,
Өфө к., Рәсәй*

БАШКОРТ МИФОЛОГИК ЭПОСТАРЫНДА ТОПОНИМДАРЗЫҢ САҒЫЛЫШЫ

Аннотация. Данная статья посвящена изучению топонимов в мифологических эпосах башкир. Автор выявляет употребление оронимов в текстах народных эпосов – дает характеристику им.

Annotation. This article is devoted to the study of toponyms in the Bashkir mythological epos. The author reveals the use of oronim in the texts of folk epics – gives a description of them.

Ключевые слова: ономастика, топонимика, оронимы, язык башкирских эпосов

Key words: onomastics, toponymy, oronymy, language of the Bashkir epics

Ер йөзөндәге барлык топонимик классификациялар бер–береһенә окшашлығы һәм эшкәртелгән булыуы менән окшаш. Топонимдар аңлаткан объекттар бик күп булһалар за, улар берләшкән төрзәр әллә ни күп түгел.

Ер йөзө һыулы һәм коро ерзәргә бүленә. Шуға бәйле һыу астыер өстө рельефы һәм ландшафтын айырып йөрөтәләр. Физик географияла ыңғай рельеф һәм кире рельеф тигән объекттарзы айыралар. Ыңғай рельефка тау, кая, калкыулык, ә кире рельефка сокор, упкын, сөңгөл һ.б. географик объекттар карай.

Тау һәм башка калкыулык атамалары, шулай ук кире рельефка караған сокор, упкын урындар оронимдар тип атала.

Башкорттар үззәре йәшәгән тәбиғәт объекттарын – йылға–күлдәрзе, урмандарзы, таузарзы, кая–таштарзы үззәре үк ижад иткән ауыз–тел ижадында сағылдырырға тырышкан. Халык йырзарында, әкиәттәрәндә, кобайырзарында, легендаларында, риүәйәттәрәндә һәм афористик жанрзарза үзен уратып алған географик объекттарзы, предметтарзы, тәбиғәт күренештәрән данлаған. Был мәкәләлә без башкорт халык эпостарында урын алған кайһы бер топонимдарзы тикшерепүзе максат итеп куябыз.

Ирәмәле тау, Ирәмәл. Учалы һәм Белорет райондарында урынлашкан тау атамаһы. Ирәмәле был таузың боронғорак атамаһы. Ф.Ф. Хисамитдинова билдәләүенсә, был тау 1762, 1776 йылғы сығанактарза *Ирәмәле–тау* тип телгә алына: “Ирәмәле–тау – Уралдағы танылған һәм бейек тау ...” [Хисамитдинова, 1992: 46]. Ирәмәле–тау формаһы шулай ук кайһы бер фольклор сығанактарында ла беркетелгән. «Урал батыр» эпосында был таузың атамаһы түбәндәге юлдарза телгә алына:

Изел баһып торған тау,
Ирәмәлләп сапкан тау –
Йылға сығып аккан тау –
Ирәмәл булып калған, ти.

А.К. Матвеев Ирәмәл тауы тураһында “... Көнъяк Уралдың иң бейек һәм матур тауларының береһе, башкорттар уны борон изге тип һанағандар” тип телгә ала [Матвеев, 1987: 80–81].

Башкорт топонимикаһында был оронимдың килеп сығышы тураһында бер нисә караш нығынған. В.А. Никонов “Краткий топонимический словарь” тигән хезмәтендә Ирәмәлдә “изге” һүзе менән бәйләй [Никонов, 1966: 160].

“Башкорт АССР–ның топонимдар һүзлегендә Ирәмәл һүзенә килеп сығышын диалект һүзе “ир” – таш,ташлы һәм монгол теленән “әмәл”– эйәр һүзенән килеп сыккан тип теркәлгән [СТБ, 1980: 77].

А.К. Матвеев фекеренсә, **ир** компоненты “ир–егет”, **әмәл** “эйәр” һүзен аңлата [Матвеев, 2008: 81]. Г.Х. Бохарова иһә Ирәмәл тауының килеп сығышын “Ирәмәлләп сабыу”ға бәйләй [Бохарова, 2009: 74].

Боронғо төркиҙәрзә ир һүзе “таш”, шулай ук “таузың қояшка қараған яғы” [ТТГ, 2001: 99]. Башкорт телендә тау һүзе тау–таш йыйылма һүз составында ла йыш осрай, тимәк тау тигәндә башкорттар қая–ташлы урындарзы ла күз уңында тотта. *Ирәмәл* оронимының икенсе *әмәл* өлөшөн монгол телендәге *эйәр* һүзенә бәйләү тулығынса аңлашылып етмәй. Ирәмәле–тау һүзендә –е эйәлек категорияһы аффиксы булығы монгол һүзе “әмәл”гә яқын қуймай. “Ташлы эйәр” башкорт телендә Ирәмәл генә була, ә Ирәмәле–тау түгел.

Каф тау. Әкиәттәрзә осраған мифик тау. Билдәһез, анык булмаған урын борон башкорттарза “насар урын” тип аталған. Ер сиге, дейеү һәм башка насар йән эйәләренең йәшәгән урыны тип һаналған. “Кафтау – ер менән күктең сигендәге мифик тау” [Хисамитдинова, 2002: 183]. Унда башкорттарзың ғына түгел, ә Уралда, Урта Азияла, Яқын Көнсығышта йәшәгән башка халыктарзың да мифик персонаждары йәшәй.

Күптәрзәң фекеренсә, Каф тауын Төнъяк Котокта эзләргә кәрәк. Кайһы берәүзәр уны Кавказ тауларында күрә. Хәзер был таузы Ирактағы Куф тауы менән сағыштыралар.

Урал батыр эпосында тау тураһында ошоллай юлдар бирелә: “Каф тауына типһәм мин, онталқандай ыуалыр” [БХИ, 1998: 180]

Урал–тау. Башкорттарзың тыуған ере. “Акбузат” эпосында йыш осратабыз:

Коро капактан өркмәс,
Яу аша ла атайың,
Тайшанмаска уйым бар.
Яңғызлатмас үземде
Урал тигән илем бар [БХИ,1998: 146].

Асау тотоп өйрәткән
Урал батыры һәүбән мин,
Батыр һөймәс ат һуйып,
Итен ейгән бәһлеүән мин.
Һазак теймәс Нәркәсте
Атып алған мәргән мин.
Урал тигән илемде
Яузан һаклар һәүбән мин [БХИ,1998: 151].

Урал һүзе XVII быуаттың икенсе яртыһында официаль рәүештә беренсе тапкыр документтарға теркәйзәр. Рус дәүләтенең XVI быуаттың икенсе яртыһында эшләнгән тәүге картаһында («Большой Чертёж»), Урал «Зур Таш» атамаһы менән билбауға окшаған тау рәүешендә төшөрөлгән, унан әлеге Златоуст заводтарына ингән өлөшөндә, бер аз көньяктарак һәм төньяктарак күп йылғалар ағып төшөүе күренә; урыстар за башта тик ошо өлөштә генә Урал тип атаған.

Башкорт телендә «Урал» топонимы бик боронғо, тикшеренеүселәр уны башк. үр ~ др.–тюрк. *ög «бейеклек, калкыулык» тигән һүз менән бәйләй. Бынан тыш, «Урал» башкортса «урау», йәғни «билбаулау», «уратыу» тигәндән килеп сыккан тигән икенсе фараздар за бар.

Хәзерге заман топонимикаһы ике төп версияны килтереп сығарзы. Манси версияһы авторы Э.К. Гофман Урал атамаһын мансизағы «ур» (тау) һүзе менән бәйләй. XX быуатта был теорияны венгр ғалимдары — манс. ур ала (тау үре) тигән менән бәйләп, дауам итә. Әммә мансизар үззәре Уралды Нөр (Таш) тип атай һәм бер вакытта ла «ур ала» төшөнсәһен ни Уралға, ни уның айырым таузарына карата кулланмаған. Икенсе версия топонимдың башкорт теленән килеп сығыуын раһлай. Ысынлап та, Уралдың автохтон халыктарынан тик башкорттар ғына уны шулай атаған һәм был телдә, легендаларза һәм йолаларза һакланып килә. Уралдың башка халыктарында, йәғни хант, манси, коми, ненец телдрендә Урал таузарын Зыр (коми), Нёр (мансы), Кев (ханты), Нгарка Пэ (ненец) һ.б.

Шулай итеп, башкорт эпостарында топонимдар, бигерәк тә оронимдар йыш осрай.

Әзәбиәт исемлеге

1. Бухарова Г.Х. Башкирский народный эпос “Урал батыр” : когнитивный дискурсивный и концептуальный анализ. – Уфа, 2009.
2. Матвеев К.А. Географические названия Урала. – Екатеринбург: Сократ, 2008. – 352 б.

3. Башкортостан Республикаһы топонимдар һүзлеге. – Өфө: Китап, 2002. – 256 б.

4. Никонов В.А. Краткий топонимический словарь. – Москва: Мысль, 1996. – 509 б.

5. Башкорт халык ижады. – Өфө: Нәшрият, 1998. – 424 б.

6. Хисамитдинова Ф.Г. Башкирская мифология. Словарь–справочник. – Уфа: Гилем, 2002. – 125 б.

УДК 821. 512. 141

Исхакова Р.Х.,

*М. Акмулла ис. БДПУ студенты,
Ғилми етәксеһе: Нәбиуллина Г.М.,
филол.ф.к., доц.,
Өфө к., Рәсәй*

Н. МУСИНДЫҢ “ЙЫРТКЫС ТИРЕҘЕ”, “ТӨПКӨЛДӘН ТӨШКӘН КИЛЕН” ПОВЕТАРЫНДА МИЛЛИ ҮЗЕНСӘЛЕК

Аннотация. Н. Мусин – народный писатель Башкортостана. Героев его повестей отличают принципиальность, любовь к родной земле, чувство ответственности за ее судьбу. В данной статье рассматриваются национальные особенности башкирского народа в повестях Н. Мусина.

Ключевые слова: повесть, национальность, особенность, башкиры, охота, курай.

Abstract. N. Musin is the national writer of Bashkortostan. The heroes of his novels are distinguished by adherence to principles, love for their native land, a sense of responsibility for its fate. The article deals with the national characteristics of the Bashkir people in the novels of N. Musin.

Key word: novels, ethnicity, peculiar properties, Bashkir, hunting, saltwort.

Милли холок, милли үзенсәлек тигәнерәк төшөнсәне бәғзе берәүзәр бөтөнләй кабул итә алмай, икенселәренәң был хакта белгән өстөнә белгеһе килеп кызыкһыныуы арта. Кайһылай ғына булмаһын, был мәсьәләгә карата битарафтар юк. Милләт тураһында һүз алып барғанда, безҙең карамакка, милли үзенсәлектән башларға кәрәк. Билдәле булыуынса, милләт булмышы – тәбиғи канун. Кешелек донъяһы күпме йәшәй, шул тиклем үк үзенәң туған теле, традициялары, үзенсәлектәре менән милләттәр зә йәшәйәсәк. Милләт – тәбиғи күренеш, уны кешелек донъяһы уйлап тапмаған, ул Алланан, Юғары көстән бар ителгән. Шулай икән, тимәк, милләттәр төрлөлөгөн һаклау за кешелек иңендә.

Башкортостандың халык языусыһы, киң билдәле прозаик Ноғман Мусиндың һәр ижад емешендә, хикәйәме ул, повестмы, романмы барыһында ла милли үзенсәлек кызыл еп булып һузылып үтеүенбилдәләргә мөмкин. Милләте буйынса башкорт языусыһы туған телендә ижад итә һәм үз халқына яқын

булған деталдәрзе төшөрөп калдырмай, киреһенсә халкыбызға ғына хас кайһы бер әйберзәрзе беренсе планға куя. Мәсәлән, «Төпкөлдән төшкән килән», «Йырткыс тиреһе» повестарының һәр берендә халкыбызға хас элементтарзы күрергә була. Автор әсәрзәренәң геройзәрына сит халыктан үзләштерелгән исемдәрзе кушмай: Мөбәрәк, Кәзәрмәт, һолтанбай, Яуымбай, Кинйә, Ғөбәйзә әбей – күренеүенсә төп башкорт исемдәре. Халыкка хас булмаған исем–шәрифтәргә авторзың тормош принциптарына каршы тороусылар әйә, мәсәлән, «Йырткыс тиреһе»нән – Антил, Булашов.

Халкыбыззың эпик комарткыһы “Урал батыр” эпосының беренсе юлдарынан ук башкорттарзың иң тәүге шөгөлдәренәң берәһе һунарсылык булыуы хақында ошондай юлдар бар:

...Менәренә – арысланды,
Балығына – суртанды,
Кошка сөйгән шоңкарзы,
Кан һурырға һөлөктә

Үз иштәре яһаған [Урал батыр, 2010: 2]...

Башкорттар йәшәгән ерзә айыу, болан, төлкө, шәшке, тейән, куян, бурһык, бүре һәм башка киммәтле тиреле йәнлектәр күп булған. Үззәрен асрау өсөн дә, яһак түләү өсөн дә ошо йәнлектәргә һунар итеүзәре тураһында тарихи сығанактарзан да укып беләбез.

Билдәле булыуынса, башкорттарзың иң тәүге шөгөлдәре – һунарсылык, солоксолук, балыксылык языусы Н. Мусин әсәрзәрендә киң сағылыш тапқан. «Йырткыс тиреһе» повесы геройы һолтанбай, уның атаһы Яуымбай за ата–бабаларыбыз шөгөлән үз итә, үз йүндәрен үззәре күрә, кулдарынан корал төшөрмәйзәр, мифологик эпостағы ата–бабаларыбыз кеүек, һунар итеп хәләл көс менән азык табалар.

Айыу, бүре, һеләүһен һәм башка төр йырткыс хайуандар үззәре йәшәгән төбәктә күпләп үрсемәһен өсөн борон хатта ир–егеттәр йыйылышып һунарға сығыр булған. Башкорттар һәр йәнлектәң характер һызатын, психологияһын якшы белгән. һунар коралдары һәм алымдары һәр йәнлектә үзенсә булған. Мәсәлән, “үзенә ышанған көслө, батыр һунарсылар һөңгө, бысак менән айыуға һунарға йөрөгәндәр. Дәртле карттар тәпә короп айыу–бүре аулаузы хуп күргәндәр” [Толомғужин, 2008: 7]. Шулай ук айыу солоктарзы тәләфләмәһен өсөн солок ағасы тирәләй осло сөйзәр катып сыккандар [Руденко, 2006: 64]. Н. Мусиндың әсәрзәрендә башкорттарзың һунарсылык шөгөлө якшы һүрәтләнә. Уның бөтә образдары ла ер кешеһе, ауыл кешеһе. Айыузы яткырып аулау ысуулы ла башкорт һунарсылары араһында киң кулланылған. Н. Мусиндың «Йырткыс тиреһе» повесында, «Һуңғы солок» романында, «Мәңгелек урман» дилогияһында был хакта якшы һүрәтләнә. Ғөмүмән, башкорттарза бушка исрафлау булмаған. Кейек йәнлектәргә кешегә караған кеүек карағандар. һунар мизгелендә генә ауларға сыккандар. һунарсылар араһында коштар бала сығарғанда, балыктар ыуылдырык сәскәндә һунар тыйылып торған. Шулай ук һунарсылар инәне атырға тырышмағандар, уларзы аяғандар. һирәк калған йәнлектәргә, кош–корттарға тейергә тырышмағандар

Языусы Н. Мусин әсәрзәрендә был моментты ла күз уңынан ыскындыймай. «Йырткыс тиреһе» повесындағы төп герой Һолтанбайзың үлеменәң һөзөмтәһе лә тәбиғәт гармонияһын бозоп айыуға һунарға сығыуы менән бәйлә. «Төпкөлдән төшкән килән» повесының төп геройы – урмансы кыз Шәһүрә иптәше Мөбәрәк менән уның корзарға вакытһыз һунарға сыккан вакытында таныша. Корзарға “еңел” һунарға сыккан Мөбәрәккә буласак кайныһы Кәзермәт бына нимә ти: “Шәп һунарсы булыу – үзе бер һөнәр, улым. Әүәле батыр, мәргән һунарсылар ауылдың иң кәзерле, иң хөрмәтле кешеләре иһәпләнгән. Әммә ләкин беззең ата–бабайзарыбыз кош–корттоң кәзерен белгән, уны теләгән бер сакта тәләфләмәгән [Мусин, 1993: 21].

“Мәңгелек урман”нда – бурһык, “Зәңгәртауза – ак болан” һәм “Шайтан куласаһы”нда – болан, “Татлы тамак һуһар”нда – һуһар, “Йырткыс тиреһе”ндә – айыу, “Төпкөлдән төшкән килән”ендә – кор, ғөмүмән, Н. Мусиндың һанап бөткөһөз ижадында башкорт милләтенә һас үзенсәлекле һунар алымдарын һәм коралдарын күрергә була.

Шуны ла әйтергә кәрәк, һунарсылык шөғөлө башкорттарзы матди яктан ғына кызыкһындырмаған, ә руһи сығанак та булған. Күмәкләп һыбай һунарға сығыу – йәштәрзә оһоллоқ, таһыллыҡ тәрбиәләгән, улар һөңгө, ук–һазак менән эш итергә, егетлек оһталыктарына, һыбай сабырға, төрлө коралдар менән эш итергә өйрәнгәндәр.

Курай – быуаттар төпкөлөнән беззең көндәргә килеп еткән һалкыбыз моңо. Бындай сихри көскә әйә моң башка бер милләттә лә юқ. Был музыка инструмента Башкортостан Республикаһының ил кимәлендә рәһми теркәлгән территорияль бреды. Языусы Н. Мусин әсәрзәрендә был детальды йыш оһратырға мөмкин. Шул ук «Йырткыс тиреһе» повесында Һолтанбайзың юлына музыка училищеһында үз теләге, дәрте менән курай бүлеген укытып йөрөгән һәм был бүлекте яптыртмаһ өсөн каланан Арыштау итәгенә килеп курай йыйып йөрөгән егет оһрай. Н. Мусин һидәй генә икенсе төр курай уйлап тапмаһындар, үз еребеззә үскән курай моңон бер һимә лә алмаштыра алмауын укыуһына аһық еткерә. «Нөгөш буйкайзары бөзрә саука» һикәйәһендә лә төп деталь, үлемдән курсалап калыуһы әйбер курай һанала.

Башкорт һалкының йола күренештәрен аһық буяуһарза һүрәтләү Н. Мусин ижадына һас. Мәһәләһ, бөгөһгө көндә йәштәр яуһы–фәләһез генә өйләһһәләр зә, әүәлге йоланы һаклаған, ата–әсә ризалығы менән өйләһешәүзе һуп күргәһдәр зә бар. Н. Мусиндың «Төпкөлдән төшкән килән»енән Шәһүрә менән Мөбәрәк тә шундай кешеләрзең берәһе.

Һығымтаға килеп шуны әйтергә була: Н. Мусин үзенең һәр әһәре өһтөндә ентәкле эһләй, шуға күрә һүрәтләү объектын һайлағанда һалық тормоһона яһын, йәшәү рәүешә менән бәйлә булған, менталитетын сағылдырған һөнәр әйәләрен һайлай. һәр бәләкәй деталь ул үзе бер фекер һәм шул бәләкәй әйбер бөтөн кешә, һалық, милләт һарактер һызатын, уның яһышы һаса, үзенсәлеген яһтырға һәләтле һалық яһыуһы ижадында.

Әзәбиәт исемлеге

1. Мусин, Н.С. Һайланма әсәрзәр, ике томда. 2-се том [Текст] / Н.С. Мусин. – Өфө: Башкортостан Китап нәшриәте, 1993. – 544 б.
2. Мусин, Н.С. Һайланма әсәрзәр IV том [Текст] / Н.С. Мусин. – Өфө: Китап, 2007. – 456 б.
3. Руденко, С.И. Башкиры. Историко–этнографические очерки [Текст] / С.И. Руденко. – М., Л., 1955. – Уфа, 2006. – С. 64 – 65.
4. Толонғужин, З.Ғ. Айыу – урман батшаһы [Текст] / З.Ғ. Толонғужин. – Өфө: Ғилем, 2008. – 92 б.
5. Урал батыр. Башкорт халык эпосы [Текст]. – Өфө: Китап, 2010. – 184 б.

УДК 811. 512. 141

Йомағолова Г.Р.,

*М. Акмулла ис. БДПУ студенты,
Өфө к., Рәсәй*

Ғилми етәксе: ф.ф.д., проф. Сәмситова Л.Х.

РИНАТ КАМАЛДЫҢ «ТАНЯ–ТАҢҠЫЛЫУ» РОМАНЫНДА «АШ–ҠЫУ» КОНЦЕПТЫ

Аннотация: В статье рассматривается проблема изучения концептов в языковой картине мира. Статья раскрывает содержание концепта “еда”, выявленного на материале романа Р. Камала “Таня–Танхылу”. Семантическое пространство концепта “еда” включает в себя лексемы, фразеологические единицы, пословицы и поговорки.

Abstract: The article considers the problem of studying concepts in the language picture of the world. The article discovers content of the concept “food” in the novel Kamal R. “Tanya Tangelu”. The semantic sphere of the concept “food” includes lexemes, phraseological units, proverbs and sayings.

Ключевые слова: Лингвокультурология, языковая картина мира, концепт, концепт “еда”, лексема.

Key words: Cultural linguistics, view of the linguistic world, concept, concept “food”, lexeme.

Бөгөнгө көндә лингвокультурология фәне зур үсеш юлында бара. Күп кенә лингвист–ғалимдар лингвокультурология йүнәләшәндә тикшерәүзәр алып баралар. “Лингвокультурология – лингвистика һәм культурология сигәндә барлыкка килгән һәм телдә сағылыш тапқан, нығынып калған халык мәзәниәтенә күренештәрән тикшерәүсә фән” [Маслова, 2007: 28]. Лингвокультурология фәнәненә төп берәмектәрәненә берәһе булып концепт һанала. “Концепт аша кешелә туған тел образы һәм уның концептосфераһы барлыкка килә. Туған тел аша милли мәзәниәтте өйрәнәү укыусыларзың аңы

формалашыуында ғына түгел, ә уларзың мәзәниәткә берегеүендә мөһим роль уйнай” [Сәмситова, 2013: 3].

Башкорт халкы элек–электән аш–һыуға иғтибарлы карашта. Халыктын йәшәү рәүешә башкорттарзың үзенсәлеклә мәзәниәтен, йолаларын һәм аш–һыуын формалаштырған: ауылдарза кышлау һәм йәйләүзәрзә күсмә тормош алып барыу рационды һәм аш–һыу әзерләүзә төрлөләндерәү мөмкинлегә биргән. Әлбиттә, хәзергә заманда башкорт халкының милли ризыктары сит илдәрзән килтерелгән төрлө ризыктар менән тулыландырылып бара. Шулай за бик күптәр үзебеззәң милли аш–һыуыбыз менән тукланыуға өстөнлөк итә, сөнки уларзың һәр берененә һаулыкка файзаһы тураһында бик күп өйрәнелә.

Башкорт тел картинаһында “аш–һыу” концепты *ризык, тәгәм, тукланыу* кеүек һүззәр менән аралашып йөрөй. һүззәң һүзлектә бирелешә түбәндәгесә: “Кешә туклана торған һәр төрлө нәмә; азык, ашамлык” [Ураксин, 2004: 37].

“Аш–һыу” концептының семантик йөкмәткеһен *аш–һыу, ризык, тукланыу, ашау, ризыкланыу, ауыз итеү, ризык ейәү* кеүек лексемалар тәшкил итә, антонимик иш рәүешендә *ашамау, ас калыу* кеүек һүззәр кулланыла.

Башкорт халкының мәкәл һәм әйтемдәрәндә аш–һыу бик үзенсәлеклә урын ала, мәсәләң: *Аш кәзерен эт белмәс. Аһыз өй буһа, аһһыз өй буһмәс. Ауыз ашай, күз ояла. Аш ашаған һайын артмәс. Аш – ашка, урыны – башка. Ас кешенәң асыуы яман. Ас корһакка – каты сәй. Аска биргәнсә, күмәс бир. Аслык газабын күрмәгән – икмәк кәзерен белмәс. Ашы буһа, казаны табылыр. Аштан оло буһма. Ашты һеңгәс макта.* Шулай ук Ринат Камалдың “Таня–Таһһылыу” романында ла аш–һыуға бәйлә мәкәлдәрзә осратырға мөмкин. Мәсәләң: *Телеңдә йоторлок* (112-сә б.).

– *Ой, үлтерзәң. Ауызыңа бал да май. Рәхмәт!* (126–сы б.). Ринат Камалдың “Таня–Таһһылыу” романында аш–һыуға бәйлә башкорт донъя тел картинаһының йөкмәткеһен асыуза башкорт милли азығы ғына түгел, башка халыктарзың ризыктары ла булышылык итә. Борондан ук башкорт халкының башка халыктар менән аралашып йәшәгәнлегенән килә был. “Таня–Таһһылыу” романынан быны иҫбатлаусы миҫалдар: *Һары, кызыл алмалар тулышып бал тамызып ултыралар* (109–сы б.). *Атайым кышка етерлек бәрәңгәһен, онон токлап ташып куйзы, кайғы юк* (101-сә б.). *Ишеккә артым менән басқанмын да бәрәңгә әрсейем* (120-сә б.). *Усак дөрләп яна, усак өстөндә асылған казанда балык һурһаһы бешә. Петриктар балык тотоп бешергән* (132-сә б.). *Башкорттар сәй ярата инде ул!* (136–сы б.). *Башкортса һорама икмәкте; башкортса һораһаң, тәгәм ризыкты, бер йотом һыузы бирмәстәр, валлаһи: русса һора, русса үтенһәң, лутсы алдыңа куйырзар* (157-сә б.). *Улар артынан Марфа әбейгә ике әсмуха һинд сәйе ебәрзәм. Зур байлык түгел түгеллеген, шулай за хәзәр һинд, хатта грузин сәйе дефицит* (193–сә б.).

Билдәлә булыуынса, Ринат Камалдың “Таня–Таһһылыу” романының сюжетында башкорт кыззары рус мәктәбендә укыта, рус кешеләрә менән аралаша, рус мөхитендә йәшәй һәм, әлбиттә, рус халкының милли аш–һыузарынан да ауыз итә. Был романда шулай асыла: *Барза оркестр, әсемлектәр, төрлө–төрлө кешеләр, егеттәр, кыззар. Сәй генә калды.*

Латыштар сәйзе шоколад менән эсә, ә без икмәк менән шылдырып өйрәнгәнбез (149–сы б.). *Телеграмма эргәһендә, тәрилкәлә – карбуз калдыктары* (159–сы б.). *Ун бер банка ғына варенье кайнаткайным, береһе лә калмаған* (142–се б.).

– *Әйзәгез, кыззар, етешен ултырығыз! Полина Сергеевна кыштай ғына, голубцыларын, гуляштарын, салаттарын алдыбызга тезә. Хәйләкәр картың шампанский юллап йөрөгән* (112–се б.).

Романда “аш–һыу” концептының йөкмәткеһен асыуза һауыт–һаба атамалары ла роль уйнай: *Кашыгаякта стена буйлап эленгән тәрилкәләр, калактар шалтырай. Коштабактарзы сиртәләр, бизрәләрзе кагалар: “Сың–сың...”, “Доңгор–доңгор... дың...”* (123–сө б.). *Официантка тәрилкәләрзе килтереп тора, бушағандарын алып китеп тора* (149–сы б.). *Һауыт–һабаны йыуыштырам да йылыныр өсөн матрац эсенә сумам* (193–сө б.).

Шулай итеп, Ринат Камалдың “Таня–Таңһылыу” романында кулланылған аш–һыу атамаларына, “аш–һыу” концептына байкау яһағандан һуң шуны әйтергә мөмкин: башкорт халкы үзенә милли аш–һыуы менән генә сикләнемәй, ә башка халыктар менән аралашыу һөзөмтәһендә уларзың ризыктарының серзәрен дә өйрәнә. Был халкыбыззың боронғо ғәрәс–ғәзәттәренә, милли аш–һыуына ғына түгел, ә башка халыктарзың да ризыктарына игтибарлы булыуын билдәләй.

Әзәбиәт исемлеге

1. Зәйнуллина, Г.Д., Сиразитдинов, З.Ә., Суфьянова, Н.Ф., Уразбаева, З.Ғ., Ураксин, З.Ғ. Хәзерге башкорт теленә аңлатмалы һүзлеге [Текст] / Г.Д. Зәйнуллина, З.Ә. Сиразитдинов, Н.Ф. Суфьянова, З.Ғ. Уразбаева, З.Ғ. Ураксин. – Өфө, 2004. – 528 б.

2. Камал, Р. Таня–Таңһылыу: Роман һәм повестар [Текст] / Р. Камал. – Өфө: Китап, 1996. – 368 б.

3. Маслова, В.А. Лингвокультурология [Текст] / В.А. Маслова. – М., 2007. – 357 с.

4. Самситова, Л.Х. Культурные концепты в башкирской языковой картине мира [Текст]: монография / Л.Х. Самситова; научн. ред. проф. М.В. Зайнуллин. – Уфа: БГПУ, 2014. – 364 с.

5. Сәмситова, Л.Х., Әхмәтшина, Г.С., Ижбаева, Г.Р., Байназарова, Г.М., Килмәкова, Г.Н., Ташбулатова, Р.М. Башкорт фольклоры концептосфераһы. Лингвокультурологик һүзлек [Текст] / Л.Х. Сәмситова, Г.С. Әхмәтшина, Г.Р. Ижбаева, Г.М. Байназарова, Г.Н. Килмәкова, Р.М. Ташбулатова. – Өфө: Китап, 2013. – 492 б.

Йосопова И.Ә.,

*М. Ақмулла ис. БДПУ студенты,
Өфө к., Рәсәй
Филми етәксе: Рәхимова Э.Ф.,
филол.ф.к., доц.*

“УРАЛ БАТЫР” ЭПОСЫНДА САҒЫШТЫРЫУЗАР

Аннотация. В статье рассматриваются сравнения в башкирском народном эпосе “Урал-батыр”. Сравнение способствует образному описанию самых различных предметов и их признаков, описанию образа батыров, мифических персонажей, образа девушек.

Ключевые слова: башкирский народный эпос, Урал батыр, сравнение, фольклор.

Annotation. The article discusses comparisons in the Bashkir folk epic “Ural Batyr”. Comparison contributes to the figurative description of various objects and their signs, the description of the image of batyrs, mythical characters, the image of girls.

Key words: Bashkir folk epos, Ural Batyr, comparison, folklore.

Башкорт лингвистик стилистикаһы һәм поэтикаһы бай фәнни мираска һәм төплө фәнни традицияларға эйә. Шулай за айырым мәсьәләләр, бәхәсле караштар фәнни өйрәнеүзәрзе талап итә әле. Шундай темаларзың береһе – башкорт телендә сағыштырыуларзың кулланылыш үзенсәлектәре. Гөмүмән, сағыштырыу тел ғилемендә генә түгел, башка фәндәрзә лә кызыкһыныу уята, мәсәлән, психология, фәлсәфә фәнендә ғалимдар әленән–әле был тема буйынса эзләнеүзәр алып баралар. Тел ғилемендә иһә ғалимдар әлегә күренеште төрлө яктан аңлатырға ынтылыш яһағандар: логик, психологик, формаль–грамматик һ.б.

Сағыштырыу – телдең иң ябай һәм киң таралған һүрәтләү алымы. Сағыштырыу тип бер әйберзе, кешене йәки күренеште икенсе бер әйберзең сифаты һәм үзенсәлеге менән һынландырыуға әйтәләр [Хөсәйенов, 2010: 133]. Улар ярзамында әйтергә теләгән уй–фәкерзәр, һүрәтләнгән хәл–вакиғалар йыйнак, үтемле, образлы итеп күз алдына килтерерү мөмкинлеге тыуа [Хәкимова, 1994: 76]. Төрлө тел саралары менән яһалған сағыштырыуларза кешенең тышкы киәфәтен, катмарлы күңел донъяһын һәм күренештәрзе беззең күз алдыбызға тере итеп бақтырыла. Тик һүз үзе генә ундай күренештәрзе бирә алмай. Образдың күркәмлеге, уның тасуирлау мөмкинлектәре уны тап килтереп кулланғанда ғына тулы асыла. Йәшәйеште нәфис тел ярзамында образлы итеп һүрәтләүзә сағыштырыулар ярзамға килә [Псәнчин, 2002: 84].

Сағыштырыу – халыктың йәнле һөйләү телендә лә, халык ижады комарткыларында ла киң таралған сара. Фольклор текстарына арналған хезмәттәр, эштең темаһына ярашлы, зур кызыкһыныу уята. Башкорт халкының бөйөк комарткыһы – “Урал батыр” эпосы, ата–бабаларыбыз быуындан–быуынға тапшырған бай хазина — ауыз–тел ижадының һокланғыс өлгөһө. Ул үзенең боронғолоғо, күләме, йөкмәткеһе һәм әһәмиәте яғынан донъяла билдәле

башка ошо жанр эсэрзәре менән бер кимәлдә тора. Эпоста халкыбыз асылы, тарихы, мәзәниәте, гөрөф–ғәзәттәре, йәшәү мәғәнәһе, изгелек һәм яуызлык, якшы менән яман, тыуым, үлем һәм үлемһезлек кеүек мәңгелек төшөнсәләр үзенсәлекле итеп сағылдырылған. Һуңғы осорҙа, “Урал батыр” эпосына арналған байтак тикшеренеүҙәр донъя күрҙе.

Мәсәлән, Г.Х. Бохарованың “Урал батыр” эпосы теленә арналған “Урал батыр” эпосында сағыштырыуҙарҙың донъяны танып–белеүзәге роле” мәкәләһендә тел сараһына кағылышлы когнитив лингвистика мәсьәләләре карала. Сағыштырыуҙың эпостағы донъяны танып–белеү функцияһы күрһәтелә, уның эсәрҙең тел арауығындағы урыны билдәләнә, сағыштырыу конструкцияларына хас үзенсәлектәр асыла. Г.Х. Бохарова “Урал батыр” эпосындағы сағыштырыуҙарҙың дуалистик принципка королюын билдәләй. Дуалистик принцип хәл–күренештәрҙең ыңғай һәм кире семантикаға королюында төзөлә. Дөйөм алғанда, был башкорт халыҡ эпостарындағы сағыштырыуҙың когнитив моделдәре өсөн уртаҡ күренеш.

Сағыштырыуҙарҙың когнитив һәм лингвокультурологик моделдәр сифатында өйрәнәү башкорт тел ғилемдә башка хезмәттәрҙә лә күзәтелде. Әйтәйек, Ф.Б. Санъяровтың “Урал батыр: лингвистик тикшеренеү тәҗрибәһе” тигән эшендә сағыштырыуҙар эмоционаллекте белдерәүсә саралар нигезендә өйрәнелде һәм уларҙың семантикаһы яктыртылды [Санъяров, 2006].

“Урал батыр” эпосында сағыштырыуҙарҙың кулланылышын карап үтәйек.

«Урал батыр» эпосында сағыштырыуҙар айырыуса киң кулланыла. Иң йыш осрағаны – “лай–ләй”, “зай–зәй” ялғауҙары менән белдерелгәне.

1). “зай–зәй” ялғауына миҫалдар:

*Ерзе тырнап, үкереп,
Шылағайын ағызып,
Таузай үгез килгән, ти(47-се б.);
Тәне йөнтәс айыузай,*

Үзәрә зур дейүзәй

*Дүрт батыры килгән, ти,
«Алыштанмы, тартыштанмы?» —*

Һайла берзе!», — тигән, ти (45-се б.);

*Йөзө айзай балкыған,
Күкрәктәре кабарып,
Һылыу булып калкыған (55-се б.).*

2) “дай–дәй” ялғауына миҫалдар:

*Кире һезгә килгәндә,
Һеззе эзләп йөрөгәндә,
Он–талкандай итегеззе,*

Күбәләктәй йәнегеззе

Кайһы ерҙән табайым?» —

Тигәс Урал, көлгәндәр (50-се б.);

Бал кортондай нәзек бил,

Боргаланып уйнаган (55-се б.);

Якшылыкка ынтылган

Йөзө көндәй һылыуга,

Ғыны тиңһез һылыуга —

Һомайға тап булғанһың (164-се б.).

3) “**лай–ләй**” ялғауына миҫалдар:

Кояш нуры төшкәндә,

Ем–ем иткән ынйылай

Бер һылыу күл күргән, ти (100-се б.);

Кош кешеләй һөйләшкәс,

Урал таңға калған, ти (101-се б.).

4) “**тай–тәй**” ялғауына миҫалдар:

Ел тараткан болоттай,

Каса торған бар юлым (102-се б.);

Көмөштәй бер ак йылға

Шылтырап шундук аккан, ти (172-се б.).

Сағыштырыулар эпоста кыздарҙың матурлығын, батырҙарҙың көсөн, мифик персонаждарҙың кире сифаттарын, Самрау, Кәһкәһә илен һүрәтләгәндә кулланыла.

Лингвистик берәмек буларак сағыштырыу, уны башка тел күренештәренән айыра торған үзенсәлекле конструктив билдәләргә эйә. Идеаль, тулы вариантта сағыштырыу үз эсенә объект, эталон һәм сағыштырыу нигезен алған өс быуынлы структура буларак күзаллана. Сағыштырыу объекты ул – һөйләүсә иғтибарында булған һәм уның тарафынан баһаланыусы предмет, күренеш, эш–ғәмәл. Сағыштырыу объекты исем һүз төркөмө, алмаш, кылым, сифат кылым, хәл кылым менән белдерелә ала. Мәсәлән, Урал батыр Айһылыузы «ем–ем иткән ынйылай бер һылыу күл» буйынан табып алғас, кыз уға:

«Ғине күргәс, бар уйым, —

Ел тараткан болоттай,

Каса торған бар юлым, —

Йүгереп бөткән һукмактай,

Күз алдымдан киттеләр, — ти.

Сағыштырыуҙың нигезе – ике сағыштырыла торған предметта ла күзәтелә торған билдә һәм уның базаһында уларҙы сағыштырыу тормошка ашырыла. Сағыштырыу нигезе – сағыштырма конструкцияның субъектив элементы ул.

“Урал батыр” эпосында сағыштырыуларҙың бәйләүестәр менән килгәне бик һирәк осрай. Мәсәлән:

Беззәй, балалар төслө,

Көләс йөзлө булғандыр (21-се б.).

Ғөмүмән, “Урал батыр” эпосында *кеүек*, *һымак*, *шикелле* тигән бәйләүестәр менән бирелгән сағыштырыулар осрамай. Был аналитик формалағы сағыштырыуларҙы язма әзәби телдең артабанғы үсеш һөзөмтәһе тип

қарарға кәрәк, сөнкі халық ижады әсәрзәрәндә бәйләүәслә сағыштырыузар орамай тиерлек.

Шулай итеп, «Урал батыр» эпосында сағыштырыузар зур ғына урын ала һәм актив кулланыла. Бигерәк тә сағыштырыуза –дай, –дәй, –тай, –тәй, –зай, –зәй ялғаулары менән белдерелгәндәре без өйрәнгән эпос тексында ныклы урын алған. Эпоста сағыштырыузар кыззарзың матурлығын, батырзарзың көсөн, маһирлығын йәһә мифик персонаждарзың кире сифаттарын, Самрау, Кәһкәһә илен һүрәтләгәндә кулланыла.

Әзәбиәт исемлегә

1. Бухарова, Г.Х. Сравнения в эпосе «Урал-батыр» как один из способов познания мира [Текст] / Бухарова Г.Х. // Журнал «Искусство и образование» № 8, 2008. – С. 81–85

2. Урал батыр. Башкорт халық эпосы. – Өфө: Китап, 2005. – 296 бит.

3. Псәнчин, В.Ш. Телдең күркәмлек саралары. Күнегеүзәр менән [Текст] / В.Ш. Псәнчин – Өфө: Китап, 2003. – 192 бит.

4. Хөсәйенов, Ғ.Б. Әзәбиәт теорияһы [Текст] / Ғ.Б. Хөсәйенов – Өфө: Китап, 2010. – 384 бит

5. Хәкимова, В.Ш. Башкорт халық ижады әсәрзәрәндә сағыштырыузар [Текст] / В.Ш. Хәкимова // Туған тел һәм әзәбиәт: конф. тезис. – Өфө, 1994. – 76–сы б.

УДК 811.512.122

Какимова Д.М.,

магистр п.н., ст.преп.

*Западно-Казахстанский инновационно-технологический университет
г.Уральск, Казахстан*

Саматова Ж.М.,

магистр ф.н., ст.преп.

*Западно-Казахстанский инновационно-технологический университет
г.Уральск, Казахстан*

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЖЕНСКИХ ИМЕН В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КАЗАХСКОЙ УСТНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Аннотация. В статье рассматриваются семантические особенности женских имен в произведениях казахского устного народного творчества. При сборе женских имен среди сказочных персонажей, определяется список наиболее часто используемых имен. Особенности женских имен в поэмах выявляются основываясь на трудах исследователей эпического языка.

Наряду с этим, представлена информация, где сравниваются женские имена в произведениях казахского народного творчества с именами персонажей в произведениях тюркских народов.

The article deals with the semantic features of women's names in the works of Kazakh folklore. The collection of women's names among fairy tale characters, determined by the list of the most used names. Features of female names in poems are revealed based on the works of researchers of the epic language.

Along with this, the information is presented, which compares the female names in the works of Kazakh folk art with the names of the characters in the works of the Turkic peoples.

Ключевые слова: антропоним, фольклор, эпос, герой, этнос, ономастика, этимология, семантика, прецедентные имена

Key words: anthroponym, folklore, epic, hero, ethnos, onomastics, etymology, semantics, precedent names

Любой народ в результате многовековых культурных, политических и социальных отношений кроме своих произведений знакомился с произведениями устной литературы других народов и распространял его среди своего народа. Большинство женских имен в казахских сказках основаны на именах тюркского и арабского происхождения, а имен персидского происхождения мало.

Если арабские имена чаще всего встречаются в эпических поэмах и сагах, то тюркоязычные имена в основном встречаются в сказках и героических поэмах. Наличие в героических эпосах только казахских имен возможно связано с тем, что данный вид произведения является оригинальным произведением казахского народа. Из-за того, что эпические поэмы зачастую внедрены из иностранных языков, особенно из арабско-персидских языков, в этих произведениях в основном используются имена арабско-персидского происхождения.

Собирая женские имена среди героев казахских сказок, мы определили список наиболее часто используемых имен. Среди них: *Тінікей, Күлше, Гүлбаршын, Маржан, Күнекей, Қанікей, Қарашаш, Қарлығаш.*

Ученые исследователи языка эпоса Е.Жубанов, А.Кайдар, А.Мукатаева отмечают следующие особенности: например в поэме «Қозы көрпеш» встречаются следующие имена: *Таңсық, Айбас, Қодар, Қаратоқа, Бұланқара, Нұрқара, Көсемсары, Ай, Күліп, Шақшақ* и другие имена, которые сегодня не применяются или применяются очень редко. Вторая особенность антропонимов эпоса заключается в применении (препозитивных, постпозитивных) определений до и после имени: «Қозы Көрпеш», *Қара хан, Сары хан* (варианты *Қарабай, Сарыбай*), *Қыз Баян, Ер Танас, Ер Күліп, Нұрқара би, Тайлақ би, Қодар мұндар, Айбас сері, Манап хан* и другие. [1, стр. 17].

Это древняя традиция, характерная для фольклора и эпоса. Она встречается в любой сказке, легенде и эпической поэме. Например: *Қыз Жібек, Қыз Қортқа, Ақ Тоқты, Ақ Жүніс, Баян сұлу* и многие другие.

В поэмах часто встречается ласкательные и уважительные дополнения к именам: *Баянжан* и другие. Иногда в зависимости от контекста встречаются дополнения к именам персонажей в экспрессивной форме негативной справки,

приятного или неприятного сравнения. Например: *сұм Баян (коварный Баян), сұмырай Баян (презренный Баян), қу Баян (хитрый Баян) или Баян сұлу (красавица Баян), Баянжан (душа Баян), Ақ Баян (Белая Баян) и другие*. Однако такие особенности применимы только к мужским именам, как мы видели в приведенном примере.

По мнению профессора А.Коныратбаева, в каждой эпической поэме остается след истории определенного периода и истории древних племен.

Научная основа исследования А.Коныратбаева и научный принцип «сознание и язык, племя и эпос– ровесники» имеют большое значение для нашего исследования. Признавая такие эпосы как Қорұғлы, Кобланды, Алпамыс как великие истории эпохи огузов, он пытается доказать это, раскрывая появившиеся в одно время и сложившиеся антропонимы через определенные исторические факты, также через этимологические и семантические особенности ономастических имен [2, стр. 128].

По мнению исследователя эпоса и этноса Т.Коныратбаева, доказательством того, что поэма «Қобланды» родилась в племени кипчаков может служить картина кипчакской страны, отъезд героя вместе с Караманом для освобождения ногайского города Казань, война с Алшагыром.

Главным героем эпоса «Кобланды» является Кобланды и его родители, герои включенные в оригинальную историческую легенду. Если мы уберем это имя из легенды, то на передний план выходят такие имена как Құртқа, Қараман, Қошабай, Қазан, Ақшахан, Көктім–аймақ. А все их имена являются именами туркпеноязычной среды. Когда говорим «Түрікпендік» не следует путать это слово с огузами IX–XI веков и с кизилорами в XVI–XVIII веках. Они – являются конкретными «туркпенами» в составе казахских групп есен–казахов на Мангистау–Устюртском плато XIV века, то есть из казахскоязычной среды, состоящей наполовину из кипчаков, наполовину из тюрков.

А женское имя Құртқа среди имен главных героев–супруга главного героя эпоса. Ее имя не кипчакского происхождения, а тюркского, потому что слово «құрт» означающее «волк, шакал» не использовалось в кыпчакоязычной среде. Земля под названием «Құрша» (или «Курты», «Курташи»), расположенная в Мангистау на восточной стороне поселка Шетпе (в 20 км от Мангистау), вероятно, связана с этим историческим именем Құртқа: құртқа > құртақ > құрташы > құрт–ажы > құрт–эже. Құртқа в поэме – женщина с каким–то магическим характером; в некоторых вариантах она описывается как дочь ведьмы Гөклэн. Гөклэн – имя не из огузского рода, а из рода туркпен. Кроме того предполагается, что в Мангистауской области существует топоним «Құртыш әулие» (святой Құртыш–ата имеется в северо–западном Түрікпенстане). Также в нескольких частях полуострова встречаются топонимы «Керт», «Кертті».

Особенность этно–эпического значения эпических поэм заключается в устойчивости этноастропонимов. По словам профессора Т. Коныратбаева: «раскрытие таких тайн социальных, этнических и этнографических явлений является основной и сложной задачей, стоящей перед наукой этно–фольклора».

Это мнение напрямую связано с лингвистическим изучением этноданных [2, стр. 106].

Антропоним – по отношению к другому герою знакомое нам всем имя, встречающееся в эпической поэме – имя Гүлбаршын. Имя в летописи Әбілғазы – Баршын. В сказаниях Қорқыт – Бану Шешек, этническое происхождение – салор (*Баршын–салор*), отец – *Қармыш* бай, муж – *Мамышбек*, мазар назывался Сыром и его узбеки называли *Көккесене*. Отзывы об его этимологии различны. Есть те, кто понимает его как парчин (парча – наименование ткани), сравнивать красоту девушек, нежность цветов с красотой шелка это обычай широко принятый в тюркских племенах, это и должно стать основой этого аргумента. Но понимание древнего имени антропонимической фигуры на уровне только одного эпитета было бы недостаточно. Нельзя оставлять без внимания его значение «синий». Профессор А.Коныратбаев географический характер имени «Баршын» связывает с ископаемыми и гидронимией, созданной элементом Баршынвдоль Сырдарьи.

Одним из загадочных, таинственных отраслей словарного состава казахского языка являются имена героев фольклора. Многим героям сказок, легенд, стихов и поэм народного фольклора даются имена. Например, *Қыз Жібек* и *Төлеген*, *Қозы Көрпеш–Баян сұлу* и другие. Эти имена раскрывают поведение, характер и образы персонажей. К большинству из вышеуказанных имен присоединено слово ай, что означает красоту и изящество. Например: *Айсұлу*, *Айбарша*, *Ай–Таңсық*, *Айшат* и другие. Наряду с антропонимами красота, нежность в казахском эпосе сравнивается с красотой Луны: «Туған айдай толықсып, бұралып кете барарды» «плывет изящно, как полная луна» (*Қыз Жібек*), «Жалғыз қызы Гүлбаршын – он бесте толған ай еді» «единственная дочь Гульбаршын – в пятнадцать лет красива, как луна» (*Алпамыс*), «Жақсы Ай – Күндей, жарығы әлемге бірдей» «Хорошая луна словно Солнце освещает весь мир» (поговорка).

История формирования фигуры популярной под именем «Карашаш» в казахском фольклоре очень длинная. Она тесно связана с историей возникновения, становления и развития сказок о мудрости, остроумии, находчивости. Карашаш развивается и формируется в легендах о Жанибек хане, Жиренше. Образ Карашаш – является основным корнем сложной фигуры, в которой воплощены различные особенности фольклорных традиций. Основное значение имени Карашаш было дано родителями с добрыми намерениями, чтобы девушка росла красивой и умной.

Имена из фольклорных текстов, взятых из устной литературы и истории, рожденных из зоркости и мудрости народа делятся и изучаются по группам в зависимости от образа жизни, традиций, верований. Например, мифические образы: Әзірет эли, Пророки (Дәуіт, Мұса, Сүлеймен)(Давид, Муса, Сулейман), Қаңбақ шал, Қыдыр ата; Святые: Биби Фатима, Ходжа Ахмед Яссауи, Умай Ана; Личности в истории: Абылай хан, Касымхан, Есет Батыр[3, стр. 91].

Приведенное в данном примере имя женщины – матери Умай. Богиня Изобилия, благополучия–достатка, продолжательница традиций тюркоязычных народов, населяющих Великую Степь. Помимо казахов, матери Умай поклонялись хакасы, киргизы, алтайцы, тывыйцы, шоры и турки. Данные об этом хранятся в Орхоно–Енисейских надписях, в образцах устной литературы. После того, как исламская религия проникла в казахские степи вместе с имя матери Умай одновременно с Голубым Богом превратилась в покровительницу малышей и матерей. Святые монахини, такие как Умай, также встречаются в финнугорском народном фольклоре.

Бибатима (Фатима) – дочь Пророка Мухаммеда, жена четвертого халифа Али, мать Хасана и Хуссейна, человек который пользуется особым уважением в мусульманском мире. Когда погиб пророк, Фатима единственная кто была рядом, и она похоронила проводила в последний путь отца. Заслуженный деятель религии, который после смерти супруга способствовала объединению мусульман, дальнейшему развитию дел шариата. Культ поклонения Фатиме видимо зародилось и сформировалось в связи с усилением влияния святого аль–фатимийун, распространенного в X–xII веках. Фатима одна из главных героинь религиозных историй шиитов. Во многих мусульманских странах древняя форма, образующая ладони называется «Рука Фатимы». Считается, что она обладает способностью лечить безнадежные заболевания. Казахские женщины, как и другие мусульманки, считали Фатиму своей покровительницей. В основном ее называют Биби Фатима. Между тем значение имени Фатима в переводе с арабского означает «отнятая от груди». Имена прецеденты в поэтических произведениях тюркского народа, в том числе казахского народа рассматривали Г.А. Кажгалиева, Г.Мадиева, Г.К. Исангалиева, С.К. Иманбердиева. А в русском языке проводили исследования Ю.Н. Караулов, Ю.А. Сорокин, В.Г. Косто Маров, И.В. Захаренко и другие. О прецедентных именах говорил Ю.Н. Караулов: «Кроме того, неправильно ассоциировать прецедентный текст (имена по С.Иманбердиевой) с художественным произведением, потому что для этого есть несколько причин. Во–первых, они использовались в мифах, легендах и рассказах до того, как они вошли в произведение искусства, а во–вторых, в настоящее время художественные произведения, религиозная, а также устная литература (сказки, пословицы и т.д.) и историко–философские и политические публицистические произведения относятся к прецедентным текстам. А имена людей в зависимости от своей культурно–познавательной деятельности отличаются сложностью: *Күн астындагы Күнікей қыз* и другие. Вместе с тем, имена которые встречаются в эпических поэмах *Баян Сұлу*, *Қыз Жібек* и другие это проявления этнопознавательных особенностей [4, стр. 58].

Прецедентные имена занимают особое место в нашей культуре, нашей устной литературе и нашей истории, а также описывают этнокультурные и социальные аспекты антропонимов. Согласно вышеупомянутым данным, чаще всего встречаются арабские имена встречаются в поэмах и легендах, в то время как тюркоязычные имена часто появляются в сказках и героических поэмах.

В зависимости от контекста к женским именам в основном применяли положительные эпитеты. Почти все имена, данные женщинам, были использованы для описания красоты женщины.

Список литературы

1. Жұбанов, Е. Эпос тілінің өрнектер [Текст] / Е. Жұбанов. – Алматы: Ғылым, 1978.
2. Қоңыратбаев, Ә. Қазақ фольклорының тарихы [Текст] / Ә. Қоңыратбаев – Алматы: Ана тілі, стр. 1991. – 288 с.
3. Иманбердиева, С. Прецедентті атаулардың менсонимдерде қолданылуы [Текст] / С. Иманбердиева // Тілтаным, 2002. – № 2. стр. 90 – 94.
4. Қазақ және түрік әйел есімдерінің семантикалық ерекшеліктері // Әл – Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің хабаршысы Шығыстану сериясы, Филология бөлімі, Алматы, № 1 (46) 2009. – С. 57 – 62.

УДК 398.5 (575.172)

Календерова А.М.,

*мл.науч.сотр. КНИИГН ККО АН РУз,
г. Нукус, Узбекистан*

КАРАКАЛПАКСКИЙ ДЕТСКИЙ ИГРОВОЙ ФОЛЬКЛОР

***Аннотация.** Детский фольклор как объект исследования занимает важное место в фольклористике. В фольклористике различных народов детский фольклор также подвергался специальному изучению. Каракалпакский детский игровой фольклор представлен различными видами игр. На основе материала, накопленного в ходе изучения каракалпакского детского игрового фольклора автором указывается на необходимость специального изучения каракалпакских детского игрового фольклора.*

***Ключевые слова:** детский игровой фольклор, национальные игры, исследование, публикация, спортивные игры, классификация.*

***Abstract.** The children's folklore as object of research takes an important place in folkloristics. In folkloristics the various people the children's folklore also was exposed to special studying. The Karakalpak children's game folklore is presented by various kinds of games. On the basis of the material which has been saved up during studying of the Karakalpak children's game folklore by the author it is underlined necessity of special studying Karakalpak children's game folklore.*

***Key words:** Children's game folklore, national games, research, the publication, sports, classification.*

Детский фольклор как объект исследования занимает важное место в фольклористике. Одна из первых публикаций в русской фольклористике, посвященных изучению данной проблемы является статья Всеволодского–Генгросса, опубликованная в сборнике статей «Игры народов СССР» (1933). Несмотря на принадлежность репертуара к какой–либо национальности или же определенной возрастной группе, он делит детские игры на три типологические

группы: драматические игры, спортивные и орнаментальные игры. В свою очередь, драматические игры подразделены на промысловые и бытовые, где к промысловым отнесены охотничьи, рыболовецкие, скотоводческие и земледельческие; ко второй подгруппе относятся бытовые и групповые. Большинство ученых данная классификация не одобрена, ибо подобный принцип, по их мнению, ближе к этнографии, нежели к фольклору. Действительно, народные игры – особенно детские – должны содержать в себе образность, и в них должно отражаться словесное мастерство.

В фольклористике тюркоязычных народов детский фольклор также подвергался специальному изучению. Детский фольклор узбекского народа рассмотрен Г.Жахонгировым в статье «Узбекский детский игровой фольклор» [1], где автор высказывает мнение о том, что фольклор и игры связаны между собой и синкретически общи. Речь идет о красочности, эстетичности, поэтической значимости фольклорных игр, ибо здесь движения – момент, присутствующий в быту, в самих играх поэтика стихотворных строк, и музыкальная сторона игр. В данном направлении в последующем Ш. Галиевым была подготовлена диссертация, в которой представлена классификация детского фольклора узбекского народа и исследована проблема поэтики детского фольклора [2]. Ученый обращается к истории изучения данной проблемы и систематизирует фольклорные игры, уделяя внимание своеобразным особенностям и характерным свойствам данного вида фольклора. В вопросе о поэтике народных игр ученый анализирует национальные праздничные игры и акцентирует внимание на эстетический аспект, а именно: наличие сравнения, символов, метафоры, гиперболы, повторение, сходство, аллитерации и т.п.

Сведения, касающиеся материалов по каракалпакскому детскому фольклору, можно встретить в работах М.С. Морозовой, С.Е. Малова, В. Дружининой, которые еще ранее, в 1927 – 1928-х годах проводили работы по изучению каракалпакского языка и истории, и указывали, что ими собраны пословицы и поговорки, а также материалы по детским играм, но пока еще не опубликованы [3].

В дальнейшем появляются научные статьи, посвященные каракалпакским играм. Так, в статье С. Мылтыкбаева «Национальные игры каракалпакского народа» показывается наличие в каракалпакском фольклоре игр спортивного характера [4]. Автор подчеркивает, что каждый из народных игр отличается своими неповторимыми движениями, пружинистыми колебаниями тела. Каракалпакские национальные игры в свое время способствовали формированию физически сильного, гармонически развитого подрастающего поколения. С. Мылтыкбаев высказывает ценное мнение о необходимости внедрения народных игр в школьную программу на занятиях по физической культуре в качестве национальных спортивных игр.

Вместе с этим, следует отметить научную статью М. Нурмухамедова о детской игре «асык» («альчики»). В данной статье автором подчеркивается значение национальной игры «асык», широко распространенной среди других

кочевых народов. Ученый высказывает важное мнение о том, что игра «асық» развивает у детей меткость, остроту зрения, смекалку, воображение, дружбу, честность, коллективизм [5].

Каракалпакские народные игры представлены в основном подвижными играми. Книга П. Шылманова «Национальные детские игры» прежде всего предполагает внедрение национальных игр в программу дошкольного образования и начальных классов общеобразовательных школ [6]. В данной книге приведены 35 наименований национальных игр, условия и правила их проведения, а также даны конкретные методические указания для учителей физической культуры. Исходя из дидактических целей, которые автор ставит перед собой, в книге приводятся *поэтические* строки, сопровождающие каракалпакские национальные игры.

У каракалпаков очень много игр для детей. Например, «Әўелемен–дүўелемен», «Хәкке қайда», «Түлкишек», «Хә түйелер, түйелер» и др. Сценические элементы данных игр рассмотрены в исследовании Т. Алланазарова «Каракалпакский советский театр» [7]. Ученый подразделяет детские игры на 4 группы. К первой группе отнесены игры спортивного характера: «Тебисбек», «Илме тақыя», «Ат ойын», «Бәйги», «Ылақ», «Ешек жаўырыны», «Шурқас», «Топ», «Тикпе таяқ», «Аңғалақ», «Суў қалақ», «Суў серписпек», «Жүзбек», «Жарыспак».

Вторая группа включает игры, способствующие профессиональной ориентации детей: «Қуўыршақ соғыў», «Қаўын–қаўын», «Үй–үй» и др. Следует отметить, что сюда же можно отнести игры детей по лепке различных фигур (человека, животных и птиц, различных предметов или же музыкальных инструментов). Вместе с тем, данные игры не только служат профориентации подрастающего поколения, но и развивают творческие способности.

К третьей группе относятся игры, развивающие мышление, речь, фантазию детей: «Маңлай шертпек», «Табыспак», «Жаңылпаш», «Түлкишек», «Қамыс па–қыйма», «Соқыр теке», «Айналма дүрре», «Жумбак», «Әўелемен–дүўелемен» и др. Это игры, имеющие характер упражнений, в которые дети играли сидя или же стоя, в любое время года. Последняя, четвертая группа – это массовые игры, имеющие традиционный своеобразный сюжет: «Хәкке қайда», «Айқулаш», «Қудағай», «Бәдик», «Хәўжар», «Ярамазан», «Қырық жигит» и др. Все они имеют характер нравственного воспитания.

Все игры из вышеуказанных 4 групп, являют собой школу воспитания молодежи, развитого и физически, и умственно, и нравственно. Благодаря этим играм дети получали первые уроки в своей жизни.

Исследователь рассматривает каракалпакские детские игры в качестве одного из факторов, послуживших основой для зарождения театрального искусства Каракалпакстана, при этом автор указывает на элементы драмы, присутствующие в играх для детей, и определяет национальные детские игры как театрализованное представление.

В 1968–м году вышла в свет книга К. Айымбетова «Народная мудрость», позднее переизданная несколько раз [8]. Вторая глава книги – «Трудовые

песни» содержит часть «Детские игры», где особое внимание обращается на песни, сопровождающие игры для детей. Например, «Хэкке қайда», «Түлкишек», «Әуелемен, дүуелемен», «Ғайың, ғайың», «Көйлегимди жууып бер», «Қууыршак» и т.д.

Одной из важных работ, посвященных освещению вопроса о детском фольклоре, является книга И.Курбанбаева «Очерки истории каракалпакской детской литературы» [9]. Первая глава книги, в которой прослеживаются пути зарождения каракалпакской детской литературы, называется «Образцы детского фольклора». Здесь ученый обращается к рассмотрению таких вопросов, как «Детские песни», «Скороговорки», «Пословицы и поговорки», «Загадки», «Сказки», «Наследие в эпосных произведениях, относящееся к детскому фольклору». Если не считать «Наследие в эпосных произведениях, относящееся к детскому фольклору», все части первой главы посвящены анализу основных жанров детского фольклора. В главе ведется речь о мотивах и сюжетах эпосов, касающиеся детского фольклора. Таким образом, в данной работе проводится поиск истоков детского фольклора в героическом эпосе. Подобные вопросы не затрагиваются у других исследователей. Через данное исследование И. Курбанбаев сделал важное открытие в изучении детского фольклора. Ибо чудесное рождение батыра, его быстрый рост, первые подвиги в дастанах «Алпамыс», «Коблан», «Сорок девушек» – это сюжетные линии эпоса, касающиеся детского фольклора. Автор подчеркивает, что еще до первого исполнения у каракалпаков колыбельной («Бесик жыры»), или же «Хэйиў–хэйиў» («Баю–бай»), их «предваряет» обряд «Бесик шабыў» («Езда на колыбельке»). А как только ребенок начинает делать первые шаги («ғаз–ғаз», ямаса «тэй–тэй» аяқ басыў) своеобразной «путевкой» для него служит обряд «Тусаў кесиў».

Каждая из национальных игр сопровождается поэтическими строками. Материал, накопленный в ходе изучения каракалпакского детского игрового фольклора показывает необходимость его специального исследования в фольклористике.

Список литературы

1. Жахонгиров, Ғ. Узбекский детский игровой фольклор [Текст] / Ғ. Жахонгиров // Материалы 3 всесоюзной тюркологической конференции. Кн. Фольклор, литература и история Востока. – Ташкент, 1984. – С. 293 – 295.
2. Галиев, Ш. Ўзбек болалар ўйин фольклорининг таснифи ва поэтикаси. – Автореферат к. филол. н. – Ташкент, 1998 – 20 с.
3. Малов, С.Е., и др. Заметки о каракалпакском языке [Текст] / С.Е. Малов. – Нукус, 1966. – 350 с.
4. Мылтыкбаев, С. Миллий балалар ойынлары [Текст] / С. Мылтыкбаев // Вестник ККО АН РУз, № 1, 1972. – С. 98 – 100.
5. Нурмухамедов, М. Миллий балалар ойынлары [Текст] / М. Нурмухамедов // Вестник ККО АН РУз, № 1, 1983. – С. 56 – 61.

6. Шылманов, П. Миллий балалар ойынлары [Текст] / П. Шылманов. – Нөкіс, 1996. – 36 с.
7. Алланазаров, Т. Каракалпакский советский театр [Текст] / Т. Алланазаров. – Нукус, 1963. – 80 с.
8. Айымбетов, Қ. Халық даналығы [Текст] / Қ. Айымбетов. – Нөкіс: Қарақалпақстан, 1988. – Б. 23 – 24.
9. Курбанбаев, И. Очерки истории каракалпакской детской литературы [Текст] / И. Курбанбаев. – Нукус, 1974. – 276 с.

УДК 030002

Картанова А.А.,

*преп., Актюбинский гуманитарный колледж
г. Актюбе, Республика Казахстан*

Алиева Г.А.,

*преп., Актюбинский гуманитарный колледж
г. Актюбе, Казахстан*

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ НАЧАЛА СВЯЗИ ФОЛЬКЛОРА И ЛИТЕРАТУРЫ

Аннотация. Связь литературы и фольклора – одна из главных закономерностей развития мировой культуры. Мы видим, какую литературу можно брать на земле, его происхождение – фольклор. Поэтому фольклоризм в литературе занимает заметное место как в изучении истории и теории всей литературы, так и в анализе произведений отдельных поэтов и писателей.

Ключевые слова. Фольклор, литература, поэт, судьба, наука, память народа

Annotation. The connection between literature and folklore is one of the main regularities of the world culture development. We see, what literature can be existing on earth, its origins – folklore. Therefore, folklore in literature occupies a prominent place in the study of history and theory of all literature, and in the analysis of the works of individual poets and writers.

Keyword. Folklore, literature, poet, fate, science, people's memory.

На протяжении многих столетий у казахов, как и у всех народов, вначале развивался фольклорный тип поэтического творчества. Общими для такого типа творчества чертами – устность, коллективность, народность, вариативность, синкретизм (слитность слова с художественными элементами других видов искусства), непосредственность контакта творца (наполнителя) со слушателями – характеризуется и фольклор казахского народа [1].

Казахский фольклор – совокупность различных видов и форм массового словесного художественного творчества, сыгравшего большую роль в развитии казахской литературы, одна из органических составных частей национальной культуры казахского народа [7].

Собирание и изучение произведений народного творчества начато сравнительно недавно. Начало это было связано с развитием просветительства в XIX века. Просветители – демократы Ч.Валиханов и И. Алтынсарин,

занимаясь изучением некоротких образцов казахского фольклора, выявляли его демократический и синкретический характер, стремились изучать его в связи с национальной историей.[2] Казахский фольклор привлекал внимание многих русских ученых и писателей, они оказали неоценимую помощь в собирании, на научных принципах записи и издании произведений устного творчества. В качестве примера можно напомнить историю записи и публикации народной поэмы «Козы– Корпеш и Баян – Слу», один из вариантов которой в переводе на русский язык увидел свет еще в 1812 году [5].

Казахское устное творчество богато представлено разнообразными жанрами: песни (обрядные, бытовые, лирические, исторические), пословицы – поговорки, загадки, сказки, эпос (героический эпос и лироэпос), айтысы (поэтические состязания). Возникновение жанров и их бытование в фольклоре казахского народа в каждый исторический период определялось потребностями и особенностями его развития. Исторические изменения в народной жизни вели к изменению, исчезновению или появлению определенных бытовых или эстетических потребностей, обычаев, обрядов и т.д.и вслед за ними отдельных жанров фольклора [3].

Лирика – древнейшей вид художественного творчества. В лирических песнях находят отражение мирозерцание народа, живущего в условиях определенного общественного строя, его личностные переживания, настроения, надежды. Лирические песни задушевные, интимны [7].

Их отличает богатство содержания и форм. Лирических песнях выражаются самые разнообразные чувства: светлая радость, беззаботное веселье, тихая грусть, тоска, полет мечты, надежда; поется о молодости, любви, красоте, природе, родине, о воле и неволе; звучат суровые и гневные призывы к защите человеческого достоинства, к борьбе и справедливости.

Фольклорные лирические песни представляют большую историческую и художественную ценность, они являлись и являются неиссякаемым источником, профессиональной поэзии и национальной музыки. Под влиянием народных лирических песен возник жанр литературной песни, которая занимает большое место в духовной жизни казахского народа.

В сборнике многотысячного фольклорного наследия, хранящегося в памяти народа, невозможно не сказать лирика казахской литературы Толегена Айбергенова.

Өле берсін күншілер күйігінде,
Өз ғасырым өзімнің иінімде
Ақ жаңбырлар тоздырған тау сияқты
Мен өлемін өзімнің биігімде. Как–то так писал поэт Толеген [8].

Толеген Айбергенов ворвался на поэтическую арену в 60–е годы. По мнению литераторов, он выступил новатором в казахском поэтическом творчестве. Толеген Айбергенов относится к плеяде тех поэтов, которые подняли казахскую поэзию на новый качественный уровень, воспитав целое поколение таких поэтов, как Есенгали Раушанов, Фариза Онгарсынова, Мухтар Шаханов [7].

Его поэзия вызывает восторженные отклики общественности. Строчки его стихотворений пронзают душу читателя, взывая к чувствам, будят волнующие переживания. Он открыл для нас новые страницы жизни казахского поэзии.

Яркое, самобытное творчество Толегена Айбергенова заняло почетное место в современной поэзии Казахстана. Он служил примером яркой звезды литературы. Всегда стремился к лучшему, но прожил немного, оставив после себя бессмертные произведения [5].

Имея лишь три опубликованные книги, он стал народным поэтом. Первая книга «Путь мечты» увидела свет в 1963 г. За ней последовала вторая – «Путешествие в жизнь» (1965). Третья книга поэта – «Минареты в песках» (1968) вышла посмертно.

Список литературы

1. Бердібаев. Р. Кәусар бұлақ. – Алматы: Жазушы, 1989. – 360 б.
2. Қасқабасов С.А. О типах и формах взаимодействия казахской литературы и фольклора. Известия АН Каз ССР. Серия филологическая, 1984; 19–24].
3. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. Санкт–Петербург, 1994.
4. Қасқабасов С.А. Ой–өріс (фольклор туралы зерттеулер) – Астана: Астана полиграфия, 2009. – 320 б.
5. Жұмабаев.М., Шығармалары. – Алматы, 1989.
6. Мүсірепов.Ф., Суреткер парызы. – Алматы: Жазушы, 1970. – 542 б.
7. Сатпаева Ш.К., Адибаев Х.А. Казахская литература. – Алматы: Мектеп,1985.
8. Айбергенов Т. Мен саған ғашық едім. – Алматы: Раритет, 2005.

УДК 821.512.141

Килмәкова Г.Н.,

*М. Акмулла ис. БДПУ-ның
башкорт әзәбиәте һәм мәзәниәте кафедрасы
өлкән укытыусыһы,
Өфө к., Рәсәй*

ИЛ АҒАҢЫ ӘХМӘТ СӨЛӘЙМӘНОВТЫҢ ТЫҢУЫҢЫНА 80 ЙЫЛ

Аннотация. В статье анализируется жизнь и творчество видного башкирского фольклориста, доктора филологических наук, лауреата премии им. С. Юлаева Ахмета Мухаметгалиевича Сулейманова. Как известно научная деятельность А.М. Сулейманова посвящена исследованию поэтики и стиля башкирских бытовых сказок, эпоса, изучению обрядового детского игрового фольклора.

Ключевые слова: А.М. Сулейманов, фольклор, бытовые сказки, эпос, детский фольклор.

Abstract. The article analyzes the life and work of a prominent Bashkir folklorist, doctor of Philology, laureate of the prize. S. Yulaeva Ahmet Suleymanov Mukhametkhalievich. As it is known scientific activity of A. M. Suleymanov is devoted to research of poetics and style of Bashkir household fairy tales, epic, study of ritual and children's game folklore.

Keywords: A. M. Suleymanov, folklore, household tales, epic, children's folklore.

Халкыбыздың арзаклы улы, аҡһакалы, күренекле фольклорсы–ғалим, филология фәндәре докторы, профессор, Салауат Юлаев исемендәге дәүләт премияһы лауреаты, Башкортостан Республикаһының Фәндәр академияһының почетлы академигы Әхмәт Мөхәмәтвәли улы Сөләймәновтың тыуыуына 15 март 80 йыл тулды. Әхмәт Сөләймәнов башкорт халыҡ ижадының төрлө жанрҙарын өйрәнеү өстөндә эшләгән ғалим, йәш быуынды тәрбиәләүгә баһалап бөткөһөз өлөш индергән тәжрибәле педагог, мәғариф һәм фән өлкәһендә танылған белгес һәм йәмғәт эшмәкәре буларак билдәле. Төрки халыҡтары араһында дуслыҡ күперҙәре һалыуза, башкорт халыҡ ижадын донъя кимәленә сығарыуза уның өлөшө баһалап бөткөһөз зур.

Әхмәт Мөхәмәтвәли улы Сөләймәнов 1939 йылдың 15 мартында Бөрйән районының Нәби ауылында колхозы Мөхәмәтвәли Хәйрулла улы һәм Нурикамал Лотфулла кызы ғаиләһендә донъяға килгән. Уның бала сағы ауыр һуғыш йылдарына тура килә. 1942 йылда атаһы вафат була, әсәһе Нурикамал апай биш бала менән тол кала. 1946 йылда Әхмәт Сөләймәнов мәктәпкә уҡырға бара. Һуғыштан һуңғы ауыр, икмәкһез замана булыуына карамастан мәктәптә тырышып уҡый, алдыңғылыҡты бирмәй. 1958–1961 йылдарҙа Кызыл Армия сафында Урта Азия сүллегендә хезмәт итә, танк командиры дәрәжәһенә тиклем күтәрелә. Полк майоры Макаров хатта уны Львов юғары хәрби–сәйәси училищеға уҡырға барырға өндәй, ләкин Әхмәт Сөләймәнов филолог һөнәрен һайлай. 1961 йылда Башкорт дәүләт университетының филология факультетына уҡырға инә. 1967–1972 йылдарҙа Бөрйән районы Нәби ауылында рус теле һәм әзәбиәте, тарих, рәсем, хезмәт, физкультура уҡытыусыһы булып эшләй.

Студент йылдарында уҡ халыҡ ижады ыңйыларын йыйыу, өйрәнеү эше менән кызыкһынған егетте аспирантураға уҡырға сақыралар һәм 1972 йылда Әхмәт Сөләймәнов Башкорт дәүләт университетының башкорт әзәбиәте кафедрасына өлкән уҡытыусы итеп эшкә алына. Артабан 1976–1986 йылдарҙа Башкорт дәүләт университетының башкорт әзәбиәте һәм фольклоры кафедрасы доценты, 1991–2002 йылдарҙа Тарих, тел һәм әзәбиәт институтында фольклор һәм сәнғәт бүлеге мөдире, 2002–2006 йылдарҙа Бөтә донъя башкорттары королтайы рәйесе, 2006–2016 йылдырҙы М. Аҡмулла ис. Башкорт дәүләт педагогия университетының башкорт әзәбиәте һәм мәҙәниәте кафедрасы профессоры, Этнопедагогика һәм халыҡ ижады лабораторияһы еткәсәһе була [Сөләймәнов, 2011. 28].

Ғилми эшмәкәрлегенә килгәндә Әхмәт Сөләймәнов 1973 йылда филология фәндәре кандидаты ғилми дәрәжәһенә кандидатлыҡ диссертацияһын, 1991 йылда М.В.Ломоносов исемендәге Мәскәү дәүләт

университетында филология фәндәре докторы ғилми дәрәжәһенә докторлық диссертацияһы яклай. 1972–1991 йылдарҙа Башкорт дәүләт университетында доцент булып эшләгән осорҙа күренекле фольклорсы–ғалимдар Кирәй Мәргән, Нур Зарипов, Мөхтәр Сәғитов, Фәнүзә Нәзершиналар менән бергәләп 18 томдан торған “Башкорт халыҡ ижады” китаптарын баһтырып сығарыуға үзенең баһалап бөткөһөз өлөшөн индерә. Шулай ук башкорт тормош–көнкүреш әкиәттәренең сюжетын, поэтикаһын өйрәнеүгә арналған “Башкирские народные бытовые сказки: сюжетный репертуар и поэтика”, “Тормош–көнкүреш әкиәттәре: жанр үзенсәлектәре”, “Башкирские бытовые народные сказки: сюжетный состав и поэтика”, “Әкиәттә – хәкикәт”, Әкиәт һәм ысынбарлыҡ” исемле монографиялары, “Акмулланың биргән мең кәүеме фольклоры” китабы, балалар фольклоры буйынса язылған “Башкорт балаларының карһүзе”, “Бала–сағаның уйын фольклоры” китаптары, башкорт халыҡ ижады жанрҙарын өйрәнеүгә арнаған күп һанлы мәкәлә, очерктар – республикала ғына түгел, Рәсәй фольклористикаһы фәнендә зур казаныш булды.

Әхмәт Мөхәмәтвәли ул Сөләймәнов педагог, ғалим һәм йәмәғәт эшмәкәре генә түгел, нескә күнелле, сәсэн телле шағир за, быға дәлил булып уның 2007 йылда басылып сыккан “Һәр мөгжизә – миңә хәкикәт” исемле китабы тора. Йыйынтыкка авторҙың төрлө йылдарҙа ижад ителгән ете тиҫтәнән ашыу лирик шиғырҙары һәм дастандары тупланған.

Әхмәт Сөләймәнов етәкселегендә белем алған, канат нығыткан укыусылар, студенттар һәм аспиранттар бөгөнгө көндә Республикабыҙдың һәр өлкәләрендә лә уңышлы эшләй, укытыусыларының биргән белемен, тәрбиәһен киләсәк быуынға тапшыра, башкорт фәнен үстәрә, илебездә тоғро хезмәт итә. Шулай ук Ә.М. Сөләймәнов үз балаларына ла матур тәрбиә бирзе, уларҙың өсөһө лә илебездә билдәле шәхестәр: өлкән улы Йәлил Сөләймәнов — рәссам, Ш.Бабич исемендәге дәүләт премияһы лауреаты, кыздары Ләйсән Итколова — филология фәндәре кандидаты, Башкорт дәүләт университетының этика, эстетика һәм диндәр тарихы кафедраһы мөдире, кесе кызы Нәркәс Хөббитдинова — филология фәндәре докторы, Рәсәй Фәндәр академияһы Өфө ғилми үзәге Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтының баш ғилми хезмәткәре.

Намыслы һәм тынғыһыз хезмәтә өсөн Ә.М. Сөләймәнов республика етәкселеге тарафынан шундай юғары баһаларға лайыҡ булды: Башкортостан Республикаһы һәм Рәсәй Федерацияһынаң атказанған фән эшмәкәре, Башкортостан Республикаһының атказанған мәзәниәт хезмәткәре, Башкортостан Республикаһының мәғариф отличнигы, Башкортостан Фәндәр академияһының почетлы академигы, Салауат Юлаев ордены кавалеры, Салауат Юлаев исемендәге дәүләт премияһы, Ж. Кейекбаев, М. Акмулла, М. Ғафури, З. Вәлиди исемендәге премиялар лауреаты һ.б.

Бөгөнгө көндә башкорт фольклоры ғилемен Әхмәт Сөләймәновтың хезмәттәреһез күз алдына килтереүе лә кыйын. Күп йылдар дауамында халыҡ араһынан бөртөкләп йыйып алынған фольклор ынйыларының ташка басылып сығыуы, фәнни йәйәһттән өйрәнеләүе мәшһүр ғалимыбыҙдың ғәзиз иленә, туған

халкына, теленә, фәненә тынғыһыз хезмәтенең өлгөһе ул. Әхмәт Сөләймәнов үзенең якындары, укыусылары, замандаштары өсөн кешелекле, кеселекле, намыслы, выжданлы, арзаклы ғалим һәм олпат шәхес булыуы менән мәңге хәтерзәрендә уйылып калыр, халык мәнфәғәтенә эшләнгән емеһле хезмәте мәңге онотолмас.

Әзәбиәт исемлеге

1. Профессор Әхмәт Сөләймәновтың ижад баскыстары: Библиографик күрһәткес [Текст] / Төзөүселәре Л.Ә. Иткулова һәм Н.Ә. Хөббөтдинова. – Өфө: БР ФА, Ғилем, 2011. – 288 б.

УДК 81

Кинйәголова Ф.Х.,

*М. Акмулла ис. БДПУ студенты,
Өфө к., Рәсәй*

Ғилми етәксе: Рәхимова Э.Ф.,

филол.ф.к., доц.

“УРАЛ БАТЫР” ЭПОСЫНДА БЕР СОСТАВЛЫ ҺӨЙЛӘМДӘР

Аннотация. В данной статье были рассмотрены односоставные предложения в эпосе “Урал батыр”. Особое внимание уделено синтаксическим и семантическим аспектам односоставных предложений. В статье были рассмотрены труды Г.Г. Саитбатталова, К.З. Ахмерова, Д.С. Тикеева и Р.Я. Хуснутдиновой.

This article was reviewed by one of the proposals in the epos “Ural Batyr”. Special attention is paid to syntactic and semantic aspects of single-component sentences. The article examines the works of G. G. Seitbattalova, K. Z. Akhmerov, D. S. Tekeeva and R. J. Husnutdinova.

Ключевые слова: односоставные предложения, эпос «Урал батыр», предикат, субъект предложений, семантика предложений.

Key words: single-component sentences, epic “Ural Batyr”, predicate, subject of sentences, semantics of sentences.

Бер составлы һөйләмдәрзе өйрәнеү мәсьәләһе буйынса башкорт теле лингвистикаһында ғилми нигез булдырыла һәм уларзың структур-семантик үзенсәлектәре асыклана. Шулай за бер составлы конструкцияларзың классификацияһында хәл ителеп бөтөлмәгән бәхәсле мәсьәләләр бар.

Бер составлы һөйләмдәрзе өйрәнеү нигезе 1950 йылдар азағы, 60–сы йылдар башында К.З. Әхмәрзең ябай һөйләм синтаксисы буйынса монографияһында һалынғайны. Ғ.Ғ.Сәйетбатталовтың башкорт телендә һөйләм теорияһы булдырылған хезмәттәрендә бер составлы конструкцияларзың типтары, әзәби телдә сағылышы бай практик материалда күрһәтелде. Бер

составлы һөйләмдәр стилистикаһын Д.С. Тикеев монографияһында тәрән тикшерелде. Тағы ла Н.К. Дмитриев, Х.Ғ. Йосопов, Ғ.Ғ.Каһарманова, Г.Ә. Басырова, Р.Я.Хөснөтдинова һәм башка ғалимдар бер составлы һөйләмдәрҙе өйрәнгәндәр.

Бер составлы һөйләмдәрҙе ике составлы һөйләмдәрҙән айыра белеү бик мөһим. Ике составлы һөйләмдәрҙе бер составлы һөйләмдәр менән бутамаҫ өсөн, уларҙың компоненттарын һәм телдең грамматик төзөлөшөн нигеҙ итеп алырға кәрәк. Өгәр ике составлы һөйләмдәрҙә эйә менән хәбәрҙең йәки эйә составы менән хәбәр составының бирелеүе мотлак шарт булһа, бер составлы һөйләмдәрҙә фәкәт эйә йәки хәбәр, йә булмаһа эйә составы йә хәбәр составы ғына бирелә. Был момент бер составлы һөйләмдәрҙе ике составлы һөйләмдәрҙән айырыуы төп, билдәләүсә критерий булып иҫәпләнә [3: 221].

Ғ.Ғ. Сәйетбатталов, грамматик-семантик принциптан сығып, башкорт телендәге бер составлы һөйләмдәрҙе түбәндәге төркөмгә бүлә: эйәһез һөйләм; дөйөм эйәле һөйләм; билдәле эйәле (субъектлы) һөйләм; дөйөм эйәле (субъектлы) һөйләм; билдәһез эйәле (субъектлы) һөйләм; атама һөйләм [3:221].

Бер составлы һөйләмдәр теземдәрҙә лә кулланыла алалар. Мәҫәлән, башкорт халкының бөйөк комарткыһы, ата–бабаларыбыҙ быуындан–быуынға тапшырған бай хазина – ауыз–тел ижадының һокланғыс өлгөһө “Урал батыр” эпосында бер составлы һөйләмдәр күп осрақта диалогтарҙа һәм монологтарҙа бирелгән, шунлыктан билдәле эйәле һөйләм, билдәһез эйәле һөйләм, дөйөм эйәле һөйләмдәр күберәк урын биләгән.

Башкорт телендә эйәһез һөйләмдәр бер составлы һөйләмдәрҙең төрө буларак тәү башлап К.Әхмәров хезмәттәрендә күрһәтелде. Бер составлы һөйләмдәргә ғалим, билдәһез эйәле, эйәһез, дөйөм эйәле һәм вокатив һөйләмдәрҙе индергән. [1: 41–44].

Эйәһез һөйләмдәр тип, К. Әхмәров хәбәре генә булып, субъект, предмет мәғәнәһе белдерелмәгән конструкцияларҙы атай. Бындай һөйләмдәрҙә теге йәки был факттың, эш-хәрәкәттең, хәл–вакифаның барлығы йәки юклығы раҫлана. Ғалим фекеренсә, эйәһез һөйләмдең хәбәре исем, сифат, 3–сө заттағы кылым, теләк һөйкәләше, кылымдың инфинитив формалары ярҙамында бирелә. [1: 41–44]. “Эйәһез һөйләм” терминын Ғ.Ғ. Сәйетбатталов уңышлы түгел тип билдәләй, сөнки ул “был тип бер составлы һөйләмдәр менән тулыһынса тура килмәй, уның йөкмәткеһен асмай. Был төр һөйләмде субъектһыз конструкция атауы уңышлы була”. [3:221–224]. Д.С. Тикеев та Ғ.Ғ. Сәйетбатталов фекерҙәрен уртаклаша һәм уның языуынса, эйәһез һөйләмдәрҙең хәбәре эшмәкәр тураһында белдермәй, ул эш-хәрәкәт. процесс, хәлдә гене аңлата. [4:45]. “Урал батыр” эпосында эйәһез һөйләмдәргә миҫал осраманы.

Бер составлы инфинитив–модаль һөйләмдәрҙе Ғ.Ғ.Сәйетбатталов эйәһез һөйләм менән бутарға кушмай, сөнки инфинитив–модаль һәм эйәһез һөйләмдәрҙең субъекты бөтөнләй булмай, шулай за уларҙы бер термин менән йөрөтөү дөрөҫ түгел тип билдәләй. Инфинитив–модаль һөйләмдең хәбәре уртақ кылым менән модаль һүзәрҙән килә, тип яза профессор. [3:226].

Р.Я. Хөснөтдинованың “Хәзерге башкорт телендә атама һөйләмдәр” хезмәтендә, атама һөйләмдең дөйөм структур үзенсәлеге тип уларзың бер генә баш киҫәге – предикатив үзәге булыуын билдәләй. Атама һөйләмдең баш киҫәге атау функцияһына эйә булған һүз менән генә бирелә, һәм ул, нигеззә, төп килештәге торған исемдән килә, тип яза. Шулай ук. Р.Я. Хөснөтдинова атама һөйләмдәрзе функциональ-семантик төрзәрен айырып күрһәтә [6: 16]. “Урал батыр” эпосында атама һөйләмдәргә кағылышлы миҫалдар табылманы .

Ғ.Ғ.Сәйетбатталов, билдәле эйәле (субъектлы) һөйләмдең мөһим үзенсәлеге шунда: уның хәбәре 1-се һәм 2-се зат хәбәр, бойорок, шарт һөйкәләше кылымынан килеүе, тип билдәләй. Д.С. Тикеев бының менән килешә һәм бындай конструкцияла беренсе планға эш-хәрәкәтте башкарыусы субъект түгел, ә уның башкарылған эше, хәрәкәте һызык өстөнә алына, тип язып үтә. [3: 230]. Бер составлы билдәле эйәле һөйләмдәрзең был төрө “Урал батыр” эпосында байтак кулланылған. *Мәсәлән:*

Урал, эйзә, булмаһа,
Кабырсақты асайык,
Һәр беренән аз–азлап,
Берәр тамсы эсәйек (19–сы бит)

Йырткыслыкты бөтөрәйек,
Яңғыз калған Үлемде
Бергә эзләп үлтерәйек! (26–сы бит)

Егет, изге икәнһең,
Якшы уйза килгәнһең,
Ары барма, кайт кире,
Канлы ергә килгәнһең,
Яуыз илгә килгәнһең (26–сы бит)

Дейеүзәрзе дуҫ иттең,
Кешеләрзе үс иттең;
Яуызлығың ат иттең,
Йөрәгенде таш иттең,
Атам йөзөн ят иттең,
Әсәм һөтөн ыу иттең (123–сө бит)

“Урал батыр ” эпосында билдәле эйәле һөйләмдәр телмәрзе зат алмаштарының кәрәкһеззән кабатланып тороуынан арындыра, художестволы телдәге диолог ситуацияларының хәрәкәтсән булыуын тьәмин итә.

Субъекты конкрет итеп бирелмәһә лә, һөйләмдең хәбәре эш-хәрәкәттең кем тарафынан башкарылғаны, эшмәкәре контекста асык аңлашыла. Ә.М. Азнабаев билдәһез эйәле һөйләмдең хәбәре тик күплектәге 3–сө зат хәбәр, шарт, бойорок, теләк һөйкәләшендә килә ала, тип яза. Билдәһез эйәле һөйләмдәрзә эште башкарыусы алмаш менән дә, исем менән дә белдерелмәй, шуға күрә лә был һөйләмдәрзә эйә урынына билдәһезлек мәғәнәһен белдереүсе

алмаштарзы куйып була. Мәсәлән, “Урал батыр ” эпосында ошондай бер составлы билдәһез эйәле һөйләмдәр кулланылған:

Атаһы өсөн, үзе өсөн,
Ярандары даны өсөн,
Үзе тыуған көнө өсөн,
Йыл да бер кат
Тәңре өсөн
Канлы корбан уззыра (37-се бит)

Капкаға якын килгән, ти,
Бер кыз төслө булған, ти,
Урал янына инеп,
Арбамаксы булған, ти,
Уралға кул һузған, ти (60–сы бит)

Дөйөм эйәле һөйләмде билдәле эйәле (субъектлы) һөйләм менән бик окшаш, сөнки был бер составлы һөйләмдең хәбәре 2-се зат берлек кылымдарзан килә. Тик шуның менән генә айырыла, уның эйәһе бөтә кешеләргә кағыла. Дөйөм эйәле һөйләмдәр күберәк мәкәлдәрзә осрай. Д.С. Тикеев, дөйөм эйәле һөйләмдәрзә һөйләүсе үзен башка заттарға капма–каршы куймай, киреһенсә, улар менән берләшә, йәғни эш-хәрәкәт бөтә заттар өсөн дә типик күренеш булып кабул ителә, шул аркала был конструкциялар үзәренен айырым затка ғына мөнәсәбәтле булыуын юғалталар һәм дөйөм мәғәнәләре булып китәләр, тип яза. [4: 67]. “Урал батыр ” эпосында ошондай бер составлы дөйөм эйәле һөйләмдәр күп кенә кулланылған. Мәәлән:

Олоно оло итегез, –
Кәңәш алып йөрөгөз;
Кесене кесе итегез, –
Кәңәш биреп йөрөгөз.
Якшылык булһын атығыз,
Кеше булһын затығыз;
Яманға юл куймағыз,
Якшынан баш тартмағыз! (135-се бит)

Шулай итеп, бер составлы һөйләмдәр төрлө телмәр ситуацияларында зур роль башкара. Улар әзәби телдең төзөлөшөн һәм структураһын билдәләй. Бер составлы һөйләмдәр ярзамында “Урал батыр” эпосында монологтар, диалогтар төзөлә. Хәбәрзә ыксым һәм йыйнак итеп еткереүзә, уның кыскалығын тәьмин итеүзә коммуникатив процеста бер составлы һөйләмдәрзәң әһәмиәте үтә зур.

Әзәбиәт исемлеге

1. Әхмәр К.З. Башкорт телендә ябай һөйләм синтаксисы. – Өфө: Китап, 1958. – 254 бит.
2. Кейекбаев Ж.Ф. Башкорт теле. Педагогия училищелары өсөн дәреслек. – Өфө: Китап, 1997. – 352 бит.

3. Сәйетбатталов Ғ.Ғ. Башкорт теле. I том: Ябай һөйләм синтаксисы. – Өфө: Китап, 1999. – 270 бит.
4. Тикеев Д.С. Хәзерге башкорт теле : ябай һөйләм синтаксисы. – Өфө: Гилем, 2002. – 190 бит.
5. Урал батыр. Башкорт халык эпосы. – Өфө: Китап, 2013. – 288 бит.
6. Хөснөтдинова Р.Я. Хәзерге башкорт телендә атама һөйләмдәр. – Өфө: БДУ, 2002. – 132 бит.

УДК 81–13

Кинйәголова Г.У.,

*М. Акмулла ис. БДПУ студенты,
Өфө к., Рәсәй
Филми етәксе: Куланчин А.Й.,
Өфө к., Рәсәй*

ҒӘРӘП ҺҮЗЗӘРЕНӘ ӨЙРӘТЕҮЗЕҢ ҮЗЕНСӘЛЕКТӘРЕ

***Аннотация.** Статья посвящена изучению арабского языка с помощью сравнительно–сопоставительного метода. Башкирский язык вобрал в себя большое количество слов из арабского языка. Цель статьи состоит в том, чтобы ознакомить людей с арабскими словами, которые есть в лексике башкирского языка, тем самым облегчить изучение арабского языка для носителей башкирского языка. Рассказано в деталях как лучше изучать иностранные слова и на какие условные типы можно их поделить. Следующие выводы сделаны, что изучение арабского языка с помощью познания своего родного башкирского языка приводит только к наилучшим результатам.*

***Ключевые слова:** преподавание, арабский язык, башкирский язык, лексика, слова, изучение, иностранные слова.*

***Annotation.** This article is about teaching arabic language using the comparative comparative method. Bashkir language has absorbed a large number of words from the Arabic language. The purpose of the article is to acquaint people with Arabic words that are in the vocabulary of the Bashkir language, thereby facilitating the study of the Arabic language for Bashkir speakers. It is told in detail how best to learn foreign words and what conditional types can be divided into them. The following conclusions were made that the study of the Arabic language with the help of the knowledge of their native Bashkir language leads only to the best results.*

***Key words:** teaching, Arabic, Bashkir language, vocabulary, words, learning, foreign words.*

Башкорт телендә йөрөгән ғәрәп һүззәрен ғәрәп телен өйрәткәндә кулланыу иң еңел һәм эффектлы ысул булып тора, сөнки ниндәй булһа ла телде өйрәткәндә иң беренсе терәк һүзлек кәрәк. Хатта бала үзенә туған телен үзләштерегән күзәтһәк, ул башта һүззәр өйрәнә, азак уларҙан ябай һөйләмдәр төзөй һәм унан һуң ғына язырға өйрәнә.

Без эшебезҙә артабан башкорт телендә кулланылған кайһы бер ғәрәп һүззәренән торған башкортса–ғәрәпсә аңлатмалы һүзлек бирәбез:

Азан – намазға сақырыу өсөн әйтелгән Алланы мактау һүззәре.	Әзән–намазға сақырыу, Әзәнә (к) – азан әйтеү
Акыл – кешенең фекер йөрөтөү, уйлау, якшыны һәм яманды айырыу һәләте.	Ғакл – акыл. <i>Руслән – гәәкил.</i> (Руслан акыллы)
Аманат – һакларға алынған әйбер.	Әмәнәт(үн). Әмәнә (к) – ышаныу, иман килтереү. <i>Әмәнә Мүхәммәд – Мөхәммәт</i> ышанды (иман килтерзе).
Асыл – нигез, башланғыс	Асл <i>Фи аслиһи – асылында</i>
Ахмак – акылға бер төрләрәк кеше.	<i>Зәйд – ахмәк.</i> Зәйет – ахмак
Ахыр – һуңғы осо, азак	<i>Ат–таалибү әл–әхир – һуңғы студент</i>
Бәгзе – кайһы бер	Бәгдү – кайһы бер. Бәгдү нәс – кайһы бер кешеләр.

Шулай ук интернациональ (халык–ара) һүззәрзе кулланыу мөмкинселеге лә бар, сөнки был һүззәр бөтә телдәрзә лә бер үк тиерлек яңғырай. Был ысыулды “Нисек гәрәп телендә аралаша башларға” (рус телендә) китабы авторы Ишморат Хәйбуллин үз хезмәтендә тәкдим итте. Әммә интернациональ һүззәр, фонетик принциптарзан сығып, һәр бер телдә үзенсә яңғырай. Мәсәлән, гәрәп телендә булмаған ү өнөн, тимәк, икенсе өн менән алмаштырырға кәрәк. Әйтергә кәрәк, гәрәп телендә халык–ара һүззәр беззең оло кешеләрәбез һөйләгәнәнә окшаш. Мәсәлән,

Альбом	әлбүм
Архив	әршиф
Академия	әкәдимийә
Автомобиль	үтүмүбил
Банк	бәнк
Базар	бәзәр
Батарея	бәттәрийә
бинзин	бәнзин
Блузка	блүзә
Видео	фидиео

Башкорт телендәге терминологияны алып караганда ла гәрәп һүззәре бик күп. Мәсәлән, әзәби терминдарзы ғына алһак та, йөззән артык гәрәп теленән үзләштерелгән һүззәрзе кулланабыз. Мәсәлән: вакиға ‘событие’, вәзен ‘размер’, гәрәбизм ‘арабизм’, исем ‘имя’, касидә ‘касида’, лакап ‘байки’, әзип ‘литератор’, әзәбиәт ‘литература’, әзәбиәт тарихы ‘история литературы’ һ.б.

Телгә өйрәткән вакытта башкорт эзәбиәте, башкорт халык ижады менән бәйләп тә әллә күпме миҗалдар килтерергә була.

Ижтимағи, сәйәси, административ эштәр менән бәйле лексик-семантик төркөмгә караған һүзәр: *ғариза* (заявление), *иглан* (объявление), *кағизә* (правило, принцип), *хөкөм* (осуждение, приговор), *вәзир* (визир, министр), *ғәскәр* (войско, армия), *дәүләт*, *мәмләкәт* (государство), *хазина* (клад, сокровище), *хезмәт* (работа, служба) һ.б.: *Бер көн катын–генерал был кешеләрзе хөкөмгә сакырта*; был лексик-семантик төркөмдәге һүзәр айырыуса башкорт афористик жанрзарында осрай: *Еңеүсегә лә хөкөм бар*; *Акыллы катын – хазина*.

Инаныузарға һәм дингә бәйле лексик-семантик төркөм: *Алла* (Аллах, Всевышний), *амин* (да будет так), *дин*, *имам* (духовное лицо, имам), *мулла* (мулла), *хаж*, *мәсет* (мечеть) һ.б. Бындай лексика тормош–көнкүреш әкиәттәрәнә, мәкәл–әйтемдәргә хас: *Был бай бер көн улы менән хажга китергә йыйына* (букв. Однажды этот бай с сыном собирались совершить хадж); *Хәлфә ағыу һалып ашатырға куша* (букв. Халфа велел в пищу добавить яд).

Батырзар хакындағы әкиәттәрзә төп геройзарзың исемдәре лә ғәрәп тамырлы: *Ислам батыр*, *Исламбай* (Ислам+бай), *Хәсән*, *Хөсәйен* (Хасан, Хусаин Мөхәммәт пәйғәмбәрзәрзәнә туғандарының исемдәре) һ.б.

Фән һәм мәғариф өлкәһендәге үзләштерлгән һүзәрзә үз әсенә алған лексик-семантик төркөм: *ғилем*, *фән*, *мәзрәсә*, *мөдәррис*, *шәкерт*, *хисаб* һ.б.. Мәсәлә: *Бынан йөз йылдар элек бер шәкерт ауылынан ситтә бер мәзрәсәлә укыған*; *Ғилем – кош*, *акыл – канат*.

Шулай итеп, башкорт телендә ғәрәп теленән үзләштергән һүзәр 20 % яқын тип әйтеп була. Тимәк, ғәрәп телен, ғәрәп һүзәрән өйрәнгәндә башкорт эзәбиәте һәм халык ижады бик зур һәм бай сығанак була ала.

Әзәбиәт исемлегә

1. Азнабаев, Ә.М. Төрки телдәрзәнә сағыштырма грамматикаһы [Текст] / Ә.М. Азнабаев. – Өфө: БДПУ, 2011. – 224 б.
2. Азнабаев, Ә.М. Башкорт теленәң тарихи грамматикаһы [Текст] / Ә.М. Азнабаев. – Өфө: БДПУ, 2009. – 84 б.
3. Бейешев, Ә.Ғ. Башкорт телендә йөрөгән ғәрәп һәм фарсы һүзәрә [Текст] / Ә.Ғ. Бейешев. – Өфө: ТТӘИ, 2009. – 140 б.
4. Кейекбаев, Ж.Ғ. Ғилми хезмәттәр йыйынтығы һәм һайланма әсәрзәр. 1 том. Башкорт эзәби теленәң дәрәс әйтәләшә. Башкорт теленәң фонетикаһы [Текст] / Ж.Ғ. Кейекбаев. – Өфө: Китап, 2012. – 288 б.
5. Хайбуллин, И.Н. Как заговорить по–арабский [Текст] / И.Н. Хайбуллин. – Уфа: Сәләм, 2012 – 236 с.
6. Хайбуллин, И.Н. Грамматика арабского языка [Текст] / И.Н. Хайбуллин. – Уфа: Сәләм, 2012 – 500 с.

Кириллова З.Н.,

*к.филол.н., доц. кафедры общего
языкознания и тюркологии КФУ,
г. Казань, Россия*

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КРЕЩЕННЫХ ТАТАР БАШКОРТОСТАНА

***Аннотация.** Данная статья посвящена выявлению лингвокультурных особенностей крещеных татар, проживающих в Республике Башкортостан. Для достижения цели были исследованы бакалинские кряшены в отношении раскрытия специфики формирования данного подговора, изучения языковых особенностей, анализа некоторых элементов украшений и одежды, общих с башкирами, выявления древнетюркских слов, ныне являющихся устаревшими для татарского литературного языка и сохранившихся лишь в диалектах татарского языка и в других тюркских языках, в том числе и в башкирском языке.*

***Abstract:** This article is devoted to identification of linguocultural features of the baptized Tatars living in the Republic of Bashkortostan. To achieve this goal this study investigated Bakaly Kryashens concerning disclosure of specifics of formation of this subdialect, language features, some elements of jewelry and clothes, the general with Bashkirs, identifications of the Old Turkic words which are nowadays outdated for the Tatar literary language and remained only in dialects of Tatar and in other Turkic languages including in Bashkir.*

***Ключевые слова:** Башкортостан, крещеные татары, кряшены, Бакалинские кряшены, языковые особенности, древнетюркские слова, культурная специфика, одежда и украшения.*

***Keywords:** Bashkortostan, baptized Tatars, Kryashens, Bakaly Kryashens, language features, Old Turkic words, cultural specifics, clothes and jewelry.*

Кряшены (крещёные татары) – этноконфессиональная группа в составе татар волжского и уральского регионов [Кряшены], очень своеобразная и с научной точки зрения недостаточно изученная [Татарская, 2002: 108]. Самоназвание кряшен – керэшен, внешние названия – керэшен, керэшен татары; кряшен, крещёный татарин. В настоящее время нет единого мнения о статусе кряшен: официальная наука преимущественно рассматривает их как часть татарского народа, в то же время заметная часть кряшен считает себя отдельным народом [Кряшены].

Большинство крещеных татар проживает в Республике Татарстан, небольшие группы – в соседних республиках и областях: в Башкортостане, Удмуртии, Челябинской, Самарской и Кировской областях. Таким образом, отдельные группы кряшен находятся на довольно большом расстоянии друг от друга, относительно изолированы. Они отличаются по быту, обычаям и некоторым языковым особенностям от татар–мусульман, а также различаются и между собой [Кириллова, 2018: 72–73; Кириллова, 2017: 65–66]. На протяжении нескольких столетий крещеные татары оказались в относительной религиозной изоляции среди татар–мусульман. Они сохранили некоторые древние обычаи,

связанные с язычеством. В названиях и содержании языческих обрядов наблюдаются общие особенности с чувашскими, марийскими и мордовскими, однако большинство этих названий древнетюркского происхождения, и наличие указанных обрядов и обозначающих их слов у соседних народов объясняется, видимо, очень древними этнокультурными и экономическими связями. У кряшен более прочно сохранились старинные обрядовые, свадебные и поминальные песни, а также архаичные формы украшений и одежды [Баязитова, 1986: 11].

Анализ языковых особенностей крещеных татар позволяет выделить следующие говоры:

- 1) говор заказанских кряшен;
- 2) говор кряшен Нижнего Прикамья;
- 3) говор нагайбаков;
- 4) говор чистопольских кряшен;

5) говор подберезинских (молькеевских) кряшен [Баязитова, 1986: 15; Ercan Alkaya, 2018: 51–56].

В говоре кряшен Нижнего Прикамья наряду с Елабужским, Челнинским, Заинским подговорами выделяется и бакалинский подговор крещеных татар. Бакалинские кряшены проживают в Республике Башкортостан. Раньше они относились Нагайбакской волости Белебеевского уезда Уфимской губернии.

Говор кряшен Нижнего Прикамья характеризуется тем, что в нем имеются черты заказанского, мензелинского, а также соседнего чистопольского говоров. А бакалинские кряшены несколько выделяются среди этих кряшен. Объясняется это, главным образом, тем, что они до 1842 года были ближайшими соседями нагайбаков, в ряде случаев населяя с ними одни и те же деревни. По мнению ученых, в историческом плане бакалинские кряшены являются выходцами из районов проживания различных подразделений кряшен казанско–татарского района, кроме того, в их формировании участвовали и переселенцы из среды елабужских кряшен. Таким образом, бакалинские кряшены являются довольно смешанной в этническом отношении подгруппой [История, 2017: 222 – 224].

Крещеные татары переселились сюда из центральных районов бывшего Казанского ханства. Причинами переселения в восточные районы были наличие свободных земель, большие природные богатства, а также усиление социального и национального гнета и религиозного преследования со стороны царского правительства. Переселение народа в восточные районы началось с середины XVI в. (после покорения Казанского ханства) и продолжалось до XVII–XVIII вв. Часть населения пришла на новые места, уже будучи христианами (крещеные татары и часть чувашей), а другие – мусульманами и язычниками (татары, марийцы, удмурты, чувашаи и мордва). Крещеные татары, живущие в указанных районах, в архивных документах и записях Уфимской епархии обозначены как старокрещеные. И по отдельным источникам видно, что деревни кряшен существовали на этой территории давно.

В лингвистическом плане для бакалинских кряшен характерны следующие особенности: звуковые соответствия и~э: кэме – киме ‘уменьшаться’, кэртэ – киртэ ‘забор’, ж~з: заный – жаный ‘милый’, бозора – божра ‘кольцо’, к~х: хэдерле – кадерле ‘дорогой’ и др.; выпадение –й/–йа в глаголах будущего времени изъявительного наклонения: бармачак – бармаячак ‘не пойдет’ и т.д.; активное употребление аффикса –кай/–кэй: бизэкэй – бизэк ‘узор’, иркэй – ир ‘муж’, бабыкай – бабай ‘дедушка’; сохранение древнего аффикса –гак/–гэк, –ак/–эк, –к: почкак ‘отрезок, остаток’, дымык – дымлы ‘влажный’, бозгак – бозлавык ‘гололед’ и др.

Смешанный характер в этническом плане отражается и в культурной специфике бакалинских кряшен. Хотя ученые подчеркивают, что их культура не выходит за рамки культуры казанских татар [История, 2017: 224], обнаруживаются и общие явления с другими народами. Например, некоторые украшения и части одежды бакалинских кряшен похожи на чувашские или башкирские (*такья, кашпау, сакал, сырга* и др.), однако их названия считаются общетюркскими и они представляют собой древний элемент одежды тюркских народов Среднего Поволжья и Приуралья. К примеру, *такья / тухья* как девичий головной убор бытовал у башкир, чувашей и среди финнов Поволжья – мари, удмуртов и бесермян, имевших этнокультурные связи с волжскими булгарами [Баязитова, 1986: 145; Kirillova, 2018: 24]. Комплекс женского костюма бакалинских кряшен отличает большое количество монетных украшений: муен жака здесь носили вместе с прямоугольным нагрудником сакал (изу) [Мөхәмәдова, 2005: 52], напоминающий башкирский *һакал* – женское нагрудное украшение.

В говорах кряшен также довольно большое место занимают слова, которые встречаются в древнетюркских памятниках и в ряде современных тюркских и финно–угорских языков, например: ару (хороший), ардаклы (уважаемый), күз (горячий уголь), пычу / печу (резать, кроить) и др. В рамках данной работы обратим внимание лишь на слова ардаклы, ару, аргыш и пычу / печу в связи с тем, что они также имеют соответствия в башкирском языке.

Ардаклы в кряшенских говорах – ‘уважаемый, почитаемый, дорогой’, а **ардаклау** выражает два значения: 1) уважать, почитать, дорожить; 2) перебирать, очищать [Татар, 2009: 50–51]. Эти слова употребляются в говорах пермских, ичкинских, златоустовских и касимовских татар, а также в некоторых говорах мишарского диалекта в значениях ‘уважаемый’ и ‘уважать’. Слова ардак и ардаклау в уйгурском, киргизском и каракалпакском языках выражают значения ‘уважать, почитать, дорожить, относиться заботливо’ [Баязитова, 1997: 88]. Башкирское соответствие данного слова **арзаклы** вместе с синонимами хөрмәтле, хөрмәткә (ихтирамға) лайык, хөрмәт (ихтирам) ителгән, мөхтәрәм также выражает значение ‘уважаемый’.

Древнетюркское слово **арыу / ару** в словаре М. Кашгари и в армяно–кыпчакских текстах употреблялось в значении ‘святой, безгрешный’ [Баязитова, 1997: 88]. В современных кряшенских говорах часто применяется в выражениях ‘*арыу кыз Мария*’ (святая дева Мария), ‘*аруландыру*’ (освещение).

В нерелигиозном контексте это слово выражает значения ‘хороший, чистый’, также образует глагол **арулау** (очищение). Кроме этого, у крещеных татар *арыумысыз?* / *арумысыз?* являются словами приветствия, к нему даются ответы также с этим словом: *арыу* / *ару гына эле*, *арыубыз* / *арубыз* (хорошо, ничего). В большинстве современных тюркских языков *ару* / *арыу*, *ару* / *ареу* выражают значения ‘красивый, благородный; чистый’. В башкирском языке слово **арыу** как прилагательное переводится ‘довольно хороший, неплохой, сносный’, **арыулану** – ‘улучшаться; выздоравливать, поправляться’, **арыуландырыу** – ‘излечивать, исцелять’.

Аргыш – у большинства кряшен выражает значение ‘глава свадьбы, самый уважаемый человек на свадьбе’ [Татар, 2009: 50]. В древнетюркском языке слово аргыш употреблялось в значении ‘друг, товарищ’. В говоре кряшен Нижнего Прикамья слово выражает значение дружка жениха, таким образом, сохраняет древнее значение. Слово аргыш в татарском литературном языке не употребляется, но имеется в говорах пермских и сибирских татар. У пермских татар это слово обозначает супружескую пару, приглашенную на свадьбу. Обычно это – родители либо родственники жениха или невесты, в зависимости от того, у кого проводится свадьба. У сибирских татар аргыш означает ‘место переноса груза’. В других тюркских языках слово активно употребляется, но выражает разные значения. Например, в алтайском, якутском, хакасском, ойротском языках *аргыш* – ‘товарищ, друг, спутник’; в башкирских говорах – одно звено изгороди, загородки (от значения ‘часть дороги’); в гагаузском языке *аркуш* – ‘смычок скрипки’ [Әхмәтъянов, 2015: 102; Кириллова, 2017: 66–67].

Во всех говорах крещеных татар для выражения значений ‘резать, кроить, пилить, рубить’, кроме слова *кису*, употребляется и древнетюркское слово **пычу** / **печу** [Татар, 2009: 529, 550]. Например, *кулмак печу* (кроить платье), *утын пычу* (пилить дрова) и т.д. Это слово сохранилось также в говорах мишарского диалекта и у сибирских татар. В современном татарском литературном языке слово *печу* больше употребляется в значении ‘холостить, кастрировать’ [Татар, 2005: 415]. От корня *пыч-* в татарском языке были образованы слова *пычак* (нож), *пычкы* (пила), *почмак* (угол). В кряшенских говорах, кроме этих слов, употребляется также слово *почмак* в значении ‘отрезок, клочок, остаток’ [Кириллова, 2017: 67]. В других же тюркских языках широко распространен корень *пыч-* в разных фонетических вариантах: *бес-* (башкирский), *пач-* (чувацкий), *быс-* (якутский), *быш-* (тувинский), *пиш-* / *биш-* (ногайский, казахский, каракалпакский), *бич-* (киргизский, огузский, кумыкский, крымскотатарский, карачайский) и др. [Баязитова, 1997: 89]. В башкирском языке также употребляются производные слова от *бес-* **бесеу**, **бестереу** ‘кастрировать, холостить’ и от *быс-* **быскы** ‘пила’, **бысак** ‘нож’.

Подытоживая вышесказанное, можно прийти к выводу, что бакалинские кряшены, проживающие в Республике Башкортостан, сформированы в результате смешения нескольких этнических групп, это находит отражение и в языковом и культурном плане; основу лексического состава данного подговора

крещеных татар составляют тюркские слова, среди них наблюдаются и древнетюркские слова, ныне являющиеся устаревшими для татарского литературного языка и сохранившиеся лишь в диалектах татарского языка и в других тюркских языках, в том числе и в башкирском языке.

Список литературы

1. Әхмәтъянов, Р.Г. Татар теленең этимологик сүзлеге, I том (А–Л) [Текст] / Р.Г. Әхмәтъянов. – Казан: Мәгариф – Вақыт, 2015. – 543 б.
2. Баязитова, Ф.С. Говоры татар–кряшен в сравнительном освещении [Текст] / Ф.С. Баязитова. – М.: Наука, 1986. – 248 с.
3. Баязитова, Ф.С. Керәшеннәр. Тел үзенчәлекләре һәм йола ижаты [Текст] / Ф.С. Баязитова. – Казан: Матбугат йорты, 1997. – 248 б.
4. История и культура татар–кряшен (XVI–XX вв.): коллективная монография. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. – 960 с.
5. Кириллова, З.Н. Древнетюркские слова и заимствования в говорах кряшен как отражение народной культуры в диалектной картине мира [Текст] / З.Н. Кириллова // Изучение региональной картины мира в поликультурном образовательном пространстве: теория и практика / Министерство образования и науки Республики Татарстан; Казанский федеральный университет; под общей ред. Л.А. Мардиевой, Т.Ю. Щуклиной, Л.А. Усмановой. – Казань: РИЦ «ШКОЛА», 2017. – С. 65–71.
6. Кириллова, З.Н. Чувашские и древнетюркские слова в говорах крещеных татар [Текст] / З.Н. Кириллова // Языковые контакты народов Поволжья и Урала: сб. ст. XI Междунар. симпозиума (Чебоксары, 21–24 мая 2018 г.) / сост. и отв. ред. А.М. Иванова, Э.В. Фомин. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2018. – С. 72–75.
7. Кряшены [сайт] // URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Кряшены#cite_note-34 (дата обращения: 13.04.2019).
8. Мөхәмәдова, Р.Г. Керәшен татарлары киеме [Текст] / Р.Г. Мөхәмәдова. – Казан: Сүз, 2005. – 159 б.
9. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге [Текст]. – Казан: Матбугат йорты, 2005. – 848 б.
10. Татар теленең зур диалектологик сүзлеге [Текст]. – Казан: Татар. китап нәшр., 2009. – 839 б.
11. Татарская нация: история и современность [Текст]. – Казань: Магариф, 2002. – 223 с.
12. Ercan Alkaya, Zoya Kirillova. Kreşin Tatar Türkçesi (Dil, Tarih, Kültür). – İstanbul: Kesit Yay., 2018. – 670 s.
13. Kirillova Z.N., Alkaya E. Lexical Features of the Tatar–Kryashen Dialects // Tatarica. – 2018. – № 2 (11). – Pp. 7–30.

Кирәева Л.Р.,

*филол.ф.к., БашДУ доц.,
Стәрлетамак к., Рәсәй*

ТАҢҠЫЛЫУ КАРАМЫШЕВАНЫҢ «АСЫЛҒАН СЕРЗӘР» ДАСТАНЫНДА «УРАЛ БАТЫР» ЭПОСЫ МОТИВТАРЫ

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы сюжетных мотивов эпоса «Урал батыр» в современной башкирской поэзии

Ключевые слова: миф, эпос, мотив, поэма, эпический жанр, образ, сюжет, композиция.

Abstract. The article deals with the issues of plot motifs of the epic «Ural Batyr» in modern Bashkir poetry.

Key words: myth, epic, motif, poem, epic genre, image, plot, composition.

Шиғриәттә зур реаль вакиғаларға мөрәжәғәт итеү, кин дөйөмләштереүзәргә, масштаблы һүрәтләүгә ынтылыу, фольклорзың поэтик үзенсәлектәрен файзаланыу бигерәк тә ХХ быуаттың 80 – 90–сы йылдарында күзәтелде. Беренсенән, иске идеалдар кыйралғандан һуң, яңыларын эзләү романтизмдың көсәйеүенә килтерзе. Икенсенән, тарихка яңыса баһа, үз тарихыңды белергә ынтылыу, үз тамырзаныңды юллау, уға иғтибар итеү милли проблематиканы алға сығарзы. Тарихи повестарзың, тарихи романдарзың ғына түгел, тарих төпкөлдәрендә булған хәл–вакиғаларға мөрәжәғәт иткән поэмаларзың да донъя күреүе быға миҫал да, шул ук вақытта поэзияла яңылыҡ та булды. Өсөнсөнән, кешенең тарих ағышындағы урыны, уның бөгөнгө йөзө, киләсәк өсөн яуаплылығы, намысы һ.б. хәзерге әзәбиәттең дә иғтибарынан ситтә калманы, йәғни социаль–тарихи һәм әхләки проблемаларзың берләшеүе күзәтелде.

Тап ошо проблемаларзың бер–береһе менән бөтөнләгә бөгөнгө поэманың структураһын билдәләне төслә: төрлө сюжет типтары бергә кушылды, һөзөмтәлә, романдарға хас күп һызыклы сюжет–панорама урын алды. Шуға ла Рауил Бикбаевтың «Тамғалы ук», Тимер Йосоповтың «Улымды эзләп барам», Факиһа Туғызбаеваның «Каңным – һомайғоштоң кәлғәһе», Тамара Ғаниеваның «Аркайым», «Кыпсактар», Таңһылыу Карамышеваның «Асылған серзәр», Закир Зиннәтуллиндың «Ватан һәм Ил тураһында белек» кеүек поэмаларза, әйтерһең дә, үткән, бөгөнгө һәм киләсәк бер бөтөнлектә тәшкил итте.

Ошолар менән бергә был әсәрзәрзә фольклор жанрзанының; эпостарзың, тарихи халыҡ йырзанының, қобайырзаның рухы, уларға хас сюжет һәм композиция алымдары һизелде.

Хәзерге башкорт поэмаларының сюжетына иғтибар итһәк, унда бөйөк эпосыбыз – «Урал батыр»зан килгән мотивтарзы йыш осратырға була: «тере

һыу», йәки «ерзә мәңгелек ғүмер итеү серен эзләү» мотивы, туфан һыуы калкыу, яуыз көстәр менән алыш, таузарзың барлыкка килеүе һ.б.

Таңһылыу Карамышева «Асылған серзәр» поэмаһында «Урал батыр»зың сюжетына туранан–тура таяна. Әсәр структур яктан 29 шиғырзан тора. Уларзың һәр береһенә эпиграф итеп, «Урал батыр» эпосынан алынған юлдар килтерелә һәм шуға бәйле фәлсәфәүи фекерзәр, фаразлаузар үстерелә.

Дастандың башланмышында «Яңы йылғаларза быға тиклем күренмәгән аккоштар йөзә, аксарлактар ...осоп йөрөй башлай» тигән юлдар менән бәйле риторик һораузар куйыла, әсәрҙең искәртеү рухында булыуына ишара яһала:

Без зәме шулай ук Уралдың
Тураклап өйөр бер дейеүе?
Килбәтһез һәм йәмһез хайуандар –
Боронғо кешенең үземе?

Өр–яңы бәндәләр тыуырмы
Өр–яңы ер–һыузың иңендә?
Барыһы киҫәтеп әйтелгән,
Әйтелгән карыһүз телендә.

Әсәрҙең «Эзләү» шиғырында «ерзә мәңгелек ғүмер итеү серен эзләү» мотивы урын ала. Лирик героиня үлемһез Урал батыр, Акбузат, булат кылыс, ук–һазак, серле таяк кеүек образдарзан үлемһез донъя васыатын эзләй, кешенең был донъялағы миссияһын аңлатырға тырышыуын әйтеп үтә.

«Балкыш»шиғырына:
Урал батыр үлгән һуң
Гүре балкыш торған, ти, –

тигән юлдар алына һәм шуға бәйле шиғырза рухы көсһөз, донъя сепрәген йыйған эзәмдәр фаһлана. «Ундайзарзың гүрзәренән ғаләм дә яктырмай», – ти автор.

«Урал батыр» бүлегендә үз фаразлаузары менән бүләшә: тәңре тиһәм кешенең һин, ти, изгелектең – бөйөк көс булыуына баһым яһай.

«Тылсым таяғы» шиғыры кобайырзар рухында язылған. Автор иң тәүзә йомак койған кеүек фекерзәрен тезеп–тезеп килә лә, ошо куйылған һораузарға үзә үк яуап бирә, «тылсым таяғы» – мәйел, ихтыяр бит ул, тип белдерә:

Теләгән – таш яра,
Таузарзы актара,
Йыландың йөрәген
Ашарға, тип яра.
Дәрт иткән барыбер
Йәнен бит коткара!

«Батыр аты» шиғырында Урал батырзың аты тураһында һүз йөрөтөп, уны «кемде әйәренән атыусы, кемде ергә түңкәреүсе» вақыт аты менән сағыштыра.

Әсәрҙә «тере һыу» мотивы ла урын ала:
Йәш калам тип алданғандар,
Тарауылды исләгез.

Үлә алмай интекмәгез –
Йәншишмәнән эсмәгез!

Йәшәтегез халкығыззы!
Үлөлмаузан өркөгөз.
Йәншишмәне, уртлағас та,
Уралтауға бөркөгөз.

Шағирә шулай, берсә, фәлсәфәүи фекерзәр әйтә, берсә, әлеге көнөбөззә, «йөрәген изгән етмеш батман таштай илен» уйлап әсенә («Һомай шарты»), бахырлык, меҫкенлек, бисаралык кеүек һызаттарға үзенә кире мөнәсәбәтен белдерә («Үлемһезлек»), кобайырзағы алма образы аша һөйөү асылын аса, милләт йәшәйешен, быуын менән быуын ялғанышын өзмәскә сақыра («Алмағас»), кеше исемен хаклы рәүештә йөрөтөү хакында бәйән итә, кырағайлык, йырткыслык, хайуанлык, усаллык кеүек һызаттарзы фашлай («Йән сере», «Һомай», «Үрнәк» һ.б.).

Йәшәйештең мәңгелеге проблемаларын «Васыят» шиғырында шулай тип аса шағирә:

Кем икәнән исләмәгән,
Кайзалығын белмәгән,
Үлөлмаузан миктәгән
Тарауылдар бөтмәһә,
Оран булыр инеме лә
Йола булыр инеме?
Мәңгелеккә васыят ул –
Урал батыр үлеме.

Ошонда аз ғына ситкә сығып, Р.Бикбаевтың «Тамғалы ук» поэмаһын иҫкә төшөрөп үтәйек. Уның сюжетында ла төп элемент – Йәншишмә һыуы, йәғни эпостарзан алынған «ерзә мәңгелек ғүмер итеү серен эзләү» мотивына – халык–ара мотивка королған сюжет хәрәкәт итә.

...Далаға королок килә. Кешеләр үлә, малдар кырыла. Ырыу башлыктан аңлы ғәмәлдәр, акыллы карарзар көтә. Ләкин Хужағол акбуззы һуйып канын әсергә бойора. Береһе лә, хатта бишектәге сабий за кандан баш тартканда ул бер үзе тирмәһендә кан һемерә... Был ғына ла түгел; хатта йот–кырғынды еңә торған тере һыузы ла әсеп куя ырыу башлығы. Хужағолдоң уйынса:

Башлык булһа, халык булыр,
Башлык булһа, табылыр ырыу.

Ләкин ырыуын һатқан бәндәне кайза ғына барһа ла нәфрәт һәм ләғнәт кенә озата: «каңғыра ул буш далала – үле түгел, тере түгел».

Илен, халкын уйламай йәншишмә һыуын әскән Хужағолдоң үлә алмай йөрөүен ғибрәт итеп һөйләп, автор киң дөйөмләштереүзәргә килә:

Халык кәһәренән өҫтөн,
Был донъяла юк бер хөкөм.
Ил-халкынан язған бәндә
Яңғыз калған уктан да кәм.

Таңһылыу Карамышева ла «Асылған серзәр» дастанында тап шундайырак идеяларзы үстерә:

«Әсәнән тыуған берәү зә
Был донъяла үлмәһә»,
«Теге донъя» канундары
Күңеленә һеңмәһә,
Халык булыр инеме лә
Милләт булыр инеме?
Йәшәү–йәшәмәү хақында –
Кобайырзар ғилеме.

Мәңгелек тәғлимәттәр хақында тәрән фәлсәфәүи йөкмәткегә, хатта мифологик–фәнни караштарға эйә Т. Карамышеваның әсәре. Авторзың асыштары уйландыра, һискәндәрә: сөнки карыһүззәрзең асылы, эпостың серзәре хақында ғына түгел улар, поэма үзәгендә – беззең замандаш, уның холок–кылыктары һәм йәшәйеше, бөгөнгө әхлаки йөзә...

Шағирә яңы быуатка өмөт менән карай: Урал батыр, һәүбән батыр юлын кыуасак батырзар булыуына, рухыбыз Акбузатының караңғылыктан сығыуына ышана, батырзың сер таяғын, кылысын, эзләп тапкан йәншишмәһен, коткарған кыз–қояшын онотмасқа сакыра.

Т. Карамышева «Асылған серзәр» әсәренең жанрын дастан тип билдәләй. Ниндәй жанр һуң ул? «Әзәби энциклопедик һүзлек»тә уның тураһында: «...йышырак әкиәттәрзең, легендаларзың сюжетын әзәби эшкәртеү, формаһы буйынса катнаш – проза менән шиғыр аралашыуы», – тип әйтелгән. Р. Байымовтың билдәләүенсә: «Дастан – эпик жанр. Шиғри һәм сәсмә дастандар була. Улар араһында шулай ук романтик, эпопеяларға тартым поэма–мәснәүизәр («Хәсрәү һәм Ширин», «Ғаһир һәм Зөһрә» һ.б.), «Короглу», «Алпамыш» тибындағы фольклор циклдары осрай. Дастандарға гиперболик алымдар, мөхәббәт менән бәйле романтик сюжет, фантастик, мажаралы ситуациялар хас». Эстәлегә буталсык интрига, мажаралы, мауықтырғыс сюжетка королюуы менән әкиәткә лә, геройзарзың аяныслы–фәһемле язмышын тасуирлауы, юғары идеяларға, романтик сюжетка королюуы, эпиклығы, масштаблығы менән роман жанрына ла яқын дастан. Шуға ла дастанды күп осрақта роман–әкиәт (сказочный роман) тип тә йөрөтәләр.

Сағыштырып караһақ, Т. Карамышеваның «Асылған серзәр» әсәре бик күп һызаттары менән яқын дастан жанрына: эпостың сюжетын эшкәртеү, полиметрик төзөлөш, юғары идеяларзың яқтыртылыуы, романтизмға хас һүрәтләү. Фольклорға мөрәжәғәт итеүе, тема киңлеге аркаһында унда лириканын бигерәк, эпос көслөрәк, шуға ла үзенең йөкмәтке һәләмәклегә, форма үзенсәлектәре менән был поэма–дастан сюжет, композиция структураһының катмарлылығы менән айырылып тора. Ғөмүмән, әсәр – традицияларзы яңыса балкытыуы, мифологик үткәндәрзе һүрәтләгән тәкдирзә лә бөгөнгөнә һәм киләсәкте күз унында тотоуы менән дә әзәбиәт өсөн яңы күренеш ул.

Әзәбиәт исеMLEге

1. Баимов, Р.Н. Великие лики и литературные памятники Востока [Текст] / Р.Н. Баимов. – Уфа: Гилем, 2005. – 496 с.
2. Кирәева, Л.Р. Хәзәрге башкорт поэмаһы: жанр структураһы мәсьәләләре: Монография [Текст] / Л.Р.Кирәева. – Өфө: БДУ, 2006. – 127 бит.
3. Карамыш, Т. Күңелем доғалары. Поэмалар, шиғырзар [Текст] / Т.Карамыш. – Өфө: Китап, 1998. – 272 б.
4. Литературный энциклопедический словарь [Текст] / Под общ.ред. В.М. Кожевникова. – М.: Советской энциклопедии, 1987. – 752 с.
5. Урал батыр. Башкорт халык эпосы [Текст] / Урал батыр. – Өфө: Китап, 2005. – 296 б.

УДК 659

Куланчин А.Й., Хәбибуллина Н.И.

*М. Акмулла ис. БДПУ
Өфө калаһы*

“ШУРА” ЖУРНАЛЫНДА РЕКЛАМА ҺӘМ ИҒЛАНДАРЗЫҢ САҒЫЛЫШЫ

Аннотация. В статье рассматривается использование рекламы в журнале “Шура” (1908–1917), который издавался на старотюркском языке. Выделяются и описываются характерные особенности рекламы в мусульманских изданиях. Авторы приходят к выводу, что больше всего в журнале рекламы на книги и учебники.

Ключевые слова: реклама, история рекламы, торговля, услуги, газеты.

Annotation. The article discusses the using of advertising in the magazine “Shura” (1908–1917), which was published in the Old Turkic language. There are characteristic features of advertising in Muslim publications are highlighted and described. The authors consider that the most in the magazine are advertisements for books and textbooks.

Keywords: advertising, advertising history, trade, services, newspapers.

Шура – беренсе башкорт һәм татар халкының әзәби журналы. Ырымбур калаһында 1908 йылдан алып 1917 йылға тиклем был журналдың 240 номеры басылып сыға. «Шура» журналын ойошторусы булып татар олигархтары Зәкир һәм Шакир Рәмиевтәр һаналһа, уның баш мөхәррире булып билдәле ғалим һәм мәғрифәтсе Ризаитдин Фәхретдинов торған. Журналда бик күп башкорт һәм татар языусылары һәм шағирзаны яззырған, унда үззәренең мәкәләләрен бастырған. «Шура» журналы күп яклы матбуғат сараһы булып һанала: уның биттәрендә тарих, дин, әзәбиәт, педагогика һәм башка өлкәләр менән бәйлә мәкәләләр басылған. Башкорт һәм татар әзәби теленең формалашыуында һәм үсешендә журналдың роле бик зур.

1908 йылдан башлап «Шура» журналында иғландар һәм рекламалар күренә башлай. Журналда төрлө әйберзәр рекламалана: китаптар, дарыузар, гәзиттәр, журналдар, тегеү машинкалары һәм уларға ептәр, кырынғыстар һ.б.

Иң күп иғландар китап һатыу менән бәйлә. Иң йыш осраған иғлан “Кутуб ситтә” йыйынтығының һатылыуы тураһында. Был йыйынтык билдәлә алты хәдис белгестәре тарафынан төзөлгән китаптарҙың берләшмәһе булып һанала. Сит илдәрҙән килтерелгән китаптарға ла иғландар бар. Мәсәлән, “Әсмә–әл–китаб” һәм “Тарихи ислам” китаптарының Мысыр–Истанбул–Һинд матбуғаты аша килтерелгәнә күрәһтелә. Журнал биттәрәндә дәрәслектәр зә тәкдим ителә. Түбәндәге иғланда георграфия буйынса дәрәслек рекламалана: *«Гимназия үә реальный мәктәпләрдә дәрәс ителәб укытыла торған дәрәс китаптарындан истифадә илә Фәтих Кәримов үә Нуриддин Ағайыф тарафындан тәртиб ителгән был джүзүграфия китабы үз телебездә беренчә мәртәбә буларак басылмыштыр, теле ачык, мәктәпләрдә дәрәс китабы буларак кабул ителәргә бик муһасыбтыр, мөғәлимләр бер мәртәбә был китаб илә танышсалар, алып үз шәкертләренә тәдрис итәчәкләре үә файдасы күп күрәләчәге шөһәсәздер, нәфис рәүештә басылған үә йөз биттән артык булған был китабның баһасы берәмләп 30 тин, почта масраф илә 32 тин».*

Журналдың баш мөхәррире Ризаитдин Фәхрәтдиндең китаптары ла укыусылар өсөн тәкдим ителә: *«Ризаитдин бин Фәхрәтдин иң мөхтәбәр әсәрләрдән алынып язылмыш бер әсәр булдығы джәһәтәндән һәр кем өчөн, хосусан мәктәбдә балаларға укытыр өчөн гәйәт муафик бер әсәрдер. Һәр кем аңларлык сүрәттә пәйғәмбәрәбездәң хайәте ... үә эшләре бәйән кылынмыштыр. Нәфис сүрәттә, буяулы рамкада басылған гәйәт якшы кағызда, һакы 20 тин почта илә 24 тин».* Был иғланда Мөхәммәт пәйғәмбәрҙең биографияһына бәйлә дәрәслек рекламалана. Был осорҙа бөтә мәктәптәрҙә лә Мөхәммәт пәйғәмбәрҙең тормошо айырым фән итеп укытылған.

Был осорҙа төрки теллә журналдарҙың һәм гәзиттәрҙең сәскә атқан вақыты, тип һанарға була. Мосолман төрки халыктары күпләп йәшәгән Истанбул, Әстрәхән, Казан, һамар кеүек калаларҙа төрлө өлкәләге журналдар һәм гәзиттәр сыккан. Был журналдарға һәм гәзиттәргә реклама “Шура”ла ла йыш бирелә: *“Әстрәхән шәһәрәндә айда ике мәртәбә чыға торған “Мәғариф” журналына абуна кабул итүләдер. Сәнәлегә 3 үә ярым сәнәлеккә 2 сум. Адресы: Әстрәхән, “Мәғариф” идарасы”.* Был журналға тоташ бер йылға язылыу отошлорак, сөнки бер йылға тоташ язылғанда 3 һум, ә яртышар йыллып ике мәртәбә язылғанда 4 һум түләргә тура килә. Кайһы бер журналдарға язылғанда махсус социаль катлам кешеләре өсөн ташламалар за бар. Мәсәлән, Казанда сыккан “Тәрбиә” журналына язылыу шәкерттәр өсөн бер йылға 3 һум, ә башкаларға 3 һум да 18 тин.

Һамар калаһында “Икдисад” журналының сығыуы, Тбилиси калаһында сатирик “Мулла Нәсрәтдин” журналы басылыуы был осорҙа мосолман төрки матбуғатының үсәшкәнән һәм халықтың төрлө өлкәлә бик белемлә булыуын иҫбатлай.

Журналда шулай ук шиғалы үләндәрҙең һатылыуына ла иғландар бар: *«Кузьмич нәбәте. Коро сызлау, аш батмау, кан азлыктан файза бирә торған бер шиғалы үлән булғаны өчөн безнең Русийәдә һәм сит мәмләкәтләрдә истиғмалдар. Бур урмандан тамыр, чәчәк һәм ауырлыктары менән бергә*

джийылмыш, иң яхшы сүрәте карубкада булныб казагы биш сумдыр. Икенче сүрәте өчсум, өчөнчө сүрәте бер сумдыр. 1896–чы йылдан бирле эфийдәрен биреп торабыз. Иң күп биргәнбез беренче сурәттер». Был иғланда эфидар үләне тураһында һүз бара. Был үлән, Себерзә һәм таулы урындарза үсеп, төрлө ауырыулар өсөн дауа буларак кулланылған. Иғланда был үлән Кузмич нәбәте (үләне) тип бирелеүе һамар губернаһында йәшәгән халык табибы Федор Кузьмич Муховников исеме менән бәйле. Был халык табибы 1870–1880 йылдарза эфидар үләнән медицинала кулланыузы актив популярлаштырыу менән шөгөлләнә.

Был осорза куркынс ауырыуларзың береһе булған экземаға каршы махсус кырынғыстар за һатылған: *“Сакланығыз экземадан. Качығыз ауырыу йөрөүдән, сурағыз аптека һәм аптекарский магазиндардан муктағына түкләренә китерүчын “Нуши” тигән иң яхшы дауалы... Бритва үзе дарарсыз...”*.

Шулай итеп, «Шура» журналы төрлө өлкәләрге сағылдырған матбуғат басмаһы булып торған. Был журналда педагогика, тарих, әзәбиәт, тел, дин, философия, психология өлкәһендәге фәнни мәкәләләр донъя күргән. Унан тыш шағирларзың, айырыуса йәш шағирларзың, шиғырлары өстөнлөк алған. Шулай ук башваткыстар, кроссвордтар һәм ребустар был журналда үз урындарын тапқан. Үзенсәлекле материал булып, журналда бирелгән рекламалар һәм иғландар тора. Уларға карап, шул осорза ниндәй китаптарзың укылғанын һәм ниндәй әйберзәрзең кулланылыуын белергә мөмкин. Шул йылдарзағы Урал–Волга төрки мосолмандарының йәшәйеше һәм тормошо ошо иғландарза асык сағыла.

Әзәбиәт исемлеге

1. Фахретинов, Р.Ф. Маслак ва махсад [Текст]/ Р.Ф. Фахретдинов // Шура. – 1908. – №1. – 1 с.

УДК 811.512.141

Кульсарина Г.Г.,

*д. филол. н., ИИЯЛ УФИЦ РАН,
г. Уфа, Россия*

ЭТНОЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА И ФОЛЬКЛОРНЫЙ КОНЦЕПТ

Аннотация. Статъя посвящена анализу понятий "этноязыковая картина мира" и "фольклорный концепт". Фольклор является источником этнокультурной информации. В текстах устно–поэтического творчества заключена мудрость народа, его коллективный опыт и ярко отражен национальный менталитет. Все эти особенности фольклора рельефно запечатлены в его словесной ткани, изучение которой способствует познанию множества явлений, присущих языку этноса. Термин «этноязыковая картина мира» отражает национально–культурную специфику языка народа его носителя. Фольклорный

концепт есть совокупность культурно значимых смыслов, представлений, формирующихся под влиянием фольклорного дискурса, его понятийная составляющая совпадает с соответствующим компонентом общекультурного концепта, а образная и оценочная могут значительно отличаться.

Ключевые слова: этноязыковая картина мира; фольклорный концепт; народное творчество; лингвофольклористика; лингвокультурология; этнолингвистика.

Abstract. *The article is devoted to the analysis of the concepts of "ethnolinguistic picture of the world" and "folklore concept". Folklore is a source of ethno-cultural information. The texts of oral poetry contain the wisdom of the people, their collective experience and vividly reflect the national mentality. All these features of folklore are depicted in relief in its verbal fabric, the study of which contributes to the knowledge of many phenomena inherent in the language of the ethnic group. The term "ethnolinguistic picture of the world" reflects the national and cultural specificity of the language of its native speaker. Folklore concept is a set of culturally significant meanings, ideas formed under the influence of folklore discourse, its conceptual component coincides with the corresponding component of the General cultural concept, and figurative-evaluative can differ significantly.*

Key words: *ethnolinguistic picture of the world; folklore concept; folk art; linguo-folklore studies; linguo-cultural studies; ethnolinguistics..*

Активно используемый в наши дни термин «картина мира» появился в конце XIX – начале XX века. Имеется целый ряд работ по вопросам изучения научной картины мира, под которой исследователи понимают систему наиболее общих представлений о мире, вырабатываемых в науке и выражаемых с помощью фундаментальных понятий и принципов этой науки, из которых дедуктивно выводятся основные положения данной науки. Обсуждение проблематики связи языка и картины мира, начатое с позиций философского знания, привело к разграничению двух уровней построения знаний о мире – концептуального и языкового, в связи с чем такие исследователи как Г.А. Брутян, Ю.Н. Караулов, Р.И. Павиленис, Г.В. Колшанский, Н.Г. Комлев, Б.А. Серебренников выделяют концептуальную и языковую картины мира.

Признавая существенные связи языка и культуры, многие отечественные и зарубежные исследователи в первую очередь обращаются к лексико-семантическому уровню языка, единицы которого непосредственно реагируют на изменения во всех сферах человеческой деятельности. Исследователи отмечают, что слова с особыми культурно-специфическими значениями отражают не только образ жизни, характерный для языкового коллектива, но и образ мышления [Вежбицкая, 1999; Тер-Минасова, 2000]. В основе семантических систем разных языков лежат понятийные системы, сформированные в сознании представителей той или иной лингвокультурной общности. Однако стала общепризнанной точка зрения, согласно которой в жизни каждой культурно-этнической общности есть свойственные только ей специфические реалии культуры, быта, окружающей природной среды, которым в иной культуре и в иной понятийной системе соответствуют полные или же частичные пробелы. Общечеловеческой языковой картины мира как таковой не существует, она складывается из составляющих ее национальных языковых картин мира. В частности, башкирская этноязыковая картина мира – это ее часть, и изучение этого лингвокультурологического феномена может

приблизить к воссозданию языковой картины мира всего человечества. Ученые давно признали тот факт, что в языке отражается и в немалой степени формируется им национальный менталитет. Это отмечает М.В. Зайнуллин в статье «Языковая личность и национальный менталитет»: «Этнический менталитет можно представить как кантовскую «вещь в себе», не расчлененный пласт коллективных протопредставлений, образов, этнически приемлемого поведения» [Зайнуллин, 2015: 77].

Наиболее наглядно национальный менталитет представлен в фольклорном тексте, являющемся результатом коллективной творческой деятельности, аккумулирующем в себе представления народа о его месте в мире и отражающем особенности лингвокультурной ситуации эпохи создания произведения. Научное осмысление и лингвокогнитивное исследование художественной ткани фольклорного текста имеет важное значение в познании множества явлений, присущих языку каждого этноса. Как было справедливо отмечено Р.Х. Хайруллиной, национальная языковая картина мира – отражение в языке национально–культурных особенностей того или иного национально–лингво–культурного сообщества, это «...феномен, объединяющий множество языковых микромиров, существование которых обусловлено как полифункциональностью языка, так и целями коммуникации людей в различных сферах их деятельности и существования в целом» [Хайруллина, 1997: 40–41].

При изучении этноязыковой картины мира необходимо иметь в виду тот факт, что произведения устного творчества позволяют рассмотреть взаимодействие языковой системы и этноса в динамике, с новых позиций осмыслить языковой феномен народной культуры и его влияние на современное творчество. Отношения между языком и культурой могут рассматриваться как связь двух объектов: «Язык может быть воспринят как компонент культуры или орудие культуры (что не одно и то же), в особенности, когда речь идет о литературном языке или языке фольклора. Однако язык в то же время и автономен по отношению к культуре в целом, и его можно рассматривать отдельно от культуры (что и делается постоянно) или в сравнении с культурой как с равнозначным и равноправным феноменом» [Толстой, 1995:18]. В описании языка и культуры имеются общие понятия системы и текста, формы и содержания, открытости системы и её уровней. Общим смыслом обладают и по–разному манифестирующиеся в языке и культуре понятия нормы, стилей, кодифицированных элементов. Культура, в самом общем виде определяемая как совокупность значений, ценностей и норм, которыми владеют взаимодействующие лица, и совокупность носителей, которые объективируют, социализируют и раскрывают эти значения, воплощается не только в материальных и духовных, но и в языковых сущностях. Именно язык, являющийся результатом действия законов смыслообразования, формирует понятия и организует их в связную картину мира.

Представители когнитивного направления относят концепт к явлениям ментального плана. Определение этого термина дано в «Кратком словаре когнитивных терминов», где концепт понимается как «оперативная содержательная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы и языка мозга, всей картины мира, отраженной в человеческой психике. Это сведения о том, что индивид знает, думает, воображает об объектах мира... Понятие «концепт» отвечает представлению о тех смыслах, которые отражают содержание опыта и знания, содержание результатов всей человеческой деятельности и процессов познания мира...» [Кубрякова, 2002: 60]. В современной лингвистике существуют две основные традиции в трактовке данного термина. В работах когнитивного плана (Ю.Д. Апресян, А. Вежбицкая, З.Д. Попова, Е.С. Кубрякова) акцент делается на том, что концепт представляет собой ментальную единицу, результат познавательной деятельности человека и общества, и что концепт несет информацию об отражении предмета или явления в человеческом сознании. В исследованиях же лингвокультурологического плана акцент делается на культурной значимости концептов, на неразрывности связей между концептосферой языка и культурой народа, на выявлении национальной специфики концептов и концептосфер. Национальная специфика концептов проявляется в имеющихся расхождениях в моделировании и интерпретации универсальных концептов, а также в наличии лингвоспецифичных, уникальных концептов в той или иной лингвокультуре. При исследовании концепта перед лингвистом стоит задача не только рассмотреть восприятие какого-либо слова современным носителем языка, но и изучить особенности бытования данного слова, историю формирования и изменения его лексического значения, обратиться к внутренней форме слова.

Что касается фольклорной модели мира, то она представляет собой чётко структурированную и внутренне организованную систему и образует своеобразную семантическую сеть, узлами которой являются опорные полнозначные слова со всей их семантической информацией. Фольклорный концепт не только обозначает реалию, но и выражает к ней своё отношение. Исследования А.Т. Хроленко показывают, что «практически любой фрагмент картины мира в фольклоре ценностно окрашен: в любом жанре могут встретиться эстетические, этические, утилитарные и прочие виды оценок» [Хроленко, 2005: 137]. Особый оценочный компонент в семантической структуре фольклорного слова может преобладать над номинативным и даже приводить к его нейтрализации. Но при этом в произведениях фольклора мы видим свободное отношение к альтернативным, нередко взаимоисключающим трактовкам и концепциям, диаметрально противоположные оценки. Основным средством вербализации фольклорных концептов служат единицы лексического уровня языка, что обусловлено спецификой народных эпосов, сказок, преданий и других жанров фольклора. Такие языковые средства, как морфологические, синтаксические, стилистические и пр., больше подвержены варьированию, в то время как лексико-фразеологические закрепляют в языке

ядерную часть концепта и потому сохраняются в неизменном виде, заменяясь лишь синонимичными средствами.

В работах последних лет часто используется и понятие «мифологема», которое в некоторых случаях заменяет понятие «концепт». По мнению С.А. Кошарной, «мифологема – инвариантные комплексы представлений, связанные с определенным сценарием, с «восприятием» важного персонажа, ситуации, которые переходят из мифа в миф как стереотипы обыденного массового сознания. Мифологема, формируя синэйдос мифоконцепта, в силу своей устойчивости, способствует межпоколенной трансляции фактов культуры. Переходя из архаичного мифа в фольклорные жанры, мифологема не переживает существенных трансформаций, а потому является надежным источником для реконструкции мифологической картины мира» [Кошарная, 2003: 88].

В башкирской лингвистике понятия «мифоним», «мифоконцепт», «мифологема» встречаются в работах Ф.Г. Хисамитдиновой и Г.Х. Бухаровой. Так, в монографии Ф.Г. Хисамитдиновой «Мифологическая лексика башкирского языка (в этнолингвистическом освещении)» отмечается: «Смысловая структура мифонима очень сложна, т.к. один и тот же мифоним в разные эпохи, у разных племен и народов обозначал разные мифологические персонажи, и, наоборот, один и тот же персонаж на разных этапах развития общества, у разных родоплеменных групп народов мог обозначаться самыми разными терминами» [Хисамитдинова, 2016: 28]. По ее мнению, мифонимы соотносятся с такими важными понятиями, как мифологема и идиограмма божества. «Мифологема включает в себя концепты, которые персонифицируют тот или иной мифологический персонаж, сюжеты, в которых он встречается, персонажи, с которыми мифологический персонаж оказывается смежным по общей схеме, атрибуты, ассоциативные связи (линии пересечения), сближающие его место в общей модели мира» [Хисамитдинова, 2016: 28]. Г.Х. Бухарова справедливо замечает: «Архаичные фольклорные тексты являются продуктом ранней формы мифологического сознания, отображением мифопоэтического видения мира, которое является результатом мифологического мышления. Мифологическое мышление является неотъемлемой частью мышления, а его реализация осуществляется в мифах и мифологемах, составляющих мифологическую концептосферу мифологической (мифопоэтической) модели мира. Перед исследователями архаичных фольклорных текстов стоит задача реконструирования концепта текста – прагматико-семантического ядра, глубинного смысла, формируемого функцией текста» [Бухарова, 2008: 58].

Уникальность фольклорного концепта состоит и в том, что он может вербализоваться полностью всем текстом, что связано с поучительной его функцией. Мораль, заключенная в фольклорном произведении, выводится в результате изложения всего текста. В связи с этим образная и оценочная составляющие того или иного фольклорного концепта могут быть выделены лишь в результате анализа всего произведения в целом. Как отмечают

исследователи, выражение «фольклорная картина мира» («фольклорный мир») – это не поэтическая метафора, а научный термин, обозначающий определенную разновидность ментальности» [Хроленко, 1992: 16]. Поэтическая память носителей фольклора в качестве центрального компонента непременно содержит представление о фольклорной картине мира. По мнению А.Т. Хроленко, «носитель фольклора отличается от исполнителя тем, что он усвоил из устной традиции не только широкий круг сюжетов, жанровую специфику, основные идеи, технику создания фольклорных произведений, но и весь комплекс традиционных национальных воззрений, строй образного мышления, закономерности организации видения мира. Это обеспечивает не только передачу эпической информации, но и воссоздание ее во время единичного проявления исполнительства» [Хроленко, 1992: 18].

Исходя из вышеизложенного, в фольклорной картине мира выделяются две стороны: связь с ментальностью, обусловленной отражением культурных и психических особенностей этноса, стереотипами сознания, имеющими истоки в мифологии (культурно–исторический аспект); связь с языком (языковая фольклорная картина мира). Язык, эксплицирующий ее, более консервативен, благодаря этому «семантическое пространство языка сохраняет следы исчезнувших представлений. Это обстоятельство обеспечивает выполнение языком аккумулятивной функции – быть средством накопления духовного опыта народа: знаний, представлений, ценностных установок общества» [Зайнуллин, Зайнуллина, 2008: 8–9].

Фольклорная картина мира строится на эстетическом отражении народных знаний, представлений, оценок о мире, об ориентации человека в нем. Основой знаний, представлений, аксиологии является своеобразно переработанная по законам жанра и способов языковых воплощений информация о сферах внешнего и внутреннего мира человека. Её отличительными свойствами считаются вариативность, мотивированная разной степенью прагматических намерений создателей жанров и их последователей, разной степенью условности в отражении действительности. Как показывают наши наблюдения, основу фольклорного мира составляют базовые концепты, варьирующиеся по жанрам.

Фольклорная картина мира как разновидность общей картины мира, «трансформированный мир действительности», создавалась в результате семантической перекодировки нефольклорного материала (мифологического и этнографического) через систему фольклорных кодов путём обобщения, типизации и перевода культурных смыслов на язык поэтической символики [Путилов, 1994; Черванева, 2003].

По мнению большинства исследователей, фольклорный концепт, являясь особым типом лингвокультурного концепта, на своем понятийном уровне практически совпадает с концептом общекультурным. Значение слова – имени концепта в фольклорном тексте не отличается от общезыкового. Различия возникают на образном и аксиологическом уровнях. С фольклорным концептом

связана разветвлённая система адгерентных и ингерентных ассоциаций и коннотаций, которые у концепта общекультурного могут отсутствовать.

Среди языковых средств репрезентации фольклорного концепта в тексте ведущее место занимают единицы лексического, фразеологического и паремиологического уровней. Особого внимания требуют и фольклорные афоризмы, выражения с синонимичными и тематически близкими лексемами, рифмованные лексические комплексы, часто встречающиеся в эпических и сказочных текстах. Г.Х. Бухарова пишет: «При когнитивно–дискурсивном и концептуальном анализе фольклорного текста в качестве предмета исследования выступает фрагмент традиционной духовной культуры – отраженный в нем концепт. В тексте он воплощается обычно в слове не только при помощи вербального кода, но и средствами разных культурных кодов. Поэтому в центре внимания исследователя при таком анализе является лексика, эксплицирующая концепт, слово как экспонент концепта культуры в совокупности его связей со знаками других кодов. В качестве концепта может выступать не вся лексика текста, а, прежде всего, так называемая «культурная» лексика – лексика, связанная с мифами и обрядами, а также обыденная лексика, концептуальность которой определяется тем, что она в традиционной культуре может выступать в качестве знака или символа» [Бухарова, 2008: 175].

Приоритетность исследования произведений устного народного творчества, повышенное внимание к духовным составляющим народа в современной лингвистике стало предпосылкой и результатом приоритетности научной разработки фольклорной концептосферы. Активная работа ведется в этом направлении в русском языкознании. Понятие «фольклорный концепт» широко используется в исследованиях, посвященных описанию фрагментов фольклорной картины мира, начиная с конца 90-х гг. XX в. (С.Е. Никитина; А.Т. Хроленко; И.В. Тубалова; Ю.А. Эмер и др.). По справедливому утверждению исследователей, изучение фольклорной концептосферы с целью выявления особенностей вербализации в ней тех или иных концептов, сходства и различия фольклорных и общекультурных концептов способствует решению проблем взаимодействия языка и культуры, формирования этноязыковой картины мира.

Ю.А. Эмер в монографии «Современный песенный фольклор: когници и дискурсы» исследует современный песенный необрядовый фольклор как динамическую систему в когнитивно–дискурсивном аспекте, выявляет коммуникативную значимость фольклорных дискурсивных характеристик в процессах функционирования в праздничном дискурсе. В указанной работе фольклорный концепт трактуется как дискурсивный вариант общекультурного концепта, как фрагмент дискурсивной фольклорной картины мира, которая, в свою очередь, является составляющей этноязыковой картины мира [Эмер, 2011: 22]. С точки зрения степени участия в организации дискурсивного пространства в плане предметного содержания фольклорные концепты исследователем разделены на дискурсообразующие и недискурсообразующие. Ю.А. Эмер пишет: «Дискурсообразующий фольклорный концепт – это концепт,

отражающий ценностно значимые категории для данного фольклорного коллектива, выражающий потребности члена этого коллектива, ради удовлетворения которых создается данный дискурс. Дискурсообразующие концепты составляют содержательно–тематическое ядро дискурса, формируют его жанровую структуру» [Эмер, 2011: 23]. К недискурсообразующим фольклорным концептам она относит концепты, играющие вспомогательную роль, направленные на раскрытие содержания дискурсообразующего концепта, являясь его «отраженным светом» [Эмер, 2011: 24]. В понимании исследователя фольклорные фреймы – структурированное знание о типичной ситуации, культурно–обусловленное, общее для фольклорного коллектива. Они обладают национально специфичной формой организации и особыми способами выражения в дискурсе. Фольклорный фрейм как иерархическая структура включает ряд субфреймов – упорядоченных элементов, и он жанрово варьируется.

В работах Г.Х. Бухаровой под фольклорным дискурсом понимается актуализация вербального фольклорного текста, построенного по определенной модели, в определенной типичной ситуации, предполагаемой народной традицией. Основываясь на высказываниях Н.Н. Михайлова о художественном дискурсе, она определяет фольклорный дискурс как «один из видов вербально–когнитивной деятельности, развивающейся внутри другой вербально–когнитивной деятельности, именуемой фольклором, и направленной на описание, классификацию, оценку и объяснение природы ее произведений, именуемых фольклорными текстами, через изучение их функций, т.е. связей с реальностью, отражаемой в них, с языковыми кодами, использующимися в их производстве» [Бухарова, 2008: 59].

В своей статье «Концептосфера и язык фольклора» Е.Б. Артеменко пишет о том, что к идее концептуальной «заданности» устнопоэтических формул наука пришла не сразу. «Традиционно формульным стереотипам приписывалась стилистическая и мнемотехническая функции – они рассматривались, а во многом рассматриваются и сейчас как средство создания, показатели, маркеры «высокого стиля» фольклора и как явление, облегчающее в условиях его устного бытования вербальную организацию текстов. Между тем оказалось, что стабильность формулы как признак ее стилистической отмеченности и основа ее мнемотехнического использования зиждется на более глубоком фундаменте – на том, что формульные стереотипы служат в фольклоре языковым субстратом, материальной оболочкой культурных символических концептов [Артеменко, 2006].

Таким образом, фольклорный концепт характеризуется ярко выраженной оценочной полярностью, является образованием народного языкового сознания и реально представлен рядом устойчивых образов. В процессе своего функционирования фольклорный концепт может подвергнуться видоизменениям, прежде всего оценочного и образного компонентов. Данные изменения объясняются как экстралингвистическими факторами, связанными со сменой общественного строя, идеологии и мировоззрения в социуме, так и с

интралингвистическими, зависящими от особенностей фольклорного жанра, средств вербализации фольклорного концепта. При этом объем понятийного компонента остаётся неизменным.

В фольклорной картине мира в языковой форме воплощено народное сознание, стремление народа к свободе и миру. Оно же выражается и в языковых стереотипах, лежащих в основе фольклорных жанров. Проанализировав существующую научную литературу, мы приходим к выводу о том, что фольклорный концепт – это когнитивная единица, представляющая целостное знание об экстралингвистических явлениях, значимых для фольклорного коллектива. Фольклорный концепт есть совокупность культурно значимых смыслов, представлений, формирующихся под влиянием фольклорного дискурса. Он характеризуется следующими особенностями: его понятийная составляющая совпадает с соответствующим компонентом общекультурного концепта, а образная и оценочная могут значительно отличаться. Термин «этноязыковая картина мира» отражает национально-культурную специфику языка народа его носителя. В произведениях башкирского фольклора она реализуется посредством широкого круга языковых средств разного уровня – от лексемы до текста.

Список литературы

1. Артеменко, Е.Б. Концептосфера и язык фольклора: характер и формы взаимодействия [Электронный ресурс] / Е.Б. Артеменко // Народная культура и проблемы ее изучения. 2006. Вып. 4. URL: <http://www.vantit.ru/narodnaja-kultura-4/567kontseptosfera.html>
2. Бухарова, Г.Х. Башкирский народный эпос «Урал-батыр»: когнитивно-дискурсивный и концептуальный анализ [Текст] / Г.Х. Бухарова. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. – 352 с.
3. Вежбицкая, А. Язык. Культура. Познание [Текст] / А. Вежбицкая. – М.: Русские словари, 1999. – 411 с.
4. Зайнуллин, М.В., Зайнуллина Л.М. Общие проблемы лингвокультурологии [Текст] / М.В. Зайнуллин, Л.М. Зайнуллина. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. – 206 с.
5. Зайнуллин, М.В. Языковая личность и национальный менталитет [Текст] / М.В. Зайнуллин // Проблемы востоковедения, 2015. № 3. – С. 73 – 78.
6. Путилов, Б.Н. Фольклор и народная культура [Текст] / Б.Н. Путилов. – СПб.: Наука, 1994. – 235 с.
7. Кошарная, С.А. Миф и язык: Опыт лингвокультурологической реконструкции русской мифологической картины мира [Текст] / С.А. Кошарная. – Белгород: Изд-во Белгородского гос. ун-та, 2003. – 288 с.
8. Кубрякова, Е.С. О современном понимании термина «концепт» в лингвистике и культурологии [Текст] / Е.С. Кубрякова // Реальность, язык и сознание: Междунар. межвузовск. сб. научн. тр. – Тамбов, 2002. – С. 5 – 15.
9. Тер-Минасова, С.Г. Язык и межкультурная коммуникация [Текст] / С.Г. Тер-Минасова. – М.: Слово / Slovo, 2000. – 624 с.

10. Толстой, Н.Л. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике [Текст] / Н.Л. Толстой. – М.: Индрик, 1995. – 512 с.

11. Хайруллина, Р.Х. Картина мира во фразеологии (тематико–идеографическая систематика и образно–мотивационные основы русских и башкирских фразеологизмов): дисс. докт. филол. Наук [Текст] / Р.Х. Хайруллина. – М., 1997. – 536 с.

12. Хисамитдинова, Ф.Г. Мифологическая лексика башкирского языка (в этнолингвистическом освещении) [Текст] / Ф.Г. Хисамитдинова. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2016. – 400 с.

13. Хроленко, А.Т. Семантика фольклорного слова [Текст] / А.Т. Хроленко. – Воронеж: Изд. ВГУ, 1992. – 140 с.

14. Хроленко, А.Т. Основы лингвокультурологии [Текст] / А.Т. Хроленко. – М.: Флинта; Наука, 2005. – 137 с.

15. Черванева, В.А. Квантитативный аспект фольклорно–языковой картины мира: количественные характеристики концептов пространства и времени в их объективации вербальными средствами русской волшебной сказки: дисс. канд. филол. Наук [Текст] / В.А. Черванева. – Воронеж, 2003. – 348 с.

16. Эмер, Ю.А. Современный песенный фольклор: когниции и дискурсы [Текст] / Ю.А. Эмер. – Томск: Изд–во Том. ун–та, 2011. – 220 с.

УДК 821.161.1.09

Кульсарина И.Г.,

к. ф.н., доцент кафедры
русской и сопоставительной филологии БашГУ,
г. Уфа, Россия

ОБРАЗ БАШКИРСКОГО СЭСЭНА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация. В статье анализируется художественное воплощение образа башкирского сэсэна в русской литературе. Особое внимание уделено раскрытию образов Аллаяра, Бурнуса, Салавата и других талантливых певцов–сказителей в творчестве русских писателей. Отмечается, что народные песни в исполнении башкирских сэснов–импровизаторов выполняют важную идейно–художественную функцию в структуре художественного произведения.

Ключевые слова: образ башкирского сказителя–сэсэна, русская литература, мотивы башкирских песен, курай, сюжет, композиция

Abstract: The article analyzes the artistic embodiment of the image of the Bashkir səsən in Russian literature. Particular attention is paid to the disclosure of images of Allayar, Burnus, Salavat and other talented singers and narrators in the works of Russian writers. It is noted that folk songs performed by Bashkir improvisers perform an important ideological and artistic function in the structure of the work of art.

Key words: image of Bashkir narrator–səsəna, Russian literature, motives of Bashkir songs, kurai, plot, composition

Искусство сэсэнов, кураистов издревле пользовалось особым уважением народа. Однажды сказанное ими поэтическое слово передавалось из поколения в поколение как завет. В отечественной литературе создана целая галерея неповторимых образов башкирских сэсэнов, устами которых авторы передают историю, мечты и чаяния народа. Почтительное отношение башкир к сэсэнам–кураистам ярко запечатлено и в произведениях русских авторов. Так, в рассказе А.Г.Туркина «Ибрагим» повествуется: «И те, кто узнал о приходе Аллаяра, сходились в избу, где останавливался старик, весело с ним здоровались и чмокали от удовольствия губами. Аллаяра сажали на самое почетное место на нарах, угощали чаем и маханом... Отдохнув и согревшись, он развязывал узелок, который всегда носил с собой, и с важным видом доставал потертый курай – старую музыкальную дудку из дерева» [Туркин, 1988: 25]. Мелодии курая Аллаяра передают не только красоту и богатство Урала, но и страдания народа: «...в песнях вспоминались прежние гордые батыры, их резвые кони и острые, певучие стрелы. Куда девалась широкая свобода былых дней, лихие наезды и былая отвага умирающего народа?» [Туркин, 1988: 26]. В романе «Домик на Сакмаре» Д. А. Лебедева воссоздается образ народного умельца Ибрагима: «Курайчи теперь мало, – где найдешь курайчи? Свадьбу широкою справлять надо – как можно без курайчи? А Ибрагим придет, в руки свои старые подует, по тубетейке себя похлопает, задумается. Глаза к небу поднимет ...и поет, – ах, как поет седой курайчи!» [Лебедев, 1929: 29].

Колоритные образы башкирских сказителей и певцов в XIX веке создали Д. Н. Мамин–Сибиряк, П. И. Добротворский и другие. Образы мастеров горлового пения встречаются в творчестве А. К. Толстого, М. В. Авдеева.

Значительное место занимают герои–мастера народного искусства в русской литературе первой половины XX века. Яркие образы сэсэнов находим в произведениях Н. А. Крашенинникова. Сюжет, услышанный от носителей народной мудрости, в литературной обработке вводится в художественную ткань многих его произведений. На эту особенность творческой манеры Н. А. Крашенинникова обратили внимание как в русской, так и в зарубежной периодической печати [Рахимкулов, 1977]. Мастерством кураистов автор передает не только радостные моменты из жизни башкир, но и трагические страницы истории народа, его страдания и боль. Так, в рассказе «Песня курайсы» задушевная грустная мелодия безымянного певца–кураиста переполнена мотивами тоски и уныния. Песня «О Перовском походе», которую исполняет курайсы, звучит как стон многострадального народа, ведь этот поход стоил башкирам многих человеческих жизней: «Ушло много тысяч, – вернулось два ста!» – вот смысл песни. В рассказах «Башкирские скачки» (1901), «Ночь на пасеке» (1903) Н. А. Крашенинникова также можно встретить образы башкирских музыкантов. Выразителем народных дум и чаяний предстает на страницах романа «На Великой летной тропе» А. В. Кожевникова главный герой Бурнус. Он искусно играет на курае, и все его грустные мелодии

проникнуты болью и тревогой за народные судьбы. Неоднократные обращения к близким и родной природе – рекам, горам и кураю – сближают монолог героя с башкирскими народными песнями. По справедливому мнению С. Г. Рыбакова, главный источник поэтического вдохновения башкирских певцов и музыкантов восходит к героическому прошлому их предков. Народ слагает песни «о памятных делах и славных предках», прославивших Родину ратными подвигами и «гулом восстаний» [Атанова, Рахимкулов, 1975: 140]. Особенно часто встречаются в литературе образ народного певца–импровизатора Салавата и песни о нем в исполнении народных сэсэнов. Например, в романе С. П. Злобина «Салават Юлаев» наряду с башкирскими народными песнями и их традициями использовано также творчество самого Салавата. Грустная песня «Поскакал бы я вперед, да вокруг болото...» звучит в тот момент, когда герой оказывается в сложной обстановке предательства башкир, и глубже и правдиво передает психологическое состояние руководителя: «Окружила мой аул солдатская рота, / крикнул клич я, да друзей надежных не стало...» [Злобин, 1982: 394]. Вместе с переводами подлинных песен героя приведены несколько подражательных имитаций, написанных автором в духе башкирской народной поэзии. В повести Н. П. Задорнова «Могусюмка и Гурьяныч» в исполнении старика Ирناзара передается популярная песня о вожде восстания:

«Богатырь Салават молодой
Камчатная шапка на твоей голове, –
В степном Урале пал прошел,
Стоит горелая трава.
В руках горячего коня не удержать, –
Смелый батыр Салават
На боярские усадьбы
Палы пускал» [Задорнов, 1983: 82].

Данный фольклорный материал включен в главу «Куль–тамак», где описывается приезд главного героя Могусюмки с товарищами в гости к односельчанам. Песня Ирназара о Салавате звучит как напутствие им, молодым: бороться, не жалея себя, за свою родную землю. Как свидетельствуют многочисленные примеры из башкирского фольклора, по народному представлению идеальным героем может считаться только тот, кто владеет не только физическими и моральными качествами, но и искусством сэсэна, певца–импровизатора, кураиста. Такими талантами наделен в романе и Могусюмка, который поет песни о родных лесах, о Салавате–батыре, а его игра на курае сравнивается с пением соловья, журчанием родника.

Народные песни о Салавате помогают ярче и рельефнее раскрыть духовный мир героя и башкир, а также служат бесценным материалом для создания сюжета в произведениях В. И. Герасимова «СалаватЮлаев», Е. А. Федорова «Каменный пояс».

Глубже раскрыть характеры героев помогают звучные протяжные мелодии курая и в повести Е.Ильиной «Четвертая высота». Автор не приводит слова народной песни, однако по впечатлениям и воспоминаниям персонажей,

слушающих мелодию курая в исполнении Кадыра Хабибуллина, можно догадаться, что это песня об Ашкадаре, вольном башкирском крае. «В вагоне снова раздались глуховатые, грустные звуки. Повеяло воздухом Башкирии, вольным простором ее степей, степным ветром. Хабибуллин играл задумчиво, неторопливо...

– А ты про что играл? – спросила Гуля. Кадыр задумался. Потом, нахмутив брови, стал объяснять.

– Я так играл, – сказал он медленно и чуть-чуть застенчиво. – Есть река Ашкадар. Знаешь? Там камыш растет. Вот как раз такой. Видишь? – Кадыр показал свою дудочку. – Срезал я камыш и курай себе сделал. Про это самое я играл: про реку Ашкадар, про камыш, про, то, как птицы поют, как весной снег поет, как река поет». Истолкование героем содержания и смысла только что прозвучавшей в его собственном исполнении песни верно передает главную суть и назначение таких шедевров башкирского мелоса, как «Урал» и «Ашкадар».

В литературе второй половины XX века галерею народных певцов и музыкантов пополнили образы седого кураиста (И. П. Недолин «Перевал»), Сабира Азатова (И. В. Сотников «Сильнее огня») и т.д. В отличие от предшествующего периода в них курайсы предстает не только повествователем трагических страниц истории народа, но и певцом новой счастливой жизни. Особенно ярко отразилось это в «Песне старого курайсы» П. А. Куликова [Куликов, 1966]. В начале стихотворения «седовласый, испытанный в битвах джигит» исполняет старинную песнь о Салавате–батыре. И вот «Обрывается грустная песнь, как струна, / Уходит певец от проклятого века». Старый курайсы слагает новые песни о родном крае, который «цветет и мужает», где «степь раскинулась шалью чудесно цветной», «уходят в столицу с углем поезда». «Как подарок от внуков певца Салавата, Свет пурпурный струит с паровоза звезда». Основную идею этого стихотворения передают строчки о том, что «для грусти исчезли причины» и старик «славит кураем своим патриотов, которые строят такие машины».

В исполнении народных певцов авторы демонстрируют не только музыкальное искусство, но и богатое устное наследие башкирского народа.

Издавна башкирские сэсэнэ предворяли свое выступление рассказом об истории исполняемой песни. Эта особенность музыкального творчества сэсэнэ отразилась и в произведениях русских писателей. В повести «Перевал» И. П. Недолина седой кураист перед исполнением народной мелодии «Шаурекей» рассказывает собравшемуся народу историю любви Курамши и Шевре, слушателями которой оказались и бойцы многонационального партизанского отряда. Русский писатель, дав развернутую предысторию народной песни, знакомит воинов не только с патриархальными традициями башкирского народа, а также рельефно показывает важную особенность башкирского музыкального фольклора, имевшего глубокие корни.

В современной русской и русскоязычной литературе о Башкортостане образ курая часто встречается в поэтических произведениях. Глубоким

философским содержанием проникнуто стихотворение В. С. Виноградского «Кураю», воспеваётся этот национальный инструмент в поэзии Г. П. Молодцова, В. А. Трубицына, Г. И. Кацерики, Р. В. Паля. Фольклорный материал, интерпретированный через восприятие и в исполнении сэзэнов и кураистов, творцов и хранителей народной мудрости – это часть народной жизни. Песенные мотивы выполняют в художественном тексте следующие функции: используются как средства художественного изображения жизни народа; выражают эмоциональное отношение к событиям или какие-либо чувства и переживания героя; служат для поэтизации героев; рассказывают о каком-либо историческом событии или такой известной личности, как Салават Юлаев; выполняют сюжетобразующую роль; являются композиционно необходимым элементом для более эмоционального восприятия описанных событий.

Список литературы

1. Беляев, Т. Куз–Курпяч, башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курайчем и переведенная на русский в долинах гор Рифейских, 1809 г. [Текст] / Т. Беляев // Башкирия в русской литературе: в 6 т. Т. 1. – Уфа, 1989. – С. 247–219.
2. Злобин С. П. По Башкирии [Текст] / С.П. Злобин // Башкирия в русской литературе: в 6 т. Т. 4. – Уфа, 1997. – С. 140–158.
3. Туркин А. Г. Повесть и рассказы [Текст] / А.Г. Туркин. – Уфа, 1988. – С. 26.
4. Лебедев Д.А. Домик на Сакмаре. Роман из жизни Башкирии [Текст] / Д.А. Лебедев. – М.; Л., 1929. – С. 29.
5. Рахимкулов М.Г. Демократический писатель дореволюционной Башкирии [Текст] / М. Г. Рахимкулов // Крашенинников Н. А. Амеля. Роман и рассказы. – Уфа, 1977. – С. 5–9.
6. Атанова Л. П., Рахимкулов М. Г. С. Г. Рыбаков – собиратель и исследователь башкирских народных песен [Текст] / Л.П.Атанова, М.Г.Рахимкулов // Фольклор народов РСФСР: межвузовский научный сборник. – Уфа, 1975. – С. 140.
7. Злобин С. П. Салават Юлаев: исторический роман [Текст] / С.П. Злобин. – Уфа, 1982. – 432 с.
8. Задорнов Н. П. Могусюмка и Гурьяныч: повесть [Текст] / Н.П.Задорнов. – Уфа, 1983. – 280 с.
9. Куликов П. А. Песня старого курайсы [Текст] / П.А.Куликов // Башкирия в русской литературе: в 5 т. Т. 4. – Уфа, 1966. – С. 356–357.

ЯВЛЕНИЯ СИНТЕЗА В БАШКИРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА ПОЭТА–СЭСЭНА М. ДАУТОВА)

Аннотация. На основе подробного анализа проведено исследование поэта–сэсэн М. Даутова раскрывается синкретическая жанрово–стилевая природа и идейно–тематическое содержание башкирской литературы первой половины XIX века.

Ключевые слова: Явление синтеза, башкирская половина XIX века, жанрово–стилевая природа.

Abstract. The syncretic genre–style nature and the ideological and thematic content of Bashkir literature of the first half of the XIX century are revealed on the basis of a detailed analysis of the poet–sesen M. Dauytov.

Key words: phenomenon of synthesis, Bashkir half of the XIX century, genre–style nature.

По мере разложения феодального строя и постепенного формирования и развития капиталистических отношений в Башкортостане в первой половине XIX века продвинулась вперед, хотя и медленно, башкирская письменная литература, усилилась ее связь с фольклором. Сближение этих двух видов искусства слова привело к появлению произведений синкретического характера, отличающихся «ярко выраженным национальным колоритом, идейно–тематической широтой» и демократичностью содержания [Кунафин, 2016: 24].

В этом отношении особое место занимают байты – подвижные и гибкие, чрезвычайно активно откликающиеся на события частного и общественного масштаба произведения [Ахмедьянов, 2018: 310–311; Хусаинов, 2006: 34]. Все эти произведения посвящены в основном «социально–историческим проблемам, трагическим событиям в общественной жизни, обрушившимся на народ, на всю страну. Самые ужасные на этих явлениях – разорение народа в результате беспощадного национального гнета, захвата его главного источника жизни – земли. Земельный вопрос для башкир издавна был вопросом жизненно важным. Вся история башкирского народа, начиная со времен присоединения к Русскому государству, написана кровью, пролитой прежде всего в борьбе против колониального гнета, за землю, за свободу. Дух этой борьбы, дух героического прошлого был свеж в его памяти даже в XIX веке» [Кунафин, 2006: 25; Кунафин, 2016: 25]. Поэтому тема борьбы народа за свободу, за родную землю была одной из основных тем байтов, созданных на стыке литературы и фольклора, в которых национальный колорит наблюдается не только в их реалистическом содержании, но и поэтической форме [Кунафин, 2018: 45]. Яркий тому пример «Байт о Кинзякае», написанный в стиле

башкирского кубаира, стихотворного шежере и мунажата поэтом–сэсэн Мухамадуллой Даутовым (уроженцем деревни Исекеево Уфимского уезда) и получившим впоследствии широкое распространение среди населения и в изустной, и в письменной форме, повествуется о конкретных исторических событиях конца XVIII — начала XIX века, связанных с колонизацией Башкортостана царскими властями. В своих творческих исканиях поэт–сэсэн опирается на многовековые поэтические традиции родной литературы и особенно фольклора. Он умело и тонко обращается к различным художественным формам и приемам для выражения своего идейно–эмоционального отношения к тем событиям и явлениям жизни, которые им изображены. Произведение начинается с введения–посвящения, где даются сведения об авторе, указываются цель и задачи, которые он ставил перед собой: «Я сам из башкирского рода.../ Вот решил написать баит.../ О многострадальной родине / И сгоревшей моей деревне...» [Башкирское, 1978: 44]. Далее в нем в стиле поэтического шежере описывается история башкирского рода Тэлтем–Юрматы, дается довольно подробная и меткая характеристика его отдельным вожакам и знатым членам. Жанр шежере по широте художественных наблюдений и обобщений, хотя и уступал другому историко–функциональному жанру, тавариху, тем более дастану и героическому эпосу (кубаиру о батырах), давал возможность поэту–сэсэну за счет концентрации материала целого исторического периода в жизни рода повысить выразительность форм баита, усилить его эмоциональный заряд [Кунафин, 2018: 46]. В этой части произведения преобладают патетический тон, приподнятое настроение, панегирические мотивы, воспевающие те времена, когда тэлтем–юрматинский род, как и другие башкирские роды, вольготно жил и умножался на своей благодатной земле.

Обращение поэта–сэсэна М. Даутова к историческому прошлому своего рода в форме стихотворного шежере было не случайным. По мере разложения феодального строя и проникновения в Башкортостан, хотя и очень вяло, капиталистических отношений в первой половине XIX века расширились масштабы расхищения башкирских земель и их природных богатств. Эти социально–исторические факторы, безусловно, наложили свой отпечаток на идейно–эстетическое содержание башкирской поэзии данного периода. Разрушение основ башкирской общины, постепенное лишение коренного населения средств существования глубоко волновали прогрессивных представителей национальной интеллигенции, поэтов и сэсэнов. Многие из них, считая одной из главных причин беспросветной жизни родного народа его инертность, беспечное отношение к своему будущему, потерю чувство гордости за свое героическое прошлое, стали все больше и больше уделять внимание поучительным и познавательным сторонам своих произведений, обращаться к историко–героической тематике и настоящей тяжелой жизни своего народа. В своих исканиях они широко использовали традиционные жанровые формы, в том числе формы шежере (родословной) и тавариха (историко–этнографической повести). Они были одними из основных

композиционных приемов, отвечающих идейно– эстетическим задачам сравнительного показа прежнего и нынешнего положения народа, его борьбы в прошлом и настоящем за освобождение от колониального ига.

Форма шежере для М. Даутова была своеобразным средством не только документально–исторического обоснования реальности рассказанных им событий, но и более действенного, эмоционального показа трагической жизни своих сородичей.

В последней, насыщенной глубоким драматизмом части байта, именно на фоне описанной в историко–функциональном жанре прошлой «вольной жизни» тэлтем–юрматинцев рассказывается о том, как русские дворяне, подобные Тимашеву, «за шапку, пояс и шинель, за несколько кусков сахара и фунт чаю» навечно прибрали в свои руки сотни тысяч десятин богатейших и плодородных земель башкир–вотчинников деревни Кинзякай, и как жестоко подавлялось их выступление против ненасытных чиновников, колонизаторов и местных поработителей; передаются драматические переживания автора, вызванные социальной несправедливостью. В этой части произведения преобладают пессимистические нотки, стиль мунажата [Кунафин, 2006: 28; Кунафин, 2010: 74–75]. В конце байта звучат ноты народного гнева и сожаления из–за отсутствия теперь таких самоотверженных батыров, умелых руководителей и вдохновителей народных масс, вставших во главе справедливой борьбы, какими являлись Емельян Пугачев, Салават Юлаев и Кинзя Арсланов [Кунафин, Идельбаев, 2017: 132; Кунафин, 2010: 75; Кунафин, 2018: 47]. В таких местах байт и по содержанию, и по форме становится созвучным с кубаирами:

*Пришел бы Емелька,
Увидел бы Кинзякай,
Вернулся бы Салават –
Батыр всей страны,
Не вытерпел бы этого.
Вынув меч из ножен,
Взяв остроконечные стрелы,
Оседлав белого тулпара,
Бросив клич на весь Урал,
Собрав молодых джигитов
И мужчин, подподобных львам,
Вихрем бросились бы в бой,
Освобождая наши зимовки,
Прогнали бы обжор–дармоедов,
Подобных пузатым трутням!* [Башкирское, 1978: 48].

Таким образом, произведение «Байт о Кинзякае», сколько бы в нем не изображались трагические события, не остается только лишь в рамках традиционного стиля байта, а продолжает тяготеть к традициям героического эпоса, приобретать эпический размах и, сосредоточивая свое внимание на героической теме, превращаться в новую разновидность героического эпоса. Она возникла в форме своеобразного сочетания приемов песни–прославления

(кубаира) и баита, в новых условиях частично выполняла функцию постепенно угасающего жанра кубаир. Произведения, подобные «Баиту о Кинзякае» — настоящие литературные памятники народно–демократического характера тяжелого и унижительного периода в истории башкирского народа.

Список литературы

1. Ахмедьянов, К.А. Теория литературы [Текст] / К.А. Ахмедьянов. – Уфа: Китап, 2018. – 400 с. (на башк. яз.).
2. Башкирское народное творчество. Баиты [Текст]. – Уфа: Башк. кн. изд–во, 1978. – 398 с. (на башк. яз.)
3. Кунафин, Г.С. Башкирская литература XIX века [Текст] / Г.С. Кунафин. – Уфа: Китап, 2010. – 408 с. (на башк. яз.)
4. Кунафин Г.С., Идельбаев М.Х. Башкирская литература. Учебник для 9 класса [Текст] / Г.С. Кунафин, М.Х. Идельбаев. – Уфа: Китап, 2017. – 296 с. (на башк. яз.)
5. Кунафин, Г.С. История культуры Башкортостана XIX – начала XX века. Учебник для гуманитарных факультетов вузов РБ [Текст] / Г.С. Кунафин. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2016. – 208 с.
6. Кунафин, Г.С. Культура Башкортостана и башкирская литература XIX – начала XX века [Текст] / Г.С. Кунафин. – Уфа: Китап, 2006. – 280 с.
7. Кунафин, Г.С. Культура Башкортостана XIX – начала XX века [Текст] / Г.С. Кунафин. – Уфа: Гилем, Башк. энцикл., 2018. – 304 с.
8. Хусаинов, Г.Б. Словарь литературоведческих терминов [Текст] / Г.Б. Хусаинов. – Уфа: Китап, 2006. – 248 с. (на башк. яз.)

УДК 398

Көсәпколова А.С.,

М. Акмулла ис. БДПУ студенты,

Өфө к., Рәсәй

Ғилми етәксе: Рәхимова Э.Ф.,

филол.ф.к., доц.,

Өфө к., Рәсәй

«УРАЛ БАТЫР» ҺӘМ «МАНАС» ЭПОСТАРЫНДА ӘХЛАКИ ИДЕЯЛАР

Аннотация. В статье рассматривается отражение нравственных идей в монументальных памятниках – эпосах "Урал батыр" и "Манас". В образах эпических батыров раскрываются нравственные идеалы башкирского и киргизского народов.

Annotation. The article discusses the reflection of moral ideas in monumental monuments – the epos "Ural Batyr" and "Manas". In the images of the epic batyrs revealed the moral ideals of the Bashkir and Kyrgyz peoples.

Ключевые слова. Урал батыр, Манас, башкирский эпос, киргизский эпос, нравственные идеи, мотив, образ героя, персонаж, фольклор.

Keywords. *Ural Batyr, Manas, Bashkir epic, Kyrgyz epic, moral ideas, motive, hero image, character, folklore.*

«Урал батыр» һәм «Манас» эпостары инде тиһтәләгән йылдар буйы фольклорсылар, әзәбиәтселәр, философтар, ижтимағи фәндәр вәкилдәренән иғтибар үзәгенән төһмәй. Эпостарзың йөкмәткеһе һәм ундағы социаль, ижтимғи киммәттәр, фәлсәфәүи һораузар байтак тикшеренеүселәрзең иғтибар үзәгендә булды.

«Урал батыр» эпосына был йәһәттән фольклорсы ғалимдарыбыз М.Сәғитов, Ә.Харисов, К.Мәргән, Ә.Сөләймәнов, Р.Рәжәпов, С.Галин, Ф.Нәзершина, Ә.Дәүләтколов, Г.Юлдыбаева, Г.Бохарова һәм башка тикшеренеүселәр мөрәжәғәт итә. Кыргыз халкының «Манас» эпосында әхлаки проблематика С. Мусаев, Г. Кудабәев, Ә. Жумалиева, Н. Сайпидинова хезмәттәрендә күтәрелә.

Эпостарза ғайлә мотивы, үлем һәм үлемһезлек проблемалары, батыр һәм халык мөнәсәбәте үзәктә тора [Дәүләтколов, 1999: 100–106–сы бб.].

Башкорт халык этноэтикетын өйрәнәүсе Р.Р.Баязитова языуынса, “Урал батыр”за башкорт халкының кешенән якшы сифаттарына һәм тормоштағы үз–үзен тотоу тәбиғәткә карата киммәттәре асык сағылыш таба. Дөйөм изгелек идеяһы аһтында эпоста халыктың тәбиғәткә мәрхәмәтле мөнәсәбәт, ололарзы ихтирам итеү, кеселәрзе курсалау, антка тоғролок, васыятты аманат итеп һаклау, халык һәм кешеләр өсөн якшылык эһләргә әзер булыу кеүек күркәм холок һызаттары этик идеалдар итеп бирелә [Баязитова, 2013: 64].

Кыргыз халык эпосы «Манас» та үзендә милләттең рухи–әхлаки караштарын туплай. Кыргыз халык ижадсыла милләттең якшылыкка, күркәм кеше сифаттарына карата байтак фәһемле фекерзәр әйткәндәр. Боронғо комарткыла быуаттар буйына канбабалар туплаған әхлаки–рухи идеалдарзы күрәбез, улар кешенән тормоштағы урыны, башкаларға мөнәсәбәтенән юл алып уның йәшәү мәғәнәһе дәржәһенә тиклем күтәрелә һәм Манас батыр геройының эпостағы хәрәкәте һәм әхлаки конфликт нигезендә хәл ителә [Жумалиева, 2003: 5–8].

Башкорт эпосында Урал батыр образы – юғары кешелекле, рәхимле булыу һәм мәрхәмәтлек, изгелек һәм яуызлыкты үз итмәүзең бер символы. Геройза халык кешегә хас бар күркәм сифаттарзы сағылдырыуға өлгәшкән. Башкорт халкында халык рухы менән йәшәү һәм милләт төһөнсәһе элек–электән якшылык һәм изге күңелле булыузың бер һызаты булған. Уны без архаик эпос өлгәһе булған “Урал батыр”за ук күрәбез. Батыр образы – халыктың бар уй-хыялдарын тормошка ашырыусы, донъялағы иң яуыз көс – үлемгә каршы көрәш алып барыусы. Якшы кеше сифаттары – халкың мәнфәғәттәрендә эһләү, уның күңелен күрә белеү, кешеләргә изге мөнәсәбәт. Ә бына мәкерле булыу һымак Шүлгәнгә хас сифаттарзы халык аяуһыз тәнкитләй, уны Урал батыр образына каршы куйып, халыкты һәм якындарыңды алдау, туғаныңды һанға һукмау кеүек һасар сифаттарзы кара төһтәрзә һүрәтләй.

«Урал батыр» кобайырында кешенен изге сифаттарын күрһәтәү әсәрҙен төп конфликты – яуызлыкка каршы көрәш аша хәл ителә. Яуызлык ни тиклем көслө, мәкерле булмаһын, ул барыбер изгелектән, ғәзеллектән еңелә, тигән идея үткәрелә әсәрҙә. Ғәзеллек менән яуызлык көрәше боронғо кешеләр йәмғиәтендә хөкөм һөргән дуалистик караштың эпик ижадка үтәп инеүен һәм төп темаға әүереләүен күрһәтә.

Халыкта элек–электән ақыл һәм тормош тәжрибәһе кешенен яқшы сифаттары тип каралған. Урал батыр геройының хәрәкәте һәм уның әсәр сюжетындағы ололар һүзенә қолак һалыуы, кеше һүзен тыңлап, уйлап эш итеүе ақыл һәм һалкын канлы булыу өлгөһө. Шүлгәндең кабырсактан кан эсергә теләгенә каршы Урал: “Атам һүзен тотамын, Мин ул канды йотмамын” тип яуап бирә. Башкорт халкы борондан ата, ололар һүзе васыят, аманат тип кабул кылған. Был һүзәрҙә без ошо этик идеалдың өлгөһөн күрәбез.

Урал батыр геройы бер үзе түгел, ул халык менән көрәшә, уның ақыл казналарындағы “күмәкләгән – яу кайтарған” тигән әйтем үткәрелә. Халык батыры ауызынан, яуыз дошмандарға каршы яңғыз түгел, ә бергәләп, күмәкләп көрәшергә кәрәк, тигән фекер әйтелә.

Кыргыз халкының “Манас” эпосында ла батыр образында әхлаки идеялардың сағылышын күзәтәбез. Кешегә хас яқшы сифаттардың халык аңындағы сағылышы, уның этик караштарының өлгөһө булыуы әсәр сюжетында Манас батыр геройының язмышында сағыла. Ырыузарҙы халык булып ойоштороуға күп көс һалған батырдың әхлаки рухы каппа–каршы тороусы көстәр менән көрәшендә асык күренә. (Алаооке, Колой, Нескары Эсенхан, Конорбай һ.б.). Күркәм кешелек сифаттарына әйә Манас батыр геройын халык илбаһарҙарға каршы куя. Билдәле, эпоста күтәрелгән изгелек һәм яуызлык көрәше, дуалистик идеялар һәм темалар үрҙә күрһәтелгән кире образдар һәм Манастың ар+–*казаштары – Кошой, Алмамбет һ.б. образдар аша ла тормошка ашырыла. Улар кешегә хас яқшы һәм һасар сифаттар аша күрһәтелә [Кудабаева, 2013: 44–45].

Эпостарҙағығы образдарҙы, фольклордың эпик жанрҙарына хас булғанса, традицион бүленеш буйынса, изгелек һәм яуызлык яғында көрәшеүҙәренә карап, ыңғай һәм кире образдарға айырып карарға мөмкин. Ыңғай образдар галереяһына Йәнбикә карсык менән Йәнбирҙене, Урал батыр менән улдары Яйык, Изел, һакмар, Нөгөштө, мифик Акбузатты һ. б. индерергә кәрәк. Әсәрҙең кире образдары йәки персонаждары булып Урал батырдың яуыз дошмандары, башкорт мифологияһында киң таралған аждаһа, дейеү, ендәр, йыландар һәм улардың батшалары — Катил, Әзрәкә, Зәркум, шулай ук кешелектең яуыз дошмандары яғына күскән Шүлгән батыр һ. б. сығыш яһайзар. Кобайырҙа икенсел планда һүрәтләнгән ыңғай мифик образдар за бар: күк һәм коштар батшаһы Самрау, уның катындары — Кояш менән Ай, кыздары — һомай менән Айһылыу, күк аттары һ. б. “Манас” эпосында ла был күренеш күзәтелә. Кошой, Бакай, Алмамбет, Субай, Сырғак, Манас батырҙарға каршы иҫәпһез һанһыз илбаһарҙар, башка халыктардың хандары каршы тора. Манас

уларзың һәр береһе менән көрәшә һәм еңеп сыға, шуның менән бергә уның халык өсөн йәнен–тәнен аямауы менән илһөйәрлек тойғоһо үзәккә куйыла.

Һәр образ, һәр персонаж эпоста билдәле бер функция үтәй, ниндәйҙер әхлаки идея үткәреүгә булышлыҡ итә. Мәсәлән, кобайыр һәм уны ижад итеүсә сәсәндәр Йәнбирҙе карт менән Йәнбикә карсыҡ образдарына мөһим функция йөкмәткәндәр. Иң беренсе, улар кешелекте, ырыуы башлаусылар, конкрет алғанда, башкорт ырыуын башлаусылар итеп һүрәтләнәләр. Йәнбикә менән Йәнбирҙе эпос геройҙарын – батырҙарҙы, тыуҙыралар. Шулар уҡ ваҡытта был ике образға тағы ла бер мөһим функция йөкмәтелә: улар кешелекте яҡлар, ил мәнфәғәте менән йәшәр идеаль Урал батырҙың ата–әсәһе генә түгел, уларҙан кешеләрҙең дошманына әйләнер яуыз Шүлгән дә тыуа. Бына ошо ике бер туғанда ғәзеллек һәм яуызлыҡ образдарын һүрәтләүҙә халықтың боронғо дуалистик карашы сағыла. Дуалистик караш буйынса, донъя яратылғандан алып ике көс — изгелек менән яуызлыҡ, ғүмер бакый бер–береһе менән көрәшә. Шүлгән менән Урал — ана шулар карашты кәүзәләндерәүсә капма–каршы образдар.

Урал батыр һәм Манас образдары аша изгелек менән яуызлықтың мәнфәғәт көрәше эпик һыҙатланыш ала. Улар халықтың әхлаки караштары аша хәл ителә. Халык өсөн изгелек – ул ғәзеллеккә ирешеү, ырыуҙарҙы, кешеләрҙе изеүсә яуыз көстәрҙе юҡ итеү, кәүем өсөн йәнендә аямау. Башкорт һәм кыргыз мәҙәниәте өсөн хас ошондай әхлаки идеялар боронғо эпостарҙа уҡ сағылыш тапкан. һөҙөмтәлә, эпоста барыһы ла изгелектән еңеү менән тамамлана. Был еңеү зә халықтың өмөт–караштары, ышаныстарының бер көзгөһө.

Йомғаҡлап әйткәндә, “Урал батыр” һәм “Манас” эпостары башкорт һәм кыргыз халыктарына хас әхлаки–этик караштарҙы үзәндә туплай һәм сағылдыра. Борондан килеүсә халык мәнфәғәттәрендә эшләү, кешеләргә игелекле караш, мәрхәмәтлек һәм рәхимле булыу кеүек һыҙаттарҙы башкорттар яҡшы кешегә хас күркәм сифаттар тип караған. Милли рухиәтебезҙе характерлаусы, ата һүҙен йыҡмау, халыҡ алдында ант итеү, ата–бабалар васыятын изгеләштерәү күренештәре Урал батыр һәм Манастың улы – Семетей геройында сағыу итеп бирелә. Эпостарҙа әхлаки идеалдар уның үзәгендә тороусы, изгелек һәм яуызлыҡ көрәшен хәл итеүе идеялар булып үсешә бара.

Әҙәбиәт исемлеге

1. Баязитова Р.Р. Истоки этноэтикета башкир в эпосе “Урал батыр” // Мир науки, культуры, образования. – 2013. – № 6.– С. 64–69.

2. Бухарова Г.Х. Башкирский эпос “Урал-батыр”: когнитивно–дискурсивный анализ. Уфа: Китап, 2010. – 210 с.

3. Давлеткулов А.Х. Отражение истории этноса и его социально–духовной жизни в эпической поэзии башкир: социально–философский анализ: автореф. докт. филологических наук. – Уфа, 2011. – 39 с.

4. Жумалиев Э. Художественное отражение проблемы «добра» и «зла» в эпосе “Манас”. – Бишкек, 2003. – 173 с

5. Кудабаяева Г. Личностные качества персонажей в эпосе «Манас». – Бишкек, 2013. – 163 с.
6. Мусаев С. Образ Каныкея: к проблеме народности эпоса «Манас». – Фрунзе, 1964. – 141 с.
7. Сайпидинова Н. Духовно–нравственная сущность и художественные своеобразие образа Семетей в эпосе «Семетей». – Бишкек, 2015. – 111 с.
8. «Урал-батыр»: Башкирский народный эпос/ Авт. проекта, сост., ред., вступ. ст., коммент. Ф. Надршина (на башк., рус., англ. яз.). – Уфа, 2003. – 516 б.

УДК 39

Мансурова А.Б.,

*магистрант ФБФ
БГПУ им. М. Акмуллы,
г. Уфа, Россия*

*Научный руководитель: **Набиуллина Г.М.,**
к. филол. н., доц.*

ИДЕИ НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ В БАШКИРСКОМ НАРОДНОМ ЭПОСЕ (НА ПРИМЕРЕ ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР»)

***Аннотация.** В данной статье на примере башкирского народного эпоса «Урал-батыр» рассмотрены нравственные идеи в башкирской народной культуре. Посредством анализа эпического материала выявлены взгляды народа на воспитание подрастающего поколения, нравственные идеалы формирования личности.*

***Ключевые слова:** башкирский народный эпос, нравственное воспитание, «Урал батыр».*

***Abstract.** In this article on the example of the Bashkir national epic "Ural–Batyr" moral ideas in the Bashkir national culture are considered. Through the analysis of the epic material revealed the views of the people on the education of the younger generation, the moral ideals of personality formation.*

***Key word:** Bashkir folk epic, moral education, "Ural Batyr».*

Богатое и сложное героическое прошлое башкирского народа обусловило глубину нравственных идей в народном творчестве. Следует подчеркнуть, что в нравственном воспитании обнаруживается новый важный компонент, обусловленный развитием народного самосознания – воспитание чувства любви к национальной культуре и острое чувство ответственности за судьбу народа.

Изучение национальных идей нравственного воспитания на примере башкирского эпоса – это актуальная проблема современной философии, педагогики, методики. Исследователи башкирского народного эпоса

М. Сагитов, А.М. Сулейманов, С.Г. Галин и другие отмечают огромную духовную ценность эпических произведений.

В первую очередь, основная нравственная идея эпоса – патриотизм и патриотическое воспитание. Воспевание красоты и богатства башкирской земли, призыв к борьбе за независимость края от различных врагов (дивов), благословение народных героев на разные подвиги составляют содержание одного из наиболее древних жанров – эпоса. В нём больше, чем в каком-либо другом жанре воплотились красноречие и народная мудрость воспитания, призыв народа к борьбе против угнетения и социальной несправедливости [Валеев, 1994: 42].

Исход борьбы Урал батыра с чудовищами ни в коей мере не означает их победу над ним. Батыр умирает, но вместе с ним гибнут и дивы, змеи и чудовища. Жертвуя собой во имя процветания жизни на земле, Урал батыр обретает бессмертие. Мы приходим к выводу, что бессмертие человека не в бесконечном долголетии, а в его добрых деяниях на благо всего народа. Нравственный идеал доброты – основная идея эпоса. Более убедительно звучит эта идея из уст того древнего старца, который испытал бесконечные муки бессмертия, испив воды из Живого Родника:

*На свете остаётся (лишь) то,
Что составляет мира красоту,
Что украшает наш сад, –*

Имя ему добро [Урал батыр: башк. халык эпосы, 2017: 42].

Урал батыр отправляется на поиски смерти, которая несет человеку зло. А поступки его брата Шульгена не соответствуют моральному представлению народа и в разнообразных эпизодах показывается то, как нельзя поступать. О человеке, нарушающем нравственность, башкиры говорят: «намысы юк» (нет совести), «оятһыз» (бессовестный). Отсюда ясно, что намыс, оят подразумевают не только выполнение башкирского этикета, т.е. выполнение установленного порядка поведения в обществе, но и отношение к моральным требованиям.

Все это свидетельствует о том, что башкирская народная педагогика считала целью нравственного воспитания превращение моральных принципов и норм в личные убеждения, в факт поведения человека.

Наряду с этим в изучаемых произведениях устного башкирского народного творчества проводится идея воспитания в человеке великодушия, милосердия, сострадания к слабому, беззащитному и уважение человеческого достоинства. Эти нравственные понятия составляют природу и основу народного гуманизма и уходят своими корнями в далекую древность. Народный универсальный гуманизм присущ главным образом эпосу, наиболее ярко проявляется в эпосе «Урал батыр»:

Не стану бить палицей

Ни единого живого существа... [Урал батыр: башк. халык эпосы, 2017: 94].

В этом эпическом сказании мы устраиваем не только благоговейное отношение народа в лице Урала ко всему живому, но и воззрение народа, предполагающее исходное равенство всех людей.

Уважительное отношение народа проявлялось не только по отношению старикам, но и к детям. В эпосе много мест, где советы Урала слушают и старшие (в приведенном примере, он останавливает отца от избиения Шульгена):

*В собственном доме своём,
На собственных детях своих,
Показать, как приходит Смерть
От сильного к слабому,*

От отца к детям его? [Урал батыр: башк. халык эпосы, 2017: 16].

Постоянно испытывая на себе тягости войны, народ считал своей важнейшей обязанностью воспитать в молодом поколении физические и морально–волевые качества, от которых зависело его материальное и общественное благополучие. Существование источников хозяйственной деятельности народа, таких как звероловство, промысловая охота и бортничество, требовали большой физической силы, ловкости и искусного владения оружием. В качестве представления могущества главного героя можно привести следующие примеры. Например, можно привести много примеров из эпоса, где описывается физическая сила батыров. В стране Катила Уралу пришлось бороться с быком, «огромным, как гора», но батыр: *Быка не стал губить, Схватил его за рога, (Вытащил) увязшего быка из земли, На ноги поставил, говорят.* Или когда Урал один против четырёх батыров вышел сражаться. Схватив одного, бросил под ноги падишаха, а остальных троих бросил в сторону приближенных.

*Казалось, земля затряслась:
И приближенные, и сам падишах,
И все четыре богатыря*

В муку–толокно превратились, говорят [Урал батыр: башк. халык эпосы, 2017: 64].

В идеальном народном батыре физическая сила и гуманизм как бы сливаются воедино, батыр не мыслится народом без этих двух добродетелей. Эпос трактует народного героя как достойный подражания образец, и благодаря этому многократно увеличивается воспитательная сила эпических сказаний. В нем представлен идеал совершенного человека, в котором основана дальняя перспектива воспитания.

Итак, обобщение нравственных идей воспитания эпоса «Урал батыр» и их применение в процессе обучения, учет особенностей национального менталитета и региона подводит будущее поколение к верной моральной оценке событий и личностей, формирует собственный взгляд на мир, утверждает в сознании подрастающего поколения правильное отношение к явлениям действительности бытия человека и бытия природы, к духовному

богатству народа, служит основой нравственного поведения, тем самым, способствуя нравственному воспитанию учащихся.

Список литературы

1. Валеев, Д.Ж. Нравственная культура башкирского народа: прошлое и настоящее [Текст] / Д.Ж. Валеев. – Уфа: Баш. кн. изд-во, 1994. – 378 с.
2. Кутлугильдина, З.Г. Идеи нравственного воспитания в башкирской народной педагогике и их использование в современной практике: Дисс. канд. пед. Наук [Текст] / З.Г. Кутлугильдина. – Казань, 1984. – 152 с.
3. Сөләймәнов, Ә.М., Рәжәпов, Р.Ф. Башкорт эпик комарткыларының мифологик нигеззәре [Текст] / Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ф. Рәжәпов. – Өфө: Ғилем, 2006. – 274 б.
4. Сәғитов, М.М. Башкорт халык эпосының мифологик һәм тарихи нигеззәре [Текст] / М.М. Сәғитов. – Өфө, 2009. – 279 б.
5. Урал батыр: башк. халык эпосы / [коммент. Ә.М. Сөләймәнов; тәрж. рус. теленә Ә.Х. Хәкимов; һур. Б.Ә. Хәйбуллин] [Текст]. – Өфө: Китап, 2017. – 260 б.

УДК 373.1

Мингалеева М.Т.,

*к.п.н., учитель биологии
МОУ Октябрьского сельского лицея,
Ульяновская область, Россия*

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. Экологическое образование является неотъемлемой частью общего образования. Экологическое образование и культура выступают важнейшей составляющей процесса гармонизации в системе человек-природа-общество. Общечеловеческое легче и глубже воспринимается через национальное и региональное. Через отношение к своей Малой Родине в дальнейшем воспитывается отношение ребенка к другим регионам, к миру в целом.

Ключевые слова: этнокультурное образование, интегрированный курс, этноэкологические традиции

Abstract: environmental education is an integral part of General education. Environmental education and culture are the most important component of the process of harmonization in the system of man-nature-society. Universal lighter and deeper perceived through national and regional. Through the attitude to the Small Homeland the attitude of the child to other regions, to the world as a whole is further brought up.

Key words: ethno-cultural education, integrated course, ethnoecological traditions

Современное подрастающее поколение остро нуждается в изучении и воссоздании утраченных корней национальной культуры. Через отношение к своей Малой Родине в дальнейшем воспитывается отношение ребенка к другим регионам, к миру в целом. Ученые современности все больше уделяют

внимание этнокультурному образованию, его интеграции с методологическими положениями культурологии, педагогики и экологии.

Для приобщения учащихся к духовной культуре региона, нужно создать условия для обогащения содержания учебной программы, перехода от традиционного обучения к альтернативным технологиям, урокам в музеях, мастер–классам и авторским школам. Использование курсов на основе интеграции знаний из школьных предметов естественнонаучного, общественного, гуманитарного и эстетического циклов способствует целостному раскрытию проблемы взаимодействия человека и природы. В содержании авторского курса реализуется идея, что высшими ценностями являются жизнь, чувство сопричастности к природе, истории, культуре родного края. Ценностное отношение к красоте своего края, воспитание гордости за Малую Родину. Направления курса: 1. Просветительская (приобщить к истории культуры и устному народному творчеству народов Поволжья). 2. Лингво–коммуникативная (обогатить устную и письменную родную речь школьников). 3. Эстетическая (раскрыть школьникам богатство природы и культуры региона). 4. Практическая (увлечь школьников экологически преобразующей деятельностью). В программе обозначены содержательные линии: экологическая (понимание учащимися всего комплекса жизненно важных экологических проблем современного мира, осознание роли человека в их разрешении; ценностно – ориентационная (формирование стойких ценностных ориентаций в жизни, активной позиции в вопросах оптимизации экологической ситуации в регионе, этноэкологических традиций; деятельностная (умение работать в группе, отстаивать свою точку зрения, участвовать в проектах, акциях). При изучении регионального курса целесообразно использовать следующие методы организации и осуществления учебно–познавательной деятельности учащихся: лекции, беседы, доклады, рефераты учеников, дискуссии, анализ таблиц, схем, презентаций. Следует применять дифференцированный и индивидуальный подход к учащимся при выполнении творческих заданий, проектов. Изучение экологии региона и ближайшего окружения способствует формированию у учащихся ответственного, экологически грамотного поведения в природе и обществе как социально и личностно значимого компонента образованности человека, осознания неразрывной связи человека с природой, необходимости бережного и рационального отношения к ней. Формы работы: устное рассказывание о своих впечатлениях, изложение текстов легенд и сказаний, сочинения разных жанров и форм; эвристическая (участие в читательских конференциях, экскурсиях в музеи областного и районного города); творческая (выпуск специальных стенных газет, бюллетеней, альманахов, инсценирование сказок и легенд, проведение литературно–краеведческих вечеров, подготовка заметок и статей в стенные газеты, в местные и областные газеты, подготовка докладов, работа над проектами). К требованиям к уровню подготовки учащихся по региональной экологии относится: умение характеризовать роль экологии в системе наук и жизни современного общества;

роль экологии в решении глобальных, региональных и локальных (местных) проблем, связанных с взаимоотношениями природы и общества; народности Поволжья; обычаи, традиции, быт; фольклор народов Поволжья, его отличительные черты; особенности экологических факторов, свойственные региону; взаимоотношения в системе «организм – среда» (на примере видов, встречающихся в своей области); особенности типичных экосистем (лесных, степных, луговых); специфику агроэкосистем; роль адаптаций организмов к экологическим факторам среды, характерным для края; необходимые меры по сохранению редких и охраняемых видов Поволжья; особенности методов экологических исследований, в том числе мониторинга земель, вод и воздуха; роль образования в развитии экологической культуры населения. Уметь приводить примеры: демонстрирующие региональные и местные разрушения природных сообществ (вырубки и лесные пожары, распашка степей, загрязнение водоёмов и др.); взаимоотношений представителей поволжской флоры и фауны; редких и охраняемых видов флоры и фауны края; особо охраняемых природных территорий (заповедников, заказников и памятников природы); глобальных, региональных и локальных (местных) проблем состояния окружающей среды; традиций рационального природопользования населения; характеризовать народности Поволжья; объяснять традиции и обычаи; выявлять причинно–следственные связи между природно–климатическими условиями и уязвимостью экосистем; выявлять причинно–следственные связи между деятельностью человека и состоянием окружающей среды; строить пищевые цепи, на примере представителей водных и наземных экосистем; оценивать на практике состояние экосистем; применять правила поведения человека в природе; решать прогностические задачи по региональной экологии; проводить экологическое исследование социоприродного окружения школы.

Обряды и праздники, которые можно использовать в процессе изучения курса группируются по сезонам года. Весенне–летний цикл связан с подготовкой и проведением земледельческих работ и нацелен на обеспечение хорошего урожая. Основу осенне–зимних обрядов составляли благодарственные мероприятия в честь собранного урожая и утверждения дальнейшего благополучия. *Карга–туй* отмечаемый в начале весны, когда снег исчезает и появляется трава, прилетают грачи (конец апреля–начало мая). Он является одним из наиболее древних праздников башкир. Традиционно в празднике карга–туй участвовали только женщины и девушки, а также мальчики до 13 лет. Организовывали праздник на холме, в нескольких километрах от деревни. Участники праздника варили кашу, пили чай из самовара, играли в мяч, веселились. *Сабантуй* — один из наиболее ярких праздников тюркских народов относящийся к раннему, еще доисламскому периоду истории, праздновавшийся весной, перед началом пахоты. *Джиены (йыйын)* — праздник, общий для нескольких деревень, в прошлом — собрание племени или рода. До XVIII века каждая из четырех областей (дорог) Башкирии организовывала свои джиены. Праздник проводился с конца мая — начала

июня до начала сенокоса, в течение 4–6 недель. На джиинах решали общественные вопросы, устраивали пир, соревновались в беге, стрельбе из лука, организовывали скачки, соревнования по борьбе. *Ноуруз* — приходится на 21–22 марта. Праздник посвящен встрече весны. *Бэйге* – состязание скаковых лошадей. Старт давался в степи, а финишировали всадники в ауле. Бэйге входит всегда в программу сабантуя. Спортивные состязания были непременной частью праздника наряду с угощениями и массовыми играми. Например, в процессе проведения свадьбы состязались в борьбе. В день свадебного пира (туй) проводили конские скачки в доме невесты.

Обычаи и обряды составляют неотъемлемую часть народной культуры. Многие из существующих теперь обычаев и обрядов ведут свое происхождение с первобытных времен. Уже тогда у охотников и собирателей, целиком зависящих от природы, существовали обряды, связанные с подготовкой к охоте, началом сбора плодов, погребением умерших. По мере того, как человек накапливал исторический опыт, он замечал, что в определенное время года животных и плодов становится больше и это совпадает с тем или иным расположением звезд, длиной дня и т.п. Особенно развилось внимание к закономерностям годового цикла у земледельческих народов. При этом высокий урожай у древних земледельцев не был гарантирован. Поэтому, чтобы год был таким же удачным, как и предыдущий, люди повторяли те же действия без каких-либо изменений. Эти регулярно повторяемые символические действия и стали обрядами. Они стали совершаться в определенные дни, соответственно космическому ритму. Постепенно, наряду с обрядами, связанными с хозяйственной деятельностью, появлялись ритуалы, отмечающие возрастные и социальные изменения в жизни отдельных людей: рождение, брак, достижение совершеннолетия и другие.

Народные праздники помимо развлекательной выполняли и выполняют и воспитательную функцию, приобщая подрастающее поколение к установившемуся укладу жизни, эстетическим взглядам народа, морально-этическим нормам поведения.

**БАШКИРСКИЙ НАРОДНЫЙ ЭПОС «УРАЛ БАТЫР»
И ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ МИРА**

Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения выдающегося ученого-фольклориста, доктора филологических наук, профессора Сулейманова Ахмета Мухаметвалеевича

Часть 1

24 мая 2019 г.

Лиц. на издат. деят. Б848421 от 03.11.2000 г. Подписано в печать 16.05.2019.

Формат 60X84/16. Компьютерный набор. Гарнитура Times.

Отпечатано на ризографе. Усл. печ. л. – 15,5. Уч.-изд. л. – 15,3.

Тираж 100 экз. Заказ №

ИПК БГПУ 450000, г.Уфа, ул. Октябрьской революции, 3а