

ФЕДЕРАЛЬНАЯ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ АВТОНОМИЯ НОГАЙЦЕВ РОССИИ
КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. У.Д. АЛИЕВА
КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕССКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПРИ ПРАВИТЕЛЬСТВЕ КЧР

НОГАЙЦЫ: XXI ВЕК

ИСТОРИЯ. ЯЗЫК. КУЛЬТУРА. ОТ ИСТОКОВ – К ГРЯДУЩЕМУ

**Материалы Второй Международной научно-практической конференции
г. Черкесск, 12-13 октября 2016 г.**

НОГАЙЛАР: XXI ОЪМИР

ТАРИХ. ТИЛ. МАДАНИЯТ. АЪВЕЛГИДЕН – КЕЛЕЕККЕ

**Экинши Халкаралык илми-практикалык конференциядынъ йыйынтыгы
Черкесск, 12-13 казан ай 2016 й.**

NOGHAIS: XXI CENTURY

HISTORY. LANGUAGE. CULTURE. FROM SOURCE TO THE FUTURE

**Proceedings of the 2-nd International Scientific and Practical conference
Cherkessk, October 12-13, 2016**

**ЧЕРКЕССК
2016**

УДК 902.7
ББК 63.3(2Р37)
Н.76

Печатается по решению:

Высшего Совета Федеральной национально-культурной автономии ногайцев России
Редакционно-издательского совета Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева

Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к будущему.
– Черкесск, 2016. – 600 с.

ISBN 978–5–8307–0427–4

Ответственные редакторы:

Суюнова Н. Х. доктор филологических наук
Керейтов Р.Х. доктор исторических наук
Кукаева С. А. кандидат филологических наук

Редакционная коллегия:

Кидирниязов Д. С. (д.и.н.), Керейтов Р. Х. (д.и.н.), Санглибаев А. А. (д. полит.н.), Суюнова Н. Х. (д.ф.н.), Пазов С. У (к.ф.н.), Кратова Н. В. (к.ф.н.), Курмангулова Ш.А. (к.ф.н.), Курмансеитова А. Х. (к.и.н.), Булгарова М. А. (к.ф.н.), Кукаева С. А. (к.ф.н.), Идрисов Э. Ш. (к.и.н.), Кусегенова Ф. А. (к.ф.н.), Бирабасова М. А. (к.ф.н.), Капланова А. И. (к.ф.н.).

В сборник включены материалы Второй Международной научно-практической конференции «Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к будущему», ставшие результатом научных изысканий ученых-гуманитариев Северного Кавказа, других регионов России, академических институтов Москвы, стран центрально-азиатского и восточно-европейского регионов, посвященные проблемам изучения историко-культурного, социально-экономического и политического развития ногайского общества в историческом и современном аспектах, во взаимосвязи с историей и культурой множества народов, в тесных контактах с которыми вершилась полная триумфов и потеря многовековая историческая судьба этноса.

Книга рассчитана на специалистов – ученых гуманитарного профиля, а также широкий круг читателей.

Ответственность за сведения, содержащиеся в материалах сборника, несут авторы статей.

ISBN 978–5–8307–0427–4

Материалы конференции изданы при финансовой поддержке Федеральной национально-культурной автономии ногайцев России

© Карачаево-Черкесский государственный университет
им. У. Д. Алиева, 2016
© Коллектив авторов, 2016

ИСТОРИЯ

КИДИРНИЯЗОВ Д.С.

*Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН
г. Махачкала, Россия*

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ НОГАЙЦЕВ С НАРОДАМИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА И ДРУГИХ РЕГИОНОВ РОССИИ В XVIII – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Северный Кавказ является уникальным регионом, отличающимся интенсивностью межнациональных отношений. Издавна народы региона поддерживали между собой тесные экономические, политические и культурные связи.

Под своим самоназванием (ногайлар, ногай) ногайцы известны всем народам Северного Кавказа. Так, вайнахи (чеченцы) называют их ног/о(й), аварцы – ногъаяв, кумыки – ногъайлы (ногъай), даргинцы – нугъайлан, лакцы – нугъай, адыгейцы – нэгъой, кабардинцы и черкесы – нэгъуей, балкарцы и карачаевцы – ногъой, осетины – ногъай, абазинцы – наг/вай. Этноним «ногайцы» был хорошо известен не только народам, жившим на равнине или в предгорьях, но и жителям высокогорных регионов Северного Кавказа [9, с. 80]. Эта известность во многом объясняется тем, что ногайцы до начала XIX в. занимали многие равнинные и предгорные районы северокавказского региона [9, с. 80]. Так, ногайские поселения имелись в Хусу-Фараке, Кета в Дигории (в Северной Осетии – Алании), в местности около Зеюко в Хабезском районе Карачаево-Черкесии [9, с. 80].

Двуязычие как социальное явление было известно издавна. Представители народов Северного Кавказа, удивительно интересного полиэтнического региона, нередко владели вторыми языками, которыми почти до второй половины XIX в. являлись сначала тюркский, а затем русский. Так, в Ставропольской гимназии, открытой в 1838 г., изучались история, статистика, география, языки – русский, французский, ногайский, арабский и др. [32, с. 73]

Тюркский язык, в частности, ногайский, являлся для моздокских осетин, кабардинцев, казаков и др. языком межнационального общения [46, с. 240]. Так, на Кубани до середины XIX в. ногайский язык был одним из языков в общении местных народов как друг с другом, так и с российскими властями [38, с. 53]. В середине XIX в. русский офицер Кавлянковский, проводя рекогносцировку дорог через Главный Кавказский хребет, отмечал: «Зная ногайское наречие татарского языка, я имел большую выгоду говорить с цебельдинцами (этническая группа абхазов – Д.К.) непосредственно без переводчика. Карачаевцы, близкие соседи цебельдинцев, имея происхождение татарское, говорят языком, близким к ногайскому, а многие из цебельдинцев, находящиеся в частых сношениях с ними, знают их язык» [46, с. 240].

Со второй половины XIX в. русский язык, вытесняя тюркский, становится основным межнациональным языком на Северном Кавказе. Основные факторы, способствовавшие распространению двуязычия, – экономический (торговля, отгонное животноводство), а также своеобразие расселения, времени проживания этнической общности среди различных национальностей и т. д.

История русско-северокавказских отношений рассматриваемого времени убедительно показывает, что знание местных языков, особенно тюркского, среди восточнославянского населения (русских, украинцев, казаков) сделалось массовым явлением. Все военные и

научные экспедиции, отправляемые российскими властями в различные районы Северного Кавказа, дипломатические и прочие переговоры с горцами российское правительство осуществляло при посредничестве терско-гребенских казаков, прекрасно знавших местные нравы, обычаи и свободно владевших северокавказскими языками, особенно тюркским [48, с. 267].

О длительных и тесных связях между народами Северного Кавказа свидетельствует также и словарный фонд кавказских языков. В каждом языке народов края встречается масса слов, заимствованных у близких и далеких соседей [13, с. 173].

Тюркские лексические заимствования чеченского языка являются одним из следствий тюркско-вайнахских (чеченцы и ингуши) языковых контактов, результаты которых находят отражение не только на лексическом, но и на иных – фонетическом и морфологическом – уровнях структуры языков чеченцев и ингушей. Так, например, *саьрмасек* – чеснок, *саба* – мыло, *кема* – корабль, *урам* – улица, *бажа* – свояк, *йоргIа* – иноходец и др. [52, с. 149, 163, 193 т.д.]

Проникновение тюркских лексических и иных элементов в язык чеченцев и ингушей является следствием многовековой территориальной смежности носителей этих языков, использования тюркских языков в качестве основного средства межнационального общения [21, с. 389].

Длительные и тесные связи были между ногайцами, кумыками, осетинами и моздокскими кабардинцами. Жители Моздока в соответствии с национальной принадлежностью хорошо знали свои языки – осетинский, русский, ногайский, кабардинский, армянский, грузинский. Межнациональным языком общения многонационального города до конца XIX в. оставался ногайский. В «Терских ведомостях» указывалось, что жители Моздока прекрасно говорят «по-ногайски» и «по-кумыкски» [56, № 5]. Кроме того, осетины не только хорошо знали ногайский язык, но и ногайские песни, предания и легенды [24, с. 21]. Так, в одежде моздокских кабардинцев, прослеживается влияние культуры народов, живущих по соседству (русское, ногайское [в частности, «каптал» – бешмет, платки], кумыкское, осетинское) [39, с. 54, 55, 56, 62]. Очень близкими связями моздокских кабардинцев с другими народами, особенно с ногайцами, обусловилось многоязычие. Большинство моздокских кабардинцев владело наряду с родным языком ногайским, русским и осетинским [10, с. 58].

Для моздокских кабардинцев ногайский язык стал вторым языком, языком межэтнического общения. Многие ногайцы долгое время проживали вместе с кабардинцами, другие бывали частыми гостями у кабардинцев. Это способствовало их сближению, установлению дружественных связей. Много терминов материальной и духовной культуры моздокские кабардинцы заимствовали у ногайцев, например: *«тырнауш»* – грабли, *«кьуйи»* – колодец, *«кьуда»* – сват, *«амай»* – дедушка, *«балдуз»* – свояченица, *«кьадаш»* – дядя (от слова *«кьардаш»* – родственник), *«тукум»* – род и многие другие [37, с. 48, 64, 65]. Ногайский чай был неперменным повседневным напитком моздокских кабардинцев. Его пили со сливками, маслом и черным перцем [37, с. 57]. Сватов моздокские кабардинцы называли ногайским словом – «кьуде», угощение сватов – «кьудэгъашхэ». Тамаду стола моздокские кабардинцы – христиане называли «тойлыбаш» (от ногайского происхождения: той – свадьба, баш – голова) [37, с. 70, 71].

У ногайцев моздокские кабардинцы восприняли не только язык, но и богатый фольклор – пословицы, поговорки, предания, сказки, свадебные и любовные песни, частушки, множество терминов материальной и духовной культуры. *«Анасыз»* – не имеющий матери, *«анасын»* – имеющий мать. Эти слова, заимствованные из ногайского языка, у моздокских кабардинцев выражали отчаяние, тоску, сожаление, а также торжество, восторг. Кабардинцам была хорошо известна и лирико-поэтическая поэма «Тахир и Зухра», бытовавшая у живущих по соседству ногайцев. Православные кабардинцы пели песни на ногайском и кабардинском языках. Кроме того, куначество, аталычество, побратимство сыграли значительную роль в сближении моздокских кабардинцев с другими народами:

ногайцами, кумыками, чеченцами, ингушами, осетинами и жителями казачьих станиц [37, с. 66, 109–111].

Важное значение имеет установление конкретной языковой принадлежности тюркских топонимов, выявленных на территории Чеченской Республики: их изучение имеет историческое значение. Наличие на территории Чеченской Республики тюркских топонимов (гидронимов) способствует дальнейшему уточнению ареалов их распространения, решению вопроса об областях пребывания ногайцев. Например, микротопоним «*НогIийин шовда*» «Ногайцев родник» в местности, населенной в основном чеченцами тейпа (рода) ногIий – «ногай» Большого Кавказа [55, Ч. 3. с. 7], или находящийся в селении Чечен-аул микротопоним *НогIийн бовра* «Ногайская балка» [55, Ч. 3. с. 151], *НогIамирзин корта* «Вершина Ногай-мирзы» в звене Терского хребта [55, Ч. 4. с. 126], с. Ногай-мирза-юрт [55, Ч. 4. с. 78] в Надтеречном районе Чеченской республики.

Подробное описание исторических связей ногайцев с соседними осетинами дает Б.А. Алборов в статье «Говор осетин-иронцев Моздокского района: «Ногайский язык является интернациональным языком не только осетин, но и для живущих рядом с ними черкесов, армян и грузин... Их увлекает сочный красочный ногайский язык, и они исполняют на нем больше, чем на своем родном языке ногайские песни и сказки и пересыпают свою речь ногайскими пословицами и поговорками» [1, с. 275–276]. В.М. Миллером описан факт, когда ногайцы изъяснялись на осетинском языке [42, с. 70].

Некоторые исследователи отмечают, что в Дигорском ущелье жили ногайцы. Так, по мнению Г.А. Кокиева, ногайцы появились в горах Дигории одновременно с асами – дигорцами после распада Золотой Орды и продвижения кабардинцев к предгорьям Центрального Кавказа, то есть в XIV–XV вв. Он даже указывал название населенных пунктов и мест, где жили ногайцы. К ним, в частности, относятся Уаллагком и селение Стыр-Дигора [35, с. 19]. О том, что ногайцы здесь проживали, указывает и В.М. Миллер [42, с. 71]. Кроме того, ногайцы участвовали в этногенезе дигорцев (осетинские фамилии Кануковы, Абисаловы, Тугановы, Кубатиевы) [25, с. 89–90, 120].

От ногайцев осетины переняли и некоторые собственные имена: Мырза (Мурза), Мырзабег, Хъантемир, Хъанцау и др. [20, с. 161] В абазинской антропонимии встречается значительное количество ногайских имен: НагIвайхан, Насыпхан и др. [22, с. 55], а среди северокавказских народов фамилии: «Абазов», «Чеченов», Балкаров», «Кумыков», «Ногаев», «Кабардаев», «Урусов», «Черкесов» и др.

Ногайцы, кумыки, карачаевцы и балкарцы – это наиболее близкие по языку, обычаям и истории северокавказские народы, что особенно ярко отражено у ногайцев и кумыков. В художественном творчестве наиболее ранняя общность и взаимосвязь у этих народов наблюдается в фольклоре: проникновение к кумыкам, карачаевцам и балкарцам сюжетов об Эдиге, Шора-батыре, Мамае, Адиль-Султане и др., а также ряда текстов казачьих песен, толгау и т. д.; влияние на ногайцев традиций карачаево-балкарского танца, поздних лирических песен, а также письменных произведений и др. Так обращает на себя внимание близость во всех отношениях друг к другу ногайских фольклорных произведений из цикла «кыска казак йырлар» и кумыкских «къанка къазакъ йырлар», пословиц, поговорок и т. д. Широко бытует среди ногайцев и кумыков сказание об Аманхоре – в устной и письменной формах [45, с. 38].

С замечательным восточным произведением «Тахир и Зухра» балкарцы и карачаевцы познакомились через ногайцев и кумыков [19, с. 191].

Одними из первых исследовательских работ, в которых, в частности, рассматриваются тюркские фольклорные и языковые взаимосвязи, были «Этимологический очерк кавказского диалекта тюркского языка» И. Адамова (СПб., 1851), являющийся сравнительной грамматикой тюркских языков. Фольклорный «Сборник ногайских и кумыкских текстов», изданный в Санкт-Петербурге в 1883 г. М. Османовым способствовал распространению.

Среди кумыков распространена рукопись, в которой некий Бинасрадин сын Абдулмуслима написал кумыкские переводы известных ногайских преданий о хане Тохтамыше и об Адиль-Султане Крымском [45, с. 38].

Кроме того, как показывают археографические исследования известного ученого-тюрколога Г.М. Оразаева, среди ногайцев, особенно Терско-Сулакского междуречья широкое распространение имели кумыкские рукописные тексты, а также печатные и литографированные арабографические книги, изданные в Темир-Хан-Шуре, Петровске, Казани и Симферополе [45, с. 38]. Следует также отметить, что у ногайцев был распространен ногайский вариант поэзии суфийского направления «тюрки» («Кара ер» и др.) на возникновение которых немалую роль сыграло влияние кумыкской поэзии в жанре тюрки [45, с. 38].

Укрепление позиций ислама на Северо-Западном Кавказе началось в годы Кавказской войны. Среди мулл в крае сначала было много турок и крымских татар, встречались также аварцы, ногайцы и кумыки [54, с. 74-76]. В 60-х гг. XIX в. старики-адыгейцы рассказывали Н.Каменеву: «У нас одни муллы и кадии мусульмане, но они из Турции или из ногайцев; муллы из адыг недоучиваются; мы же умеем делать намазы только; два человека из тысячи у нас читают Коран» [26, № 36]. Как известно, исламизация Северо-Западного Кавказа в основном завершилась в XVIII – первой половине XIX в. [44, с. 213]

Часто местные князья отдавали своих детей в семьи представителей соседних народов или, наоборот, принимали на воспитание их сыновей или дочерей. Так, во многих архивных документах содержатся упоминания об аталыках детей северокавказских владельцев, в частности ногайских мурз [30, с. 31; 41, с. 76]. Многие знатные фамилии адыгских закубанских племен, черкесы и др. отдавали на воспитание ногайцам своих детей [11, с. 119]. Эта форма межэтнического аталычества также получила распространение особенно у терских казаков, которые отдавали детей на несколько лет на воспитание в кумыкские, ногайские, вайнахские и другие семьи. Аталычество способствовало сближению соседних народов, лучшему пониманию культуры и быта друг друга [44, с. 83].

Среди баксанских балкарцев, согласно архивного документа 1867 г., были поселенцы, предки которых вышли из различных регионов Северного Кавказа. Так, отец ногайца Мисоста Ногаева поселился на Баксане в 20-е гг. XIX в. [10, с. 266] В начале XIX в. ногайцем Абдурахманом и его сыновьями Ногаймурзой и Мусой было положено начало урусбиевским (балкарским) Ногайлиевым [43, с. 266].

Родственные узы с кабардинской знатью поддерживала ещё с XVI в. ногайская аристократия. В XVIII в. сын ногайского мурзы Мусы был женат на дочери знатного адыгского князя М.Атажукина [33, с. 35].

В XIX в., как и ранее, карачаевские князья выдавали своих дочерей за влиятельных ногайских владельцев Карамурзиных, Тугановых, Мансуровых, Ахловых и Хановых [29, с. 141–142]. В архивном документе о них указывается: «Из мурз пользовались некогда особым почетом род Касая, к которому принадлежат фамилии: Мансуровы, Тогановы, Карамурзины, Наурузовы и Ахловы, мурзы и из других фамилий имели значительно больше прав пред прочими ногайскими сословиями, но значение их в народе уступало значению Касаевых; Касаевы будучи богаче других и в родственных связях с знатными людьми соседних племен, имели и больше влияния в народе, вследствие чего лица этой фамилии всегда были предводителями ногайцев, как в военное, так и в мирное время» [5, с. 60–61].

В списке Н.Г. Петрушевича [60, л. 143], составленного в 1874 г. указывается, что карачаевские князья Кармурзины происходят от кабардинских владельцев Карамурзиных, а те в свою очередь, происходили от ногайских князей Карамурзиных [40, с. 38]. Родоначальником карачаевских Ногайлиевых был также ногайский князь Карамурзин [40, с. 38]. Кроме того, ногайцами были родоначальники карачаевских фамилий Алакаевых, Кубековых, Мижевых, Сеитовых [40, с. 38].

Некоторые ногайцы были ассимилированы среди адыгов (темиргоевцев, бжедухов, бесленевцев) [40, с. 70]. Так, адыгейские фамилии Нагоевы, Каракаевы, Алиевы и некоторые другие имеют ногайское происхождение.

В рассматриваемое время ногайская знать вступала в брачные связи с аристократическими кланами Грузии, Дагестана, Крыма и др. [16, с. 17]. Так, свояками были: крымский царевич Шагин-Гирей, сын князя Малого Ногай Казыя и кабардинский владелец Шолох Сунчалеевич – все трое были женаты на сестрах Алегуки Шогенукова [41, с. 49–50]. Эти родственные связи сыграли значительную роль в политической жизни Северного Кавказа.

В рассматриваемое время случаи межнациональных браков между представителями карачаевской и ногайской знати происходили часто. Так, с ногайскими мурзами породнились карачаевцы Джуккаевы, Алиевы, Хубиевы. С ногайскими мурзами Карамурзинными – Коркмазовы, Текеевы и др. Так, в конце XVIII в. знатный карачаевский уздень (сайлыуздень) был женат на ногайской княжне Карамурзиной. В первой половине XIX в. карачаевский князь Хаджи Азамат-Гериевич Крымшамхалов был женат на ногайской княжне Муслимат Ураковой [27, с. 116, 123].

Важную роль во взаимосвязях играли этнонимы. Так, в антропонимии местных народов встречаются значительное количество северокавказских имен: *Кумыкбий, Авархан, Ногай-Мурза, Казакбий, Мичигиш, Тавлы, Абаза, Чечен, Черкес* и др. Например, многие местные этнонимы, в частности ногайские, оказали влияние на образование некоторых фамилий Северного Кавказа. Кабардинский исследователь Х. Яхтанигов пишет следующее: «Своеобразной дополнительной информацией о сложных и тайных политико-территориальных, сословно-династических и этнокультурных контактах ногайцев с остальным горским миром является как наличие у тех ряда фамилий явно ногайского происхождения – Есеней, Наурузов, Ештреков, Жанбеков, Найманов, Шорокада, Алтыяк, Карамурзов, Нагаев, так и масса совпадающих тамг» [63, с. 88].

Следует подчеркнуть, что переселенцы на протяжении нескольких поколений помнили о своем происхождении и старались не прерывать взаимоотношений со своими родственниками, оставшимися в родном краю. Это, в свою очередь, стимулировало развитие новых этнокультурных контактов между дагестанцами и другими народами региона.

Так, фамильное предание лечинкаевских Нагоевых повествует о Нэгъуей, который из Ногайской степи попал в Шапсугию, а затем уже в Кабарду. Предки сохранили имя сына Нэгъуея Батыра и внука Исмея, который примерно в конце XVII в. оказался в Тохтамышеве в Кабарде [63, с. 265].

Несколько корней Нагоевых есть в Баксане Кабардине-Балкарии [63, с. 265]. Кроме того, есть фамилия Нагоевы, выходцы из Адыгеи, живущие ныне в Баксане и Нальчике, происходят от Нагея Цеева. Потомки рассказывают, что Нагей Цеев перед смертью попросил поменять фамильное имя на Нагей [63, с. 265].

Местные народы отдавали на воспитание соседним этносам своих детей. Так, в XIX в. аталыком ногайского князя Тембулата Карамурзина был абхазский князь Маршания [31, с. 201]. Через аталычество между двумя семьями устанавливались тесные отношения, равные родственным и налагающим на обе стороны большие обязанности.

Во избежание привязанности частые встречи, тесные контакты ребенка с родителями, точно так же как посещения родителями дома аталыка, не полагались. Такие посещения рассматривались как факты недоверия в отношениях сторон. Только жена аталыка изредка и на короткое время водила или возила ребенка для встречи с родителями. Когда воспитаннику исполнялось 7–8 лет, его возил в дом родителей сам аталык. В родительском доме старались внешне не проявлять особого внимания к ребенку, чтобы «он не привык к дому». В то же время аталыку оказывали подчеркнутое гостеприимство. «Я так была привязана к семье аталыка, что не хотела оставаться долго в родном доме, если даже там готовился плов или другое изысканное для того времени кушание», – вспоминала княгиня – бийке Алибекова (Хамзаева) Саадат, воспитывавшаяся в ногайской семье [12, с. 29].

Следует отметить, что большую часть расходов на свадьбу нес аталык. Став аталыком двух сестер дочери кумыкского князя Ахая Хамзаева, этот аталык стал фактическим хозяином земель и скота своего князя [12, с. 38, 127].

Карачаевские уздени принимали на воспитание детей из ногайских, кабардинских и других княжеских семей, а своих детей отдавали в ногайские, адыгские и др. семьи. Так, ребенок из семьи карачаевского уллу-узденя Алиева был отдан на воспитание в семью ногайского мурзы Туганова [27, с. 128]. Так, у ногайского князя, ген.-м. Менгли-Гирея аталыком являлся абазинский владетель Селим-Гирей Адеев [4, с. 154]. Кроме того, на воспитание в иноэтничную семью отдавали не только мальчиков, но как уже указывалось выше и девочек. Так, в середине XIX в. воспитательницей дочери ногайского владетеля Менгли-Гирея являлась представительница адыгской дворянской фамилии Жажа Кунжафова [4, с. 154].

Немалую роль в этнокультурных связях ногайцев с народами Северного Кавказа в изучаемое время играли миграционные процессы представителей почти всех этносов, осуществлявшихся по самым различным причинам в любом направлении региона.

Родственные связи, устанавливавшиеся благодаря институту искусственного родства, способствовали развитию дружественных взаимоотношений между разными народами края.

Важным моментом в этнокультурных взаимоотношениях ногайцев с народами региона являлись связи кровнородственного и брачного характера. Национально-смешанные браки выступали одним из факторов развития этнических процессов на Северном Кавказе и вместе с тем формой осуществления этнических контактов. Межэтнические браки усиливали этнические контакты и в целом способствовали сближению народов. Этнокультурные отношения подобного рода имели огромное значение в семейно-общественном быту северокавказских этносов, приводя к трансформации этнической самоидентификации целых фамилий.

На протяжении рассматриваемого времени ногайцы поддерживали кровнородственные взаимоотношения со всеми народами региона.

Наиболее часто в описываемый период карачаево-балкарские аристократы вступали в родственные отношения с ногайскими и кумыкскими князьями. Для карачаево-балкарских владетелей заключение межэтнических браков, в частности с ногайцами, диктовалось соображениями политического характера (установление союзнических отношений, примирение и т. д.), а также стремлением не уронить своего сословного положения неравным браком [3, с. 113].

Как известно, некоторые народы (кубанские ногайцы, адыги, ингуши, осетины, карачаевцы и др.) в конце XVIII–XIX вв., при выдаче паспортов, переписи населения, которую производила русская администрация, были записаны под родовыми фамилиями. Такая запись позволяет проследить межэтнические связи народов региона. Так, например, у кубанских ногайцев есть фамилия Хубиев, у осетин – Худиев, у карачаевцев – Хубиев. У ногайцев – Кокаевы, Кокаевы у осетин, Кокаевы у карачаевцев, Манкиев (инг.), Манкаев (ног.); Алакаевы у кабардинцев и у ногайцев; Шадиевы – у ингушей и ногайцев; Мытыевы; Матыевы – у чеченцев, ногайцев и ингушей; Дикиновы – у кабардинцев и ногайцев; Евмурзаев (чеч.), Евмурзиев (инг.), Евмурзаев и Явмурзаев (ног.); Кабардиев (у кумыков), Ногаев (у осетин); Бестаев (осет.), Бестов (ног.); Черкесовы (у многих народов края); имя Зарган у чеченцев и ногайцев [43, с. 316; 62, с. 11; 31, с. 203].

Следует отметить, что зачастую ногайцы, или наоборот, представители других народов, вынужденные по каким-либо причинам покинуть свою родину, переселялись в места проживания соседних народов региона, где они ассимилировались в местной этнической среде. Наиболее часто подобные переселения дагестанцы совершали в Кабарду, Чечню, Осетию и разные районы Северо-Западного Кавказа, а также в казачьи станицы, то есть именно к тем народам, с которыми они поддерживали тесные этнокультурные связи. Следует отметить, что переселенцы на протяжении нескольких поколений помнили о своем происхождении и старались не прерывать взаимоотношений со своими родственниками, оставшимися в родном краю. Это, в свою очередь, стимулировало развитие новых этнокультурных контактов между дагестанцами и другими народами региона.

Необходимо подчеркнуть, что важным фактором жизнедеятельности северокавказских народов являлись общинные институты, основанные на непререкаемом авторитете старших и обычае взаимопомощи. Русский офицер Ф. Торнау в своих воспоминаниях отмечал, что «лета ставятся у горцев... выше звания» [58, с. 107].

Добрососедские и дружественные отношения были в рассматриваемое время между ногайцами и чеченцами. Имели место смешанные браки и приобщение, в частности, ногайцев к отдельным вайнахским родственным коллективам, в результате чего образовались ногIи – некъе (ногайские поколения) в ряде чеченских тейпов [21, Т. 1. с. 389]. Например, в селениях Дубаюрт и Чирюрт Шалинского района Чеченской республики есть многочисленный тейп «Ногай» [56, Ч. 3.с. 7; Ч. 4. с. 219.]. Носители этого тейпа считают своими предками ногайцев. Чеченцы переняли от ногайцев и некоторые собственные имена: *Ногай-Мирза, Эльмурза, Эдильбай, Эдильбий* и др.

Но особенно многочисленными были селения в Малой Кабарде (район Моздока), где совместно проживали ногайцы, кумыки, кабардинцы, осетины, вайнахи и др. [18, Т. 1, с. 387; 32, 77–78].

Один из путей складывания генеалогических связей между казачеством и народами региона – это прием представителей народов Северного Кавказа в ряды казачьих войск. Одним из народов, представители которых влились в ряды казачества, были ногайцы. Так, в 1806 г. российским правительством с целью «отвести ногайцев с Кубани, каждому из них предложено было срочно избрать род занятий. Желаящие записаться в казаки переселялись к Ейскому укреплению – к берегам Азовского моря... На Тамани осталось примерно 116 мужского и 82 женского пола ногайцев и татар, перешедших в казачье сословие» [2, с. 37]. Примером такого этнического взаимопроникновения является наличие среди фамилий казаков Кубани этнонимов ногайского происхождения: Нагой, Ногаевы, Ногайцевы, Карамурзаевы (Карамурзины), Наймановы, фамилии с основой гирей, солтан, хан и др. [31, с. 204]. Следует также сказать, что первым атаманом донских казаков был Сары-Озман, из крещенных ногайцев [40, с. 39–40].

Отмеченные межэтнические контакты не могли не оказать своего влияния на свадебную обрядность. Так, в частности, у казаков заимствования выразились в обязательном включении в состав приданого и свадебных подарков металлических предметов и изделий, оставлении части приданного в семье родителей, исполнение лезгинки, игре на местных музыкальных инструментах, спортивно-развлекательных играх и состязаниях (джигитовка, стрельба и пр.), в ряде элементов свадебной одежды и украшений, похищении невесты [17, с. 58].

По архивным источникам известны оставшиеся в гребенских станицах ногайцы, «ясыри» кабардинских, брагунских и других владетелей [23, Т. 2. с. 64, 221; 50, с. 33]. Принимая крещение, они вливались в состав гребенцев. И в XIX в. многие казачьи роды помнили о своем происхождении. О том, что в состав гребенского и кизлярского казачества вошли представители разных народов, свидетельствуют прозвища и фамилии казаков: Аука, Басман, Тарывердый, Хаджаев, Велиев, Казиев, Бетапов Шергипов, Кайтемиров, Татаров и др. [23, Т. 2. с. 180; 50, с. 70–71; 14, л. 30] Не случайно знаток казачества Ф.С. Гребенец писал, что «в каждом новогладковском казаке течет кровь чеченца, кабардинца или ногайца и многих других народностей Кавказа» [15, с. 97]. Таким образом, дореволюционные историки не случайно писал о гребенских казаках, как о конгломерате местных народов, спаянных русской кровью и объединенных общей судьбой. Великий русский демократ В.Г. Белинский отмечал, что гребенцы стали «новыми и удалыми сынами Кавказа, без которых не полна и не определена его физиономия» [7, с. 63].

Известный собиратель русского фольклора на Северном Кавказе В.С. Кирюхин, ссылаясь на рассказ терской казачки из ст. Червленной писал «Когда казаки прибыли на Кавказ, они в большинстве прибыли без жен. Они здесь жен воровали... В ст. Червленная живут ногайцы, и чеченцы, и тавлины. У червленцев чисто русских нет. Я, например, кабардинка по матери. Родословная показывает, что муж по происхождению яицкий казак, и его предкам почти триста лет. Мой дед прекрасно говорил по-ногайски и по-чеченски. Бабушка обладала кумыкским языком, ездила в Аксай...» [51, с. 167].

Как отмечал известный исследователь казачества И.Д. Попко, «казаки скоро вошли в дружеские и даже родственные связи с горцами..., от которых брали на свое обзаведение зерновой хлеб, скот, лошадей и даже жен невенчальных» [49, с. 24]. В результате многолетнего соседства с местными народами среди жен казаков немало было женщин северокавказского происхождения, в частности чеченок, ногаек и адыгок [34, с. 194].

Кроме того, казакам-некрасовцам прекрасно удалось выработать принципы совместного проживания с ногайским этносом. Как пишет ростовский исследователь Д.В.Сень, «на это указывает тот, например, факт, что уже вскоре после своего прихода на Кубань казаки-некрасовцы стали весьма далеко уходить от своих жилищ...» [цит. по: 61, с. 12].

Необходимо указать, что российские власти на Кавказе видели в русско-северокавказских браках еще одну выгодную особенность. Межэтнические союзы способствовали складыванию традиций куначества, которые в мирное время тесно поддерживались, а в период Кавказской войны привлекались для освобождения из плена близкого родственника или для разведывательных целей [6, с. 496].

Особым гостеприимством отличались терско-гребенские казаки. Например, в ст. Червленной нашли приют и остались навсегда выходцы из многих регионов Северного

Кавказа. Об этом красноречиво показывают фамилии станичников (Закаевы, Гулаевы, Байсунгуровы, Кучуковы и т.д.) [7, с. 106].

Семен Атарщиков родился в терской станице Наурской. Ребенком был отдан в кумыкское село, где научился тюркскому, чеченскому и некоторым другим языкам. Позднее сам Атарщиков отмечал: «Я невольно сроднился с бытом, нравами и обычаями горцев». В 16 лет Атарщиков стал переводчиком в Моздокском казачьем полку.

В 1836 г. Семен Атарщиков стал приставом карачаевцев. Он хорошо владел «татарским» языком, так как его отец, служивший переводчиком в ст. Наурской, отдал сына в детстве на воспитание в кумыкский аул [36, с. 70]. Как пристав карачаевцев он летом 1838 г. предпринял военную экспедицию в Сванетию (Грузию) в поисках следов казаков-некрасовцев, бежавших с низовой Терека от российских войск, и тогда же был переведен в Лабинский казачий полк в чине сотника. Но после трагической гибели его семьи в ст. Бекешевской, С.Атарщиков в сентябре 1841 г. бежал вместе с абазинскими князьями Лоовыми на Лабу, к князю А. Каноккову. Затем, увлеченный романтикой закубанской вольницы, он принял мусульманство и женился на дочери ногайского узденя и участвовал в набегах на Линию [8, с. 84].

Общность исторического развития, территориальное соседство, постоянное общение друг с другом в течение нескольких веков способствовали активизации процессов взаимопроникновения, взаимовлияния и взаимообогащения ногайской культуры с культурами народов Северного Кавказа.

Подробное описание исторических связей с соседними осетинами дает Б.А. Алборов в статье «Говор осетин-иронцев Моздокского района»: «Ногайский язык является интернациональным языком не только осетин, но и для живущих рядом с ними черкесов, армян и грузин... Их увлекает сочный красочный ногайский язык, и они исполняют на нем больше, чем на своем родном языке, ногайские песни и сказки и пересыпают свою речь ногайскими пословицами и поговорками» [1, с. 275–276]. В.М. Миллером описан факт, когда ногайцы изъяснялись на осетинском языке [42, с. 70].

У ногайцев, как и у соседних народов в изучаемый период существовала форма искусственного родства – аталычество. Часто ногайские князья и мурзы отдавали своих детей в семьи представителей соседних народов или, наоборот, принимали на воспитание их сыновей или дочерей. Например, в XVI в. правитель Малого Ногая Казы являлся аталыком детей крымских ханов. В отписке воеводы в Посольский приказ в 1614 г. содержатся упоминания об аталыках ногайских мурз [30, с. 31]. Многие знатные фамилии адыгских закубанских племен, черкесы, кумыки отдавали на воспитание ногайцам своих детей [11, с. 119]. Так, в XIX в. кумыкский князь С. Капланов воспитывался в ногайской семье, а аталыком ногайского князя Тембулата Карамурзина был абхазский князь Маршания [30, с. 31].

И в начале XX в. аталыками княжеских и салаузденических детей кумыков Терско-Сулакского междуречья нередко являлись соседние ногайцы [59, л. 22]. Так, например, в 1863 г. при судебном разбирательстве земельных споров между кумыкскими князьями Эльдаровыми и Каплановыми на стороне князей Эльдаровых в числе 15 свидетелей присягал и их аталык ногаец [59, л. 22–23].

Часто по желанию аталыков воспитанницу выдавали замуж. Иногда бывало, что воспитанницы требовали, чтобы их выдавали замуж те аталыки, которые их воспитывали с раннего детства, и эти пожелания удовлетворялись. Так, по желанию ногайского аталыка Темирбулата была выдана замуж кумыкская княгиня Саадат Хамзаева [12, с. 36–37]. Кумыкский князь Салимсолтан Капланов, который во второй половине XIX в. воспитывался у ногайского аталыка Темирбулата из с. Мужукай до совершеннолетия, также был женат аталыком на кумыкской княжне Таймазовой из с. Бораган (Чечня). Следует отметить, что большую часть расходов на свадьбу нес аталык. Став аталыком двух сестер дочери кумыкского князя Ахая Хамзаева, этот аталык стал фактическим хозяином земель и скота своего князя [12, с. 38, 127].

Таким образом, через аталычество между двумя семьями устанавливались тесные отношения, равные родственным и налагающие на обе стороны большие обязанности.

Важным моментом в этнокультурных взаимоотношениях ногайцев с народами региона являлись связи кровнородственного и брачного характера. Национально-смешанные браки выступали одним из факторов развития этнических процессов на Северном Кавказе и вместе с тем формой осуществления этнических контактов. Межэтнические браки усиливают этнические контакты и в целом способствуют сближению народов. Этнокультурные отношения подобного рода имели огромное значение в семейно-общественном быту северокавказских этносов, приводя к трансформации этнической самоидентификации целых фамилий.

Так, еще во второй пол. XVI в. дочь Темрюка-Малхуруб была женой Дин-Ахмеда, сына ногайского князя Исмаила [23, Т. 1. с. 383–385]. Эти родственные связи сыграли значительную роль в политической жизни Северного Кавказа.

Фамильное предание лечинкаевских Нагоевых повествует о Нэгъуей, который из ногайских степей попал в Шапсугию, а затем уже в Кабарду. Предки сохранили имя сына Нэгъуея Батыра и внука Исмея, который примерно в конце XVII в. оказался в Тохтамышеве в Кабарде [43, с. 265].

Несколько корней Нагоевых есть в Баксане Кабардино-Балкарии [43, с. 265]. Кроме того, есть фамилия Нагоевы, вошедшие из Адыгеи, живущие ныне в Баксане и Нальчике, происходят от Нагея Цеева. Потомки рассказывают, что Нагей Цеев перед смертью попросил поменять фамильное имя на Нагей [43, с. 265].

Шесть поколений тому назад ногайцем Абдурахманом и его сыновьями Ногай-мурзой и Мусой было положено начало балкарским (урусбиевским) Ногайлиевым [43, с. 266].

Ногайские князья Ахловы, Тогановы, Ураковы, Каплановы, Наврузовы и др. имели родственные связи в Осетии, Кабардино-Балкарии, Адыгее [28, с. 308].

Ногайцы-переселенцы до сих пор проживают в Саратовской области (возможно они потомки тех переселенцев, которые были высланы сюда после трагедии 1783 г. или с окончанием Кавказской войны, когда многие северокавказцы-мухаджеры вернулись с Османской империи, а их земли уже были заняты) [47, с. 109], Оренбургской области, в селах Шишма, Никитина и Желтое Саракташского района. После трагических событий 1783 г. очень много ногайцев вынуждены были бежать и скрываться в горах Кабардино-Балкарии, Адыгеи и т. д. Возможно многие из них позже ассимилировались среди местного населения.

Как известно, с основанием г. Оренбурга и военных линий по Уралу и Сакмаре российские власти силой сгоняли людей на строительство Воздвиженской крепости, Никитинского и Желтинского редутов. В 1745 г. кундровские ногайцы, численностью более 500 человек основали Кундровскую слободу (Желтинский форпост) Воздвиженской крепости. В 1768 г. 200 семей (более 1 тыс. человек) солтанаульских ногайцев переселились в Оренбуржье (в Воздвиженскую крепость, редуты Никитино и Желтый). Следует отметить, что один из представителей солтанаульских ногайцев генерал-майор Д.В. Тоганов был приставом Кабарды (1769–1783 гг.), а затем первым комендантом Моздокской крепости (1784–1798 гг.) [32, с. 124–125]. В начале 70-х гг. XIX в., после упразднения военно-охранной линии по Сакмаре, ногайцы выехали из Воздвиженской крепости и основали в трех верстах от нее селение Шишма (на южной окраине населенного пункта находился большой и чистый родник) [55, с. 7]. Еще раньше, в сентябре 1736 г., был основан город Бузулук в Оренбуржье, как военная крепость в устье р. Бузулук Оренбургской экспедицией, возглавленной обер-секретарем сената И.К. Кириловым. Первыми поселенцами Бузулукской крепости были 478 казаков, 19 ногайцев, 12 калмыков и 47 разного звания людей [53, с. 125]. Часто на научных форумах в Москве, Казани, Уфе, Нальчике, Астрахани и других городах, ученые в беседе упоминали о предках-выходцах из Ногай.

Таким образом, одним из важнейших факторов в этнокультурных отношениях ногайцев с представителями северокавказских народов являлись их многовековые кровнородственные и брачные связи. В рассматриваемое время особенно важное значение имели династические браки представителей социальных верхов местных народов, совершавшиеся обычно в целях урегулирования каких-либо войн, заключения политического союза.

Необходимо также отметить, что значение межнациональных браков ногайцев не ограничивалось лишь рамками привилегированных сословий, нередко они оказывали свое положительное влияние и на установление родственных взаимоотношений с представителями северокавказских этносов.

1. Алборов Б.А. Говор осетин-иронцев Моздокского района / Известия 2-го Северокавказского пединститута им. Гагиева. Т. 9. Орджоникидзе, 1932. С. 275–276.
2. Алиева С.И. Ногайцы Северо-Западного Кавказа после Ясского договора 1791 г. // Археология, этнография и краеведение Кубани: Материалы VIII краевой межвузовской конференции. Краснодар, 2000. С. 34–38.
3. Барзбиев М.И. Национально-смешанные браки в этнокультурных связях балкарцев и карачаевцев с народами Кавказа в XVII–XIX веках // Эльбрус. № 1. Нальчик, 2000. С. 109–114.
4. Барзбиев М.И. Обычай аталычества во взаимоотношениях ногайцев с соседними народами // Архивы и общество. (Научно-просветительский журнал). Нальчик, № 3. 2007. С. 152–155.
5. Барзбиев М.И. Этнокультурные связи балкарцев и карачаевцев с народами Кавказа в XVIII – начале XX в. Нальчик, 2000. 112 с.
6. Блиев М.М., Дегоев В.В. Кавказская война. М., 1994. 592 с.
7. Великая Н.Н. К истории взаимоотношений народов Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. Армавир, 2001. 192 с.
8. Виноградов В.Б. Страницы истории Средней Кубани. Армавир, 1993.
9. Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. 208 с.
10. Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. М., 1974. 276 с.
11. Гаджиева С.Ш. Очерки истории семьи и брака у ногайцев. XIX – начало XX в. М., 1979. 173 с.
12. Гаджиева С.Ш. Аталычество и побратимство в Дагестане. Махачкала, 1995. 151 с.
13. Гальченко И.Е. Глоссарий лексики языков народов Северного Кавказа в русском языке. Орджоникидзе, 1975. 199 с.
14. Государственный архив Ставропольского края. Ф. 249. Оп. 1. Д. 105.
15. Гребенец Ф.С. Новогладковская станица в прошлом и настоящем // СМОМПК. Вып. 44. Тифлис, 1915.
16. Дзарасов А.А. Взаимоотношения алан-осетин с народами Кавказа в средние века: Автореф. дисс... канд. ист. наук. Владикавказ, 1999. 25 с.
17. Заседателева Л.Б. Культура и быт русского и украинского населения Северного Кавказа в конце XVI–XIX веке // КЭС. Вып. 8. М., 1984. С. 38–60.
18. История Дагестана. М., 1967. Т. 1. 431 с.
19. История Кабардино-Балкарской АССР. М., 1967. Т. 1. 432 с.
20. История Северо-Осетинской АССР. Орджоникидзе, 1987. Т.1. 528 с.
21. История Чечни. Грозный, 2008. Т. 1. 828 с.
22. Ионова С.Х. Антропонимы в топонимии абазин // Некоторые вопросы социолингвистики и топонимии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1988. С. 52–58.
23. Кабардино-русские отношения в XVI – XVIII вв. М., 1957. Т.1. 478 с.; Т. 2. 424 с.
24. Калоев Б.А. Моздокские осетины. М., 1995. 245 с.
25. Калоев Б.А. Осетины: историко-этнографическое исследование. 3-е изд. М., 2004. 471 с.
26. Каменев Н. Развалины церкви св. Георгия // Кубанские войсковые ведомости. Екатеринодар, 1869. № 36.
27. Каракетов М.Д. О семейно-брачных связях северокавказских элит в XVII–XIX вв. (генеалогический аспект на примере Карачая) // Вопросы тюркологии. – М., 2010. № 1. С. 105–129.
28. Капаев И.С. Уплывающие тени: Исторические рассказы, эссе. Ставрополь: Шат-гора, 1997. 320 с.
29. Каракетов М.Д. Ногайско-карачаевские связи до начала XX в. // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему. Материалы Первой Международной научно-практической конференции. Черкесск. 2014. С. 141–142.
30. Кидирниязов Д.С. Институт аталычества у ногайцев // Второй Международный конгресс этнографов и атропологов. Уфа, 1997. Ч. 2. С. 30–32.
31. Кидирниязов Д.С. Взаимоотношения ногайцев с народами Северного Кавказа и Россией в XVI–XIX вв. Махачкала, 2003. 218 с.
32. Кидирниязов Д.С. Экономические и культурные связи ногайцев Северо-Восточного Кавказа с соседними народами в XVIII–XIX вв. Махачкала, 2010. 152 с.
33. Кипкеева З.Б. Северный Кавказ в Российской империи: народы, миграции, территории. Ставрополь, 2008. 432 с.
34. Кирюхин В.С. Отражение современной истории, этнических связей и национальных отношений в русском фольклоре на Северном Кавказе, а также на Дону, Прикаспии, Яике во взаимодействии. Саратов, 2000. 226 с.
35. Кокиев Г.А. Склеповые сооружения горной Осетии. Владикавказ, 1928. 74 с.

36. Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. М., 1961. 105 с.
37. Курклинцы на фронтах в Великой Отечественной войне / Сост. А.А. Магдиев. Махачкала, 2010. 558 с. Пользуясь случаем хочу выразить свою искреннюю признательность жителям с. Канглы Ставропольского края Айве Суюновой-Султангельдиевой, Марият Казиковой и библиотекарю сельской библиотеки с. Куркли РД Сияли Абдуллаевой за любезно предоставленный материал.
38. Ктиторова О.В. Потенциал традиционной культуры в межэтническом взаимодействии // Межэтнические отношения на Северном Кавказе: история и современность. Материалы II Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (4 апреля 2013 г.). Махачкала, 2013. С. 52–56.
39. Кунов Н.А. Моздокские кабардинцы (историко-этнографическое исследование). Майкоп, 2002. 109 с.
40. Лайпанов К.Т. Этногенетические взаимосвязи карачаево-балкарцев с другими народами. Черкесск, 2000. 80 с.
41. Мальбахов Б., Эльмесов А. Средневековая Кабарды. Нальчик, 1994. 352 с.
42. Миллер В.Ф. В горах Осетии // Русская мысль. М., 1881. Кн. 9. С. 68-79.
43. Мусукаев А. Века родословий. Нальчик, 1997. 464 с.
44. Народы Кавказа. Т. 1. М., 1960. 612 с.
45. Оразаев Г.М. К истории ногайско-кумыкских взаимосвязей // Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1984-1985 гг. Махачкала, 1986. С. 36–38.
46. Очерки истории Карачаево-Черкесии. Т. 1. Ставрополь, 1967. 600 с.
47. Панеш А.Д. Мюридизм на Кавказе и борьба адыгов Северо-Западного Кавказа за независимость (1829–1864 гг.). Майкоп, 2006. 128 с.
48. Полное собрание законов Российской империи. Собр. I. Т. 19. № 13602. СПб., 1830.
49. Попко И.Д. Терские казаки со стародавних времен. Вып. 1. СПб., 1880. 234 с.
50. Русско-дагестанские отношения в XVIII – начале XIX в. М., 1988. 357 с.
51. Русский прозаический фольклор в Дагестане и на Северном Кавказе (в записях 1972–1975 гг.) / Публикация, вступит. статья и коммент. В.С. Кирюхина. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1980. 214 с.
52. Русско-чеченский словарь. М., 1978. 728 с.
53. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. В 2-х т. Т. 1. СПб., 1762. 331 с.
54. Северный Кавказ в составе Российской империи. М., 2007. 460 с.
55. Село Шишма. Оренбург, 2009. 100 с.
56. Сулейманов А.С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный, 1980. Ч. 3. 224 с.; Ч. 4. 243 с.
57. Терские ведомости. Владикавказ, 1879. № 5.
58. Торнау Ф.Ф. Воспоминания кавказского офицера. 1835 год. М., 1864. Ч. 1. 347 с.
59. Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 105. Оп. 2. Д. 69.
60. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания. Ф. 262. Оп. 1. Д. 23.
61. Хлынина Т.П., Кринко Е.Ф., Урушадзе А.Т. Российский Северный Кавказ: исторический опыт управления и формирования границ региона. Ростов н/Д, 2012. 272 с.
62. Чуяко А.Б. Адыгские фамилии и тамги. Майкоп, 2012. 224 с.
63. Яхтанигов Х. Северокавказские тамги. Нальчик, 1993. 202 с.

ТРЕПАВЛОВ В.В.

*Институт российской истории РАН
г. Москва, Россия*

НОГАЙСКИЕ ИМЕНА НА КАРТЕ ЕВРАЗИИ

В степной зоне Евразии из-за редкой населенности, миграций и различных исторических коллизий формировалась довольно неустойчивая система географических названий. От средневековья до современности уцелели по большей части обозначения разве что крупных рек и хребтов. Более мелкие объекты (отдельные горы, урочища, речки, ручьи и т.д.) могли по несколько раз переименовываться [13, с. 308, 309]. Лишь некоторым из них удалось удержать старые наименования.

Географические названия ногайского происхождения подробно изучены М.А. Булгаровой [4]. В ходе многолетних исследований она проанализировала топонимию Ставрополя, Карачаево-Черкесии и Дагестана. Предлагаемые ниже наблюдения позволяют расширить территориальный диапазон ногайского историко-культурного наследия в Евразии.

Ногайская эпоха оставила след в виде имен аристократов, увековеченных в топонимике Нижнего Поволжья. К таковым относятся Уракова гора (Ураков бугор, Ураков караул) на правом берегу Волги неподалеку от Камышина, речки Русская и Немецкая Ураковки, соединяющиеся у самой Волги и впадающие в нее у подножия Ураковой горы; Ураковский пережат между Казанью и Чебоксарами; Мамаевы городища и Мамаевы мары – древние могильники и руины, приписывавшиеся в XIX в. Мамаю; древний «канал Мамаю», впадавший в Сахарное озеро близ Царева городища (развалин золотоордынской столицы Сарай ал-Джедид) под Волгоградом [см. 5, с. 224; 6, с. 121; 7, с. 491, 492; 9, с. 138, 139; 12, с. 73–75; 15, с. 550; 16, с. 606, 1063, 1064]. Наконец, в тех же местах, в районе старой Переволоцкой переправы [26], находится известный всем Мамаев курган.

В народных преданиях об этих местах порой фигурируют исторические деятели средневековья. Ниже мы попытаемся вкратце показать, какие сведения сохранились в фольклоре и в письменных источниках XVI в. относительно эпонимов указанных географических объектов.

Одна из легенд гласит, что Уракова гора была названа по некоему «татарскому князю», который погиб в этих местах в бою с казаками [16, с. 1063]. По другой легенде, она получила имя в честь разбойника, предтечи Разина; Стенька как бы в молодости был соратником («кашеваром») этого Урака [8, с. 12; 16, с. 1063]. Беллетрист В. Ян в романе «Батый» при описании нашествия монголов на Поволжье и на Русь в 1237 г. пересказал еще одну версию, по которой Урак – это древний (уже для XIII века) местный хан.

В известных мне источниках, отображающих средневековые события в этом крае, фигурирует несколько персонажей с таким именем. Самый заметный среди них – ногайский мирза Урак б. Алчагир (сын Алчагира), живший на волжских берегах в первой половине XVI в.

Мамаю, увековеченного в поволжских топонимах, обычно идентифицируют со знаменитым беклербеком (главным военачальником) Золотой Орды. О том Мамае известно немного. Этот военачальник из тюркского племени киятов вошел в доверие к хану Бердибеку, женился на его дочери и занял высший государственный пост беклербека. Во время смуты («великой замятни») Мамай фактически управлял территорией к западу от Волги – от имени своих ставленников, марионеточных ханов. Одна из его резиденций предположительно находилась к югу от современного украинского города Запорожье. Это было довольно обширное поселение с мечетью, банями, жилищами ремесленников. На русской карте XVII в. это место обозначено как «городок Мамаев Сарай», у археологов это – Кучугурское городище [10, с. 84, 85]. Возможно, с этим же Мамаем связаны названия в районе днепровских порогов: Мамаево урочище, местность Мамай-Гора и речка Мамай-Сурка [11, с. 86; 20, с. 385]. В XIX в. украинцы называли каменные статуи на половецких курганах не «бабами», как обычно, а «мамаями» [25, с. 11].

Как известно, в 1380 г. Мамай потерпел поражения сначала от Дмитрия Донского на Куликовом поле, затем от хана Тохтамышша на реке Калке, был покинут соратниками и погиб в Крыму.

На Волге Мамай появлялся эпизодически, интригуя и воюя против сарайских ханов. Тем не менее, однозначно считается, будто волгоградский Мамаев курган носит имя этого беклербека XIV в. В 2002 г. местный гид, проводивший экскурсию с рассказом о Сталинградской битве, сообщил слушателям, что Мамай имел ставку в этих местах в 1378 г. На мой вопрос, откуда почерпнута подобная информация, он ответил что следует методической инструкции, разработанной для экскурсоводов. Однако что касается топонимов с именем Мамаю на южной Украине, то они на самом деле могут отражать память о киятском беке.

Думаю, что реальнее было бы усматривать эпонима вышеназванных географических названий Поволжья в могущественном ногайском правителе этого края, мирзе Мамае б. Мусе, дяде Урака, кочевавшем в этих местах в 1520–1530-х годах.

Как в истории, так и в фольклоре Урак и Мамай оказались тесно связаны друг с другом.

В первый раз мирза Мамай упомянут на страницах документов под 1509 г., когда посол привез от него в Москву грамоту к великому князю московскому Василию III [18,

с. 72]. Урак же впервые появляется в крымско-русской дипломатической переписке, при описании событий лета и осени 1517 г., когда его отец, мирза Алчагир, потерпел поражение в борьбе со своим братом Шейх-Мухаммедом за власть в Ногайской Орде и прибыл, разгромленный, в Крымское ханство. Вместе с ним в Бахчисарай, столицу Крыма, явился и Урак [21, с. 292, 297, 306].

Через несколько лет Мамай и Урак стали одними из наиболее заметных фигур в политической истории этой части Евразии. Они возглавляли победоносные ногайские походы, в результате которых были наголову разгромлены Крымское и Казахское ханства. Хан Крыма Мухаммед-Гирей I и его наследник-калга Бахадур-Гирей в 1523 г. были убиты Мамаем.

Во второй половине 1520 – начале 30-х годов Мамай фактически возглавлял Ногайскую Орду. Период 7031–7042 (1522/23–1532/33) гг. в русских посольских документах обозначен как время «при великом князе Василии Ивановиче, как был на Нагайской Орде во княжое место Мамай мурза» [17, с. 106]. Очевидно, не все родичи и единоплеменники Мамаю соглашались подчиняться ему. Не случайно в цитируемой описи царского архива сказано, что Мамай являлся не «князем», а лишь находился «во княжое место» – т. е. на месте верховного ногайского правителя-бия, не будучи таковым. Он не решился (или не сумел) организовать свое «вокняжение». Это был прежде всего военный лидер, полководец.

В конце жизни, в середине – второй половине 1530-х годов, Мамай кочевал по Волге, номинально подчиняясь бию Саид-Ахмеду, одному из своих более удачливых братьев. В раннего сударственной структуре Ногайской Орды того периода он, судя по всему, вынужден был довольствоваться пиететом «младших» мирз и третьим местом в иерархии мангытских аристократов. Мамай был окружен величайшим почетом, никто в Орде не осмеливался порицать его поступки или оспаривать его мнение. Автономия его проявлялась и в самостоятельных внешних сношениях [27].

Мамаю посвящен целый дастан (сказание) в так называемом ногайском эпическом цикле о сорока богатырях, который распространен у многих тюркских народов. Дастан рассказывает, что после пресечения рода Чингисхана именно к этому мирзе перешло управление Поволжьем: Мамай, дескать, покорил волжские народы и Крым [1, с. 18; 2, с. 13]. Татарское шеджере тоже относит его к числу ногайских «ханов», утверждая при этом, будто он завоевал «множество русских крепостей и обложил налогом» [3, с. 84]. По эпической версии, Мамай родился рано утром, когда загорелась заря и потому «он был человек светлого ума и добродетельный» [2, с. 13]. Вообще о данном правителе у народа осталась довольно благожелательная память, хотя его и не идеализировали, не уравнивали с героями-богатырями. Эпический Мамай покровительствует слабым, правит разумно, враги при нем не решаются нападать на ногаев [22, с. 71].

Покорив Поволжье, эпический Мамай якобы не удовлетворился этим и задумал завоевать Крым. Он пригласил к себе тамошнего государя Пельван-султана, которого при встрече убил Мамаев племянник Урак, вопреки воле хозяина. Крым был ногаями покорен, и Мамай возвратился с богатой добычей, оставив на полуострове своего наместника [1, с. 18, 19; 2, с. 14]. Как обычно, в фольклорном сюжете есть несоответствия историческим реалиям (к примеру, Пельван-султана не существовало вообще, но это имя может быть переосмыслением личности и переводом имени Бахадур-Гирея – «Богатырь-салтана» русских источников [28]).

По «своему» одноименному дастану, Мамай дал ложную клятву крымскому хану, за что был поражен неизлечимым недугом и умер. Перед кончиной он будто бы сожалел, что ему не удалось преодолеть смуту и построить города, в которые съезжались бы купцы из разных стран. Осуществление этих задач он возложил на своего племянника Урака [22, с. 71, 172].

Фольклорные сведения об Ураке тоже, как правило, красочны, но малодостоверны. Урак б. Алчагир, будучи еще ребенком, будто бы вызвал восхищение у своего дяди Мамаю. Тот выпросил его у Алчагира на воспитание и вырастил богатырем [2, с. 14, 29]. Татарское шеджере, как и ногайский эпос, утверждает, что «АйданлеУрак» стал ханом после Мамаю [3, с. 84]. В действительности же ни бием, ни тем более ханом Урак никогда не был.

В 1530-х годах районом кочевий «исторического» (а не эпического) Урака были волжские берега. Он сам писал в Москву, что его дяди Саид-Ахмед и Шейх-Мамай «придумали» ему «на Волге быти» [18, с. 203]. В середине 1550-х годов сын Урака Гази переселился из Ногайской Орды на Северный Кавказ и основал собственный улус, будущую Малую Ногайскую Орду. Впоследствии народная молва в преданиях связала это переселение с самим Ураком (см., например [14, с. 196]). Но какие-то связи у этого мирзы с кавказцами, возможно, действительно существовали. Дастан характеризует его следующим образом: «Выйдя из Урупа (притока Кубани. – В.Т.), с черкесами танцевавший, Перевалив через Урал, с башкирами кочевавший, Не ты ли это – Орак-богатырь?» [22, с. 85].

Время и обстоятельства смерти Урака неизвестны. Дастан гласит, что он был убит по наущению своего дяди Исмаила б. Мусы в борьбе за власть [1, с. 24].

Таким образом, на берегах Волги в первой половине XVI в. активно действовали ногайские аристократы Мамай и Урак. Память о них сохранилась в народных героических и эпических сказаниях. Имена же их остались не только на страницах средневековых грамот, но и в географических названиях Поволжья. Интересно, что уже в середине XVI в., после смерти Мамаю, его имя начало утверждаться в местной топонимике. В октябре 1552 г. русский гонец сообщил в Москву, что одному из мирз в этом году доведется «зимовати... на сей (западной. – В. Т.) стороне Волги на Мамаевекочевеще» [19, с. 109].

Ногайская история знает еще одно устойчивое сочетание имен Урака и Мамаю. В последней четверти XVI в. в степях центрального Предкавказья образовалась Малая Ногайская Орда. Со временем ведущими политическими группировками в ней стали кланы Ураковых и Мамаевых. Первые – это потомки основателя Орды, Гази (Казыя) б. Урака, вторые – потомки мирзы Мамаю б. Саид-Ахмеда, который доводился Ураку б. Алчагиру двоюродным братом, а Мамаю б. Мусе – племянником [подробно см. 24]. Но этот Мамай из Малых Ногаев едва ли мог быть запечатлен в исторической памяти и поволжской топонимике, поскольку не отличился какими-то заметными деяниями, да и жил далеко от Волги.

1. Ананьев Г. Караногайские исторические предания // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Тифлис, 1900. С. 1–38 (отд. паг.)
2. Ананьев Г. Караногайцы и их предания // Сборник сведений о Северном Кавказе. Т. 2. Ставрополь, 1909. С. 1–29 (отд. паг.)
3. Ахметзянов М.И. Между Волгой и Уралом // Идел. 1991. № 10–11. С. 82–84.
4. Булгарова М.А. Ногайская топонимия. Ставрополь: Ставрополь сервисшкола, 1999. 320 с.
5. Валиханов Ч.Ч. Сочинения. СПб.: Тип. Главного управления, 1904. 624 с.
6. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. Т. 1. Алма-Ата: Гл. ред. Казахская советская энциклопедия, 1961. 432 с.
7. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. Т. 4. Алма-Ата: Гл. ред. Казахская советская энциклопедия, 1968. 461 с.
8. Волга в песнях и сказаниях. Сост. К.И. Дворецкова. Саратов: Саратов обл. изд-во, 1937. 171 с.
9. Гарипова Ф.Г. Некоторые источники для раскрытия ногайского (кыпчакского) пласта в топонимии Татарской АССР // Исследования по источниковедению истории Татарии. Отв. ред. М.К. Мухарямов и др. Казань: Казанский филиал АН СССР, 1980. С. 136–149.
10. Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды. М.: Наука, 1985. – 246 с.
11. Ельникова М.В. Грунтовой кочевнический могильник Мамай-Гора XIV в. из Нижнего Поднепровья // Татарская археология. 2004. № 1–2 (12–13). С. 86–110.
12. Зайковский Б.Я. Сахарное озеро (татарская легенда, записанная на развалинах Сарая) // Труды Саратовской ученой архивной комиссии. Вып. 31. Саратов, 1914. С. 73–75.
13. Конкашпаев Г.К. Малоустойчивость местных топонимов в Казахстане // Материалы XXII науч. конф. профессорско-преподавательского состава Казахского гос. пед. института им. Абая. Отв. ред. Ц.Л.Фридман. Алма-Ата: Б. изд., 1969. С. 307–309.
14. Кужелева Л.Н. Ногайцы (из истории ногайцев XVIII – нач. XX веков) // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Т. 13. Сер.истор. Махачкала, 1964. С. 194–229.
15. Минх А.Н. Историко-географический словарь Саратовской губернии. Т. 1. Вып. 2. Саратов, 1900. С. 279–555.
16. Минх А.Н. Историко-географический словарь Саратовской губернии. Т. 1. Вып. 3. Саратов, 1901. С. 557–1091.
17. Описи царского архива XVI века и архива Посольского приказа 1614 года. Ред. С.О.Шмидт. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. 207 с.
18. Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой. 1489–1549 гг. Сост. Б.А. Кельдасов и др. Махачкала: Дагест. кн. изд-во, 1995. 360 с.

19. Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой. 1551–1561 гг. Сост. Д.А. Мустафина, В.В. Трепавлов. М.: Татар.кн. изд-во, 2006. 391 с.
20. Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций. Сост. И.Б.Муслимов. М.: ИНСАН, 1996. С. 277–526.
21. Сборник Русского исторического общества. Т. 95. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымом, Нагаями и Турцией, т. I (С 1474 по 1505 год) / Ред. Г.Ф. Карпов, Г.Ф. Штендман. СПб.: Печ. С.П.Яковлева, 1895. – 796 с.
22. Сикалиев А.И.-М. Ногайский героический эпос. Черкесск: Карачаево-Черкесский ин-т гуманитарных исследований, 1994. 328 с.
23. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М.: Восточная литература, 2001. 752 с.
24. Трепавлов В.В. Малая Ногайская Орда. Очерк истории // Тюркологический сборник. 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье. Отв. ред. С.Г.Кляшторный. М.: Восточная литература, 2005. С. 273–311.
25. Шенников А.А. Княжество потомков Мамая (к проблеме «запустения» Юго-Восточной Руси в XIV–XV вв.). Л., 1981. 28 с. (депон. в ИНИОН РАН, № 7380).
26. Переволока – место, где Волга более всего сближается с Доном. В 1589 г. там был основан г. Царицын (Волгоград).
27. Подробно о событиях первой половины XVI в. и об участии в них Мамая и Урака см. [23, указатель:Мамай б. Муса, Урак б. Алчагир].
28. Пельван – несомненно от перс. пахлаван (силач, богатырь).
29. Здесь описана обычная практика аталычества – взятия на воспитание мальчика из чужой семьи.

СЕЛЕЗНЕВ Ю.В.

*Воронежский государственный университет
г. Воронеж, Россия*

ВОЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТЕМНИКА НОГАЯ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ: ОПЫТ КАРТОГРАФИРОВАНИЯ

Ногай, выдающийся политик Золотой Орды второй половины XIII в., оказал огромное влияние на внутреннее и внешнее положение Джучиева Улуса. В этой связи его личность не может не привлекать пристального внимания исследователей.

В историографии деятельность Ногай оценивается, в целом, однозначно. Он рассматривается, как сепаратист, стремящийся к независимости. Причем В.Л. Егоров отмечает, что Ногай во всем противостоял великим ханам [5, с. 192-193; 6, с. 74]. Эренджен Хара-Даван называет его полузависимым наместником [22, с. 217]. Ряд исследователей определяют его статус как хана, то есть независимого правителя (Н.М. Карамзин, А.В. Экземплярский, Н.И. Веселовский, В.А. Кучкин [2, с. 40; 7, с. 230; 8, 14; 21, с. 38]). Или же, как фактически самостоятельного государя, не оформившего это положение юридически (Л.Н. Гумилев, А.Н. Насонов [4, с. 137; 10, с. 123.]). Близким к этому мнению является положение Г.В. Вернадского и, восходящие к нему, данные Шпулера и Феннела о Ногае, как соправителе великого хана и верховного правителя ногайской (мангытской) Орды [1, с. 181; 19, с. 189; 23, с. 64–77]. В целом, в указанных трудах, достаточно подробно проанализирована политическая роль Ногай в конце XIII в. В то же время, его деятельность как полководца осталась мало затронутой. Нам представляется возможным еще раз рассмотреть военные и политические события того времени.

В центре внимания данной работы будут три военных похода, возглавляемые Ногаем: 1265 г. на Византию, 1285/1286 гг. на Венгрию и 1287/1288 гг. на Польшу. О них сохранилось крайне скудная информация. В сложившейся познавательной ситуации значительную помощь может оказать метод вербального моделирования. Согласно ему для сокращения неопределенности, компенсации неполноты знаний и формирования гипотезы или набора гипотез целенаправленно создается модель. Её основная задача – это создание вербального описания явления или процесса. При этом обязательно необходимо помнить, что научная модель представляет собой систему, которая способна так замещать объект познания, что ее изучение дает новое знание об объекте познания. Именно это свойство научного моде-

лирования, примененное к историческому процессу, позволяет нам по-новому взглянуть на ряд эпизодов ордынской истории, которые в своей последовательности складывались во взаимосвязанные процессы.

Для решения задачи визуализации исторических процессов в данной работе необходимо привлечение специальных географических методов. Вполне закономерно применение в первую очередь картографического метода, который заключается в том, что для территории исследования создаются специальные карты или серии тематических карт с целью познания какого-либо явления (с помощью заранее разработанных определенных условных знаков на картографическую основу наносятся те или иные элементы рассматриваемой территории). В географии данный метод обычно применяют с другими методами исследований. Весьма показательным здесь будет, к примеру, ретроспективный (исторический подход), который подразумевает рассмотрение во времени какого-либо географического объекта, территории, ее ландшафтов, отдельных ее компонентов, природных и социальных явлений, что позволяет выявить динамику их изменений в течение какого-либо периода. Таким образом, сочетание исторических и географических специальных методов приводит к получению нового актуального знания не только историко-географического, но и геополитического характера.

Итак, Ногай (или Ису Ногай) (? – 1300 г.) – внук Бувала, седьмого сына Джучихана. Сын Тутара. Год рождения неизвестен. Впервые на страницах источников его имя появляется при описании событий лета-осени 1262 г., когда он является командующим авангарда ордынских войск вторгшихся в Закавказье в рамках войны Джучидов и Хулагуидов. Пройдя через Дербент, тридцатитысячное войско под командованием Ногай заняло ширванский плацдарм. Навстречу им был выдвинут авангард войск Хулагу во главе с Ширемун-нойоном, Абатаем и Самагаром [18, с. 91-92.]. В результате смелых действий Ногай у Ширвана противник был опрокинут в реку и уничтожен [14, с. 59; 18, с. 99]. Однако подошедшие основные силы Хулагу вынудили ордынцев отступить за Дербент. Ногай и подчиненные ему войска удерживали Дербент в течение всего дня восьмого декабря 1262 г. [14, с. 59]. Затем до 15 декабря 1262 г. ордынцы прикрывали дорогу от Дербента вглубь степей [17, с. 152]. Однако перевес сил был на стороне Хулагуидов, ордынцы отступили за Терек и присоединились к основным силам Джучидов.

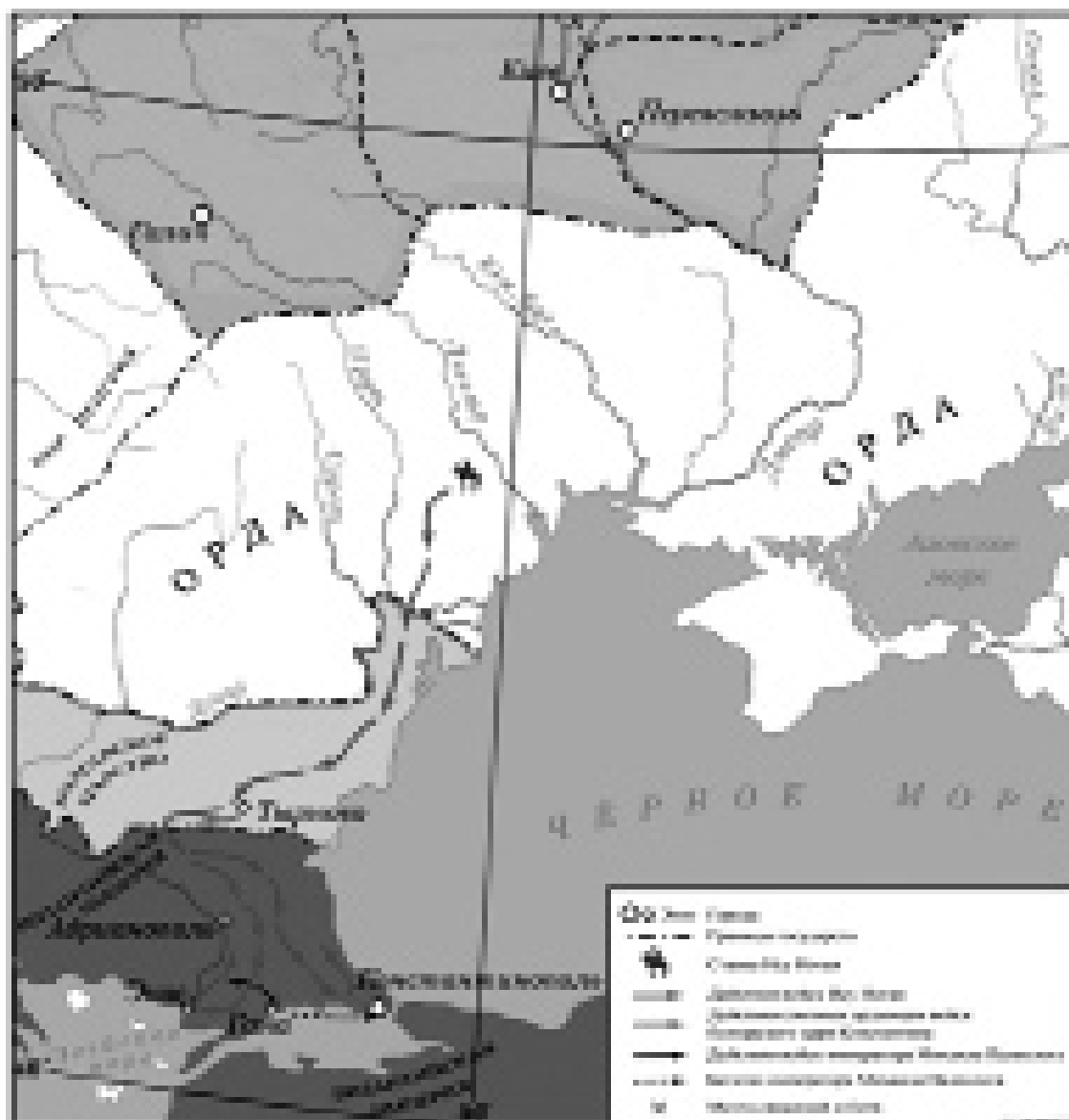
По сведениям Эннувейри, Ногай участвовал в разгроме войск Хулагуидов на Тереке 13 января 1263 г. Именно в этом бою он потерял один глаз от удара копья [17, с.152]. В 1263 г. Ногай занимал Дербентский улус и участвовал в пограничной войне с иранскими татарами. Летом 1265 г. (июнь-июль) авангард ордынских войск во главе с Ногаем вновь вторгся в Закавказье. Ордынцы столкнулись с армией Хулагуидов близ Аксу. В результате упорной схватки войска Джучидов отступили. По Рашид-ад-Дину Ногай потерял глаз в этом бою. Авангард соединился с основными силами Берке. По Эннувейри, вслед за авангардом во главе с Ногаем был послан пятидесятитысячный отряд под командованием Сунтая. Однако, заметив противника, данный отряд отступил без боя. В тоже время, авангард во главе с Ногаем вступил в схватку и даже победил. В результате “усилилось с тех пор значение его (Ногай – Ю. С.) у него (Берке – Ю.С.) и возвысилось положение его. Он (Берке – Ю. С.) поставил его над несколькими тьмами, вина же Сунтая в глазах Берке была велика” [13, с. 83; 18, с. 69]. Видимо, именно с этим событием необходимо связать назначение Ногай «начальником войск Бату и Берке» [10, с. 221.].

По данным Георгия Пахимера, в 1265 г. Ногай возглавляет поход ордынских войск в союзе с болгарским царем Константином Теха на Константинополь. Война была вызвана задержкой византийским императором Михаилом Палеологом египетских послов к Берке-хану. Как установил А.Н. Насонов, ордынские войска, вероятно, уже с 1263 г. совершали набеги на владения Византийской империи [17, с. 358.]. Видимо в 1265 г., до июля-августа [15, с. 96.] был предпринят большой поход на Константинополь. Двадцатитысячный татарский корпус через Болгарию вторгся в пределы империи [3, с. 211-219]. Ордынско-болгарским войскам удалось внезапно напасть на византийцев. Войска императора Михаила VIII Палеолога поддались панике и были разгромлены. Сам император, бросив армию, бежал в столицу. Ордынцы осадили крепость Енос в устье реки Марицы, где находился в плену сельджукский султан Изз-ад-Дин. Ногай потребовал его выдачи.

Греки требование исполнили, после чего осада была снята. Коалиционные войска разграбили Фракию и отступили [5, с. 194]. На Византию была наложена ежегодная дань [18, с. 26.]. В то же время, известно, что в период набегов на Византию (1263–1265 гг.) Ногай командовал войсками на кавказском фронте. Этот факт вызывает сомнение, в частности, у В.Л. Егорова в том, что именно он возглавлял данную операцию [14, с. 68]. Однако в источниках нет никаких сведений об участие Ногая в боевых действиях в Закавказье в период с лета 1263 г. до лета 1265 г. То есть, можно допустить, что полководец возглавлял крупный поход на Византию в 1264-первой половине 1265 г. Данный вывод подтверждается сведениями Ибн Биби, который сообщает, что ордынско-болгарские войска вторглись в Византию зимой, видимо, 1264-1265 гг. [17, с. 101] (см. карту № 1).

Смерть золотоордынского хана Берке в 1266 г. остановила на время крупномасштабные военные действия в Закавказье [14, с. 68]. В то же время, Ногай остался «главным предводителем войск». Рашид-ад-Дин называет его главнокомандующим «правого крыла того улуса» (Джучиева – Ю. С.), то есть – Ак-Орды [17, с.101; 18, с. 51.]. В XIV в., при великом хане Узбеке, начальник войск (беклярибек) являлся не только “военным мини-

Поход ордынских войск на Балканы в 1265 гг.



Поход ордынских войск на Польшу зимой 1267 / 1288 гг.



стром”, но и главой «правительства» [17, 412.]. Происхождение же Ногай из рода Чингизхана делала его вторым человеком в государстве после великого хана. Это обстоятельство позволило Ногаю завязать в 1270-1271 гг. [17, с. 101] дипломатические отношения с султаном Египта. В 1270-е гг. Ногаева Орда, центр которой располагался в междуречье Дуная и Днестра [16, с. 63.], начинает доминировать над регионом. В 1270 г. татары совершили набег на Византию. По Эннувейри приказ о походе исходил от Менгу-Тимура [17, с. 153]. По Пахимеру, ордынцев призвал Андронник «желая привести общественные дела в замечательство...и тохарцы (татары – Ю.С.), призываемые к добыче, понеслись по всей земле римской (Византии – Ю.С.)» [3, с. 398]. Отряды Ногай вторгались на Балканы также в 1271, 1277, 1278 гг. Могущественный Чингизид принимал активное участие в подавлении антифеодального восстания в Болгарии под руководством Ивайлы. Последний был казнен в 1278 г. в ставке Ногай. Около 1273 г. византийский император Михаил VIII Палеолог выдал за Ногай свою незаконнорожденную дочь Ефросинью [3, с.165].

Около 1277 г. ордынский полководец прислал к южнорусским князьям Льву Даниловичу Галицкому, Мстиславу Даниловичу Луцкому, Владимиру Васильковичу Владимировичу Вольнскому послов Тегичага, Кутлубугу, Ешимута. Ногай придавал русским князьям отряд во главе с князем Мамшеем для похода на Литву. Татарский отряд разорил у Новогрудка, русские рати около Городни [11, с. 372, 373]. В 1280 г. бездетным умер король Болеслав. Лев Данилович Галицкий заявил претензии на часть польской территории. По словам летописи, «еха к Ногаеву окаянному проклятому помочи собе прося у енго на ляхы» [11, с. 376]. Ногай дал отряд во главе с тремя князьями: Кончак, Козей, Куботан. Разорив земли у Сандомира, русско-ордынский отряд двинулся к Кропивнице с дальнейшей целью развить наступление на Краков. Однако рассредоточенные силы Льва подверглись атакам поляков. В результате «...убиша бо ляхове от полку его многы бояр и слуги добрее, и татар часть убиша. И тако возвратися Лев назад с великим бесчестьем» [11, с. 376].

Второй этап возвышения Ногай связан со смертью в 1280 г. великого хана Менгу-Тимура. Ордынский престол занял его брат Туда-Менгу. Однако, по данным Бейбарса, фактически власть оказалась в руках жены Менгу-Тимура Джиджек-хатунь и эмира Байтера [17, с. 109.]. Такое положение не устраивало стоящие за фигурой Туда-Менгу круги степной аристократии. Данные лица (имена их не известны) отправили жалобу на Джиджек-хатунь Ногаю, «кото-рый приказал задушить ее». Погиб и эмир Байтера. С этого времени арабские авторы называют Ногай «правителем в северных странах» [17, с. 109.]. В этот период войска Ногай совершают большой поход через Дунай, разоряя Болгарию, Фракию и Македонию [3, с. 484-489]. Ногай в 1282–1283 гг. выдает ярлык на великое Владимирское княжение Дмитрию Александровичу Переяславскому [10, с. 126.].

По данным Рашид-ад-Дина Туда-Менгу царствовал «некоторое время». Затем власть узурпировали, «под тем предлогом, что он помешан», сыновья Менгу-Тимура, Алгуй и Тогрыл, и сыновья Тарбу – Тула-Бука и Кунчек и «сами совместно царствовали пять лет» [13, с. 83]. Поскольку убийство Тула-Буки и Алгуя произошло в 1291 г. (4 января – 23 декабря) [17, с. 106], то отречение Туда-Менгу необходимо отнести к 1285-1286 гг. При этом арабский автор Бейбарс отмечает, что Туда-Менгу правил также пять лет, а вступил он на престол в августе 1281 г. [17, с.104, 106] В этом случае также получаем дату – 1286 г. Бейбарс пишет об отречении Туда-Менгу в 686 г. хиджры (16 февраля 1287 г. – 5 февраля 1288 г.). К этому же времени он относит поход Тула-Буки совместно с Ногаем на Краковскую (Польшу) (или Крулевскую (Королевскую) – Венгрию) землю. Ногай после похода пошел отдельно от великого хана. Теле-Бука и его войска сбились с дороги. Многие погибли от стужи и голода [17, с. 106]. Подобную ситуацию описывает галицко-вольнский летописец (под 1282 г.). Поход был направлен против Венгрии. Ногай пошел дорогой на Брашев. Теле-Бука заблудился в Карпатах «и бысть в них голод велик, и начаша людие ести, потом начаша и сами измирати, и умерло их бесчисленное множество... Окаанный же и беззаконный Телебуга выиде пешь со своею женою, об одной кобыле, посрамлен от Бога» [11, с. 382–385.]. Вероятно, источники повествуют об одном и том же походе. Однако хронология галицко-вольнской летописи вносит путаницу в последовательность событий. Ключом к разгадке может послужить описание в этой летописи похода Ногай и Теле-Буки на Польшу в 1287 г. Данный поход надежно датируется известиями Длу-

гоша зимой 1287–1288 гг. [9, с. 219]. Другим подтверждением времени похода является наличие в тексте летописи даты прохода по русским землям ордынских войск. Татары прошли мимо Владимира-Волынского «в неделю же...по Микулине дни, на завтри день» (в воскресенье, на завтра после Николина дня) [11, с. 384, 385.]. Николин день осенний приходится на 6 декабря (поход проходил зимой, поскольку реку Сан переходили по льду) [11, с. 384, 385]. Если автор летописи придерживался при описании событий мартовского или январского календарного стиля, то 6 декабря было субботой именно в 1287 г. [20, таб. IX. X]. В случае использования им сентябрьского стиля, такое сочетание наблюдается в 1288 г. Однако события не могли происходить зимой 1288 г. поскольку к этому времени умер один из действующих лиц – краковский князь Лешко Черный [9, с. 219]. Таким образом, поход на Венгрию, происходивший годом раньше, необходимо датировать зимой 1285–1286 гг. [12, с. 68]. Это косвенно подтверждается и данными Бейбарса, относящим его ко времени непосредственно после отречения Туда-Менгу. Одновременно время похода косвенно подтверждает дату отречения Туда-Менгу – до зимы 1285/1286 гг.

Отречение от престола около 1285 г. хана Туда-Менгу сделало Ногаю старшим в роду. Кроме того, активизировалась западная политика центрального правительства Орды. Зимой 1285/1286 гг. татарские войска, во главе с новым ханом Теле-Букой, совершили поход на Венгрию через Карпаты. Присоединился к военной акции и Ногай. Галицко-Волынская летопись отмечает, что Орда пришла «в силе тяжце во бецисленном множестве» и «воевавшима землю Угорскую» [11, с. 380, 382]. По данным Бейбарса, татары «разлили повсюду опустошение, грабили что хотели, избивали кого хотели...» [17, с. 106]. Однако на обратном пути Ногай и Теле-Бука разделились. Первый пошел «на Брашев» и благополучно добрался до своих кочевий. Последний же пошел «через горы» и заблудился в Карпатах «и ходи по тридцать дней» (см. карта № 2). В результате в его войсках возник голод и «начаша люди измирати, и умре их бецисленное множество». Туле-Бука же «выиде пешь со своею женою, об одной кобыле, посрамлен от Бога» [11, с. 382, 384]. Ордынский хан заподозрил, что Ногай специально направил его в горы, с целью ослабить его войска. И с этого времени «...в него (Тула-Буку – Ю. С.) закралась вражда и вселилась злоба...» [17, с.106].

Однако, несмотря на недоверие к Ногаю, Теле-Бука совершил совместный с ним поход на Польшу зимой 1287-1288 гг. Причем летописец специально отметил, что «беше же меже има (Ногаем и Теле-Букой – Ю. С.) нелюбовье велико». Ордынский хан двинул свои войска через Галицко-Волынскую Русь. Шестого декабря татары прошли мимо Владимира-Волынского [11, с. 384, 386]. Затем ордынцы вторглись «сперва в Люблинскую и Мазовецкую области, а затем в Сандомирскую» [9, с. 67]. Эта обширная территория была разорена, однако взять Сандомир татарам не удалось. Ордынцы грабили окрестности города около десяти дней. Теле-Бука намеривался развить наступление на Краков, но получил сведения, что там находятся войска Ногай и отступил к Торжску [11, с. 386]. Ордынский полководец Ногай, пройдя мимо Перемышля [11, с. 386], появился под Краковом в канун Рождества (23–24 декабря 1287 г.). Краковский князь Лешко Черный бежал с женой в Венгрию. Однако попытка взять штурмом город не удалась, и ордынцы стали разорять сельскую территорию Польши (см. карта № 3). Татары, «продвигаясь дальше, дошли до Панноских Альп и Силезии» [9, с. 67]. Обрато ордынские войска также двигались порознь «зане быша межи има нелюбие велико». Галицко-Волынский летописец отметил также, что «тое же зимы и в ляхох бысть мор велик. Изомре их бецисленное множество» [11, с. 386].

Таким образом, визуализация военной деятельности Ногай в форме картографирования позволяет выявить направления боевых движений армий и детализировать военные действия ордынских войск в 1260–1280-х гг. Кроме того, привлечение картографического материала позволяет более детально уяснить особенности деятельности Ногай как полководца.

1. Вернадский Г.В. Монголы и Русь. Тверь; М., 1997.

2. Веселовский Н.И. Хан из темников Золотой Орды и его время // Зап. РАН. VIII сер. Т.ХIII. № 6. Пг., 1922. С. 40;

3. Георгий Пахимер. Византийские историки, переведенные с греческого при Санктпетербургской духовной академии. Т.6. СПб., 1862. С. 211–219.
4. Гумилев Л.Н. От Руси к России. М., 1994. С. 137.
5. Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М., 1985.
6. Егоров В.Л. Владения Золотой Орды в районе бассейна Среднего Дона // Липецк: начало истории. Липецк, 1996. С. 74.
7. Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. IV. М., 1993. С.230.
8. Кучкин В.А. Летописные рассказы с упоминанием князя Святослава Липовичского: историография, древнейшие тексты, хронология и география событий // Липецк: начало истории. Липецк, 1996. С. 14.
9. Матвей Меховский. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л., 1936. С. 219.
10. Насонов А.Н. Монголы и Русь // Арабески истории. Вып. 3–4. Русский разлив. Т.1. М., 1996. С.123.
11. Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., 1981. С. 372, 373.
12. Пилипчук Я.В. «Ногаев Улус» и Европа // Золотая Орда: история и культурное наследие: сборник научных материалов. Астана: ИП «BG-PRINT», 2015. С. 62–72.
13. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т.2. М.; Л., 1952.
14. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т.3. М.; Л., 1946.
15. Римская история Никифора Григоры. Византийские историки, переведенные с греческого при Санктпетербургской духовной академии. Т.6. СПб., 1862.
16. Селезнев Ю.В. Административно-территориальное деление Золотой Орды в XIII– XIV вв. // Новик. Вып. 1. Воронеж: ВГУ, 1998.
17. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т.1. СПб., 1884.
18. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т.2. М.; Л., 1941.
19. Феннел Дж. Кризис средневековой Руси. 1200–1304. М., 1989. С. 189.
20. Черепнин Л.В. Русская хронология. Таб. IX.X. М., 1944.
21. Экземплярский А.В. Великие и удельные князья северной Руси в татарский период с 1238 г. по 1505 г. М., 1998. С.38.
22. Эреджен Хара-Даван. Чингиз-хан как полководец и его время // Арабески истории. Вып.2. Пустыня Тартари. М., 1995.
23. Spuler B. Die Goldene Horde. Die Mongolen in RuЯland. 1223–1502. Leipzig, 1943. S. 64–77.

ХУАН ЧЖОНСЯН

*Институт литератур национальностей Китайской Академии общественных наук
г. Пекин, Китай*

СВЕДЕНИЯ О НОГАЙЦАХ (ТАТАРАХ) В КИТАЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Исторические сведения о татарах (ногайцах) находят упоминание в письменных рукописных источниках Китая с древних времен. Название Татар (Ногай) встречается уже в документах V века Южного и Северного государств Китая. В них пишется: «На западе гор Йиншан есть девятиродные Татары (Ногаи), в местности Холымбер есть тридцатиродные Татары (Ногаи)». С того времени в письменных документах китайских государств никогда не прерывались упоминания относительно имени Татар (Ногай).

Ногайцы (татары), начиная с XIX-го века, начали переселяться в Китай. Численность переселенцев была так незначительна, что в то время их не разделяли отдельно на ногайцев и татар.

В 1933 году в провинции Синьцзян, городе Урумчи состоялся съезд национальных представителей Китая. На этом съезде название «Ногай» было заменено на «Татар». Начиная с этого времени, в Китайской Народной Республике название Ногай и Татар было объединено в один – под именем «Татар».

В настоящее время в Китае Татары (Ногаи) среди официально зарегистрированных 56 этносов по своей численности относятся к малочисленным народностям, составляя в общей сложности около 4 тысяч человек. Они изначально проживают в провинции Синьцзян в землях Или, Тарбагатай и Урумчи, причем в провинции Синьцзян области Санжи, районе Гушунь имеется аул Доншуан Татар, где проживают одни татары (ногаи).

Время переселения в Китай. Переселению ногайцев (татар) в Китай способствовало несколько причин. Время переселения, начиная с середины XIX-го века и до второй половины XX-й века, можно разделить на два периода.

Первый период. В середине XIX века российские земли (ее богатства) принадлежали лишь малой части ее населения. Лишенные земель, ногайцы (татары) начали переезжать в Китай. Переселившись с Поволжья, Предуралья и Прииртышья, они начали селиться в китайской провинции Синьцзян и стали заниматься земледелием и животноводством.

Второй период. В конце XIX-го и начале XX-го веков между провинцией Синьцзян и Россией возобновились торгово-экономические отношения, открылись возможности для ведения торговли. В этой связи много ногайцев (татар) стало прибывать на китайскую территорию. Они стали селиться в городах и районах Урумчи, Кульджа, Гушин, Бортала, Коргас, Кунес, Тогызтарау, Текес и Монголуре.

Виды деятельности. Переселившиеся в Китай ногайцы (татары) помимо традиционного земледелия и животноводства занимались также просвещением, медициной.

Культура, просвещение (образование). Среди ногайцев (татар) было много представителей культуры, людей, имеющих высшее образование. Они уделяли особое внимание обучению детей, приложили много усилий в строительстве школ и медресе. В конце XIX-го и начале XX-х веков религиозные деятели ногайцев (татар) в Синьцзяне городах Кульджа, Урумчи и Чугучаке построили медресе для обучения детей, которые впоследствии были преобразованы в школы. Например, в г.Кульджа по пр.Сталина №4 в 1925 году была построена школа, которую называли «ногайской (татарской) школой». В городе Урумчи по пр. Победы №143 имеется «Ногайская мечеть», построенная в 1896 году.

Прикладное искусство, ремесло. У ногайцев (татар) очень развито прикладное искусство, ремесло. В Китае говорят: «У ногайцев (татар) если кто-то один доктор, то другой – ветеринарный врач». В свое время они построили заводы и фабрики по выделке кожи, пошиву одежды, мыловарению. Вместе с тем занимались ремонтом часов и продажей фотоаппаратуры.

Резюмируя, можно сказать, что ногайцы (татары) трудолюбивый, грамотный народ. Где бы они ни жили, они несут с собой культуру и участвуют в развитии экономики. Добавим, что в начале XX-го века в Кульдже вместе с возведением «Ногайской мечети» возник так называемый «новый город» или «ногайский (татарский) район». В свое время в этом районе были построены ногайская (татарская) школа, дворец культуры, магазины и ремесленные мастерские, ставшие со временем центром торговли и экономики города.

Сейчас в Китае ногайцев и татар называют татарами, специальных школ с татарским или ногайским языком обучения нет, дети учатся в казахских и уйгурских школах. Для исключения кровосмешения, в большинстве случаев, они своих девушек выдают замуж за казахов или уйгуров, а сыновей женят на казашках или уйгурках.

Несмотря на свою малочисленность ногайцы (татары) внесли существенный вклад в культуру многонационального Китая.



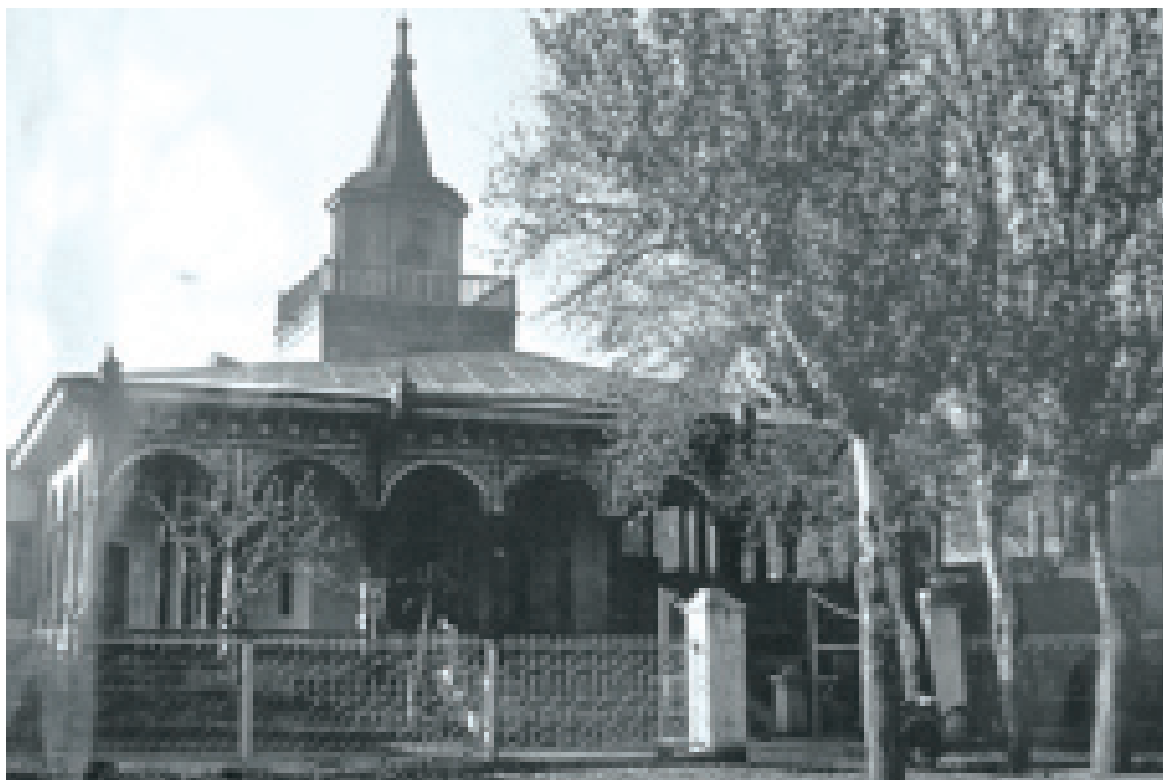
Почтовая марка КНР,
посвященная татарам (ногайцам)



Автор в Доншуан во время беседы в татарском (ногайском) ауле



Школа света «мектеп нур» или ногайская (татарская) школа в городе Кульдже по пр. Сталина, 4



Китай. «Ногайская мечеть» в г. Урумчи по пр. Победы, 143, построена в 1896г.



Беседа автора с татаринном в ауле Карасу района Монголкуре Илийской области.

ГРИБОВСКИЙ В.В.

*Институт украинской археографии и источниковедения им. М. С. Грушевского
Национальной Академии наук Украины,
г. Киев, Украина*

НОГАЙСКИЕ АУЛЫ СЕВЕРНОГО ПРИАЗОВЬЯ В ДОКУМЕНТАХ ЕКАТЕРИНОСЛАВСКОЙ КОНТОРЫ ОПЕКУНСТВА ИНОСТРАННЫХ ПОСЕЛЕНЦЕВ (1822 г.)

Существенную трудность в изучении истории ногайцев азово-черноморского региона составляет отсутствие ее равномерного отражения в документальных и нарративных источниках. Период 1791–1860 гг., задокументированный значительно лучше предшествующих, также имеет значительные лакуны. Они обусловлены, прежде всего, частыми реорганизациями местных и центральных ведомств Российской империи, в ведении которых находились приазовские ногайцы, что не могло не приводить к изменениям документооборота и фондообразования в этих ведомствах. Кроме того, вопреки жесткой централизации, функции правительственных органов иногда дублировались и выходили за рамки упорядочивающих их инструкций. Также нужно иметь в виду и неравномерную сохранность документальных «остатков», связанную как с самими практиками делопроизводства, не всегда предусматривавшими длительное хранение архивированных документов, так и воздействием внешних причин – войн и других политических пертурбаций. Ввиду указанных обстоятельств, архивная эвристика во многом обречена на случайный и потому трудоемкий характер.

Документы, представляемые этой публикацией, обнаружены совершенно случайно. Днепропетровский ученый Святослав Чирук, исследующий иностранную колонизацию в Екатеринославской губернии, обратил мое внимание на указанное в описи фонда 134 Государственного архива Днепропетровской области (далее – ГАДО) дело № 698. Изучение дела позволило заключить об уникальности и научной ценности содержащихся в нем источников. Заголовок дела состоит из надписи, составленной в XX в., по всей видимости, на основе более раннего заголовка: «Распоряжение Департамента государственного хозяйства и публичных зданий о переселении на новые земли жителей деревень Айтамгалы и Алтаул». На л. 1 содержится заголовок времени формирования дела (20 декабря 1821 – 20 февраля 1822 г.): «О учинении на месте выправки о состоянии ногайских деревень Айтамгалы и Алтаул». В деле находится 3 документа (Выписка о предложении херсонского военного губернатора, отчет Бабиевского о поездке в ногайские аулы и перевод прошения ногайцев) на 17 листах.

Фонд 134 содержит документацию Екатеринославской конторы опекунства иностранных поселенцев Юга России (1781–1857) (далее – Екатеринославская контора), которая в последние два десятилетия активно изучается специалистами по истории немцев-меннонитов. Этот фонд является одним из немногих относительно полно сохранившихся в ГАДО целостных документальных собраний конца XVIII – первой половины XIX вв. В начале XX в. архивы упраздненных екатеринославских правительственных учреждений пребывали в плачевном состоянии: хищения, изъятия, неудовлетворительные условия хранения, безответственность архивистов [9, с. 46, 49– 51] нанесли непоправимый урон документальным собраниям. В 1920– 1930-ые годы содержимое архивов дореволюционных ведомств города Екатеринослав (в 1926 г. переименован в Днепропетровск, с мая 2016 г. получил название Днипро) было упорядочено и помещено в специальные условия хранения; однако тогда же производилось изъятие отдельных документов для передачи в центральные архивы СССР. Во время немецкой оккупации из ГАДО были вывезены 18 фондов, содержащих документы по истории так называемых «фольксдойче» (немцев-колонистов). Тогда же безвозвратно утрачены фонды Новороссийской губернской канцелярии (1765– 1798), Екатеринославского губернского и городского магистратов (1780– 1866), правителя Екатеринославского наместничества (1783– 1866), Межевой экспедиции Екатеринославского наместничества (1792– 1799) и др. [6, с. 11–12], в которых могла

отложиться документация про ногайцев. Об этом можно судить по описям утраченных дел ГАДО, где о ногайцах представлена разрозненная информация.

На приазовских ногайцев никогда не распространялись официальные полномочия Екатеринославской конторы, поскольку они не были причислены к категории иностранных колонистов. С момента своего переселения с правобережья р. Кубань в степи Северного Приазовья в 1790–1791 гг. ногайцы этой группы находились в ведении правителя Таврической области; под их кочевья были отведены земли по левую сторону р. Молочная (Молочные Воды) до речек Берда и Токмак. В 1799 г., в связи с ликвидацией Таврической области и включением ее территории в состав Новороссийской губернии, ногайцев передчинили Новороссийской казенной палате и перевели на положение казенных поселян. С июля 1801 г. по март 1804 г. приазовские ногайцы пользовались статусом отдельного казачьего войска, находясь в подчинении Казачьей экспедиции Канцелярии Военной коллегии и под надзором херсонского военного губернатора. 13 марта 1805 г. император Александр I подписал положение о новом порядке управления «ногайцами, кочующими на Молочных Водах». Этот документ упразднил Ногайское казачье войско и ввел должность пристава ногайских орд, подотчетного таврическому гражданскому губернатору и, по общей линии управления, подчинявшегося екатеринославскому, херсонскому и таврическому (с 1814 г. новороссийскому) военному губернатору [4; 5]. 24 августа 1832 г. Государственный совет отменил должность ногайского пристава и распорядился поставить приазовских ногайцев «на ровную с коренными русскими поселянами степень и [...] одинаковый [...] порядок управления». Их перевели в ведомство Мелитопольского нижнего земского суда Таврической губернии; в г. Ногайск, центре бывшего приставства (современный г. Приморск, Запорожская обл., Украина), была учреждена полиция в составе полицеймейстера и двух частных приставов [11, с. 128–129].

Екатеринославская контора была привлечена к ногайским делам в 1821 г. в связи с прибытием группы немецких переселенцев из Вюртемберга, которых было необходимо наделить землею [3, л. 9]. Пристав ногайских орд граф Яков де Мезон (Мезон Жак де ля Фер), занимавший эту должность с апреля 1808 г., не участвовал в рассмотрении данного вопроса, ввиду того, что 8 июля 1821 г. написал прошение об отставке и находился под следствием в связи с обвинением его ногайцами в злоупотреблениях [11, с. 56]. Херсонский военный губернатор А.Ф. Ланжерон планировал расселить вюртембергских переселенцев в селах Берестовое и Николаевка Мелитопольского уезда и выделить им 11750 десятин «из смежных с ними земель, в округе ногайских поселений находящихся». В таковой смежности оказались ногайские аулы Айтамгалы и Алтаул; их жителей Ланжерон предлагал выселить «на особые свободные земли, в округе же ногайцев состоящая». Это предложение губернатор представил на рассмотрение Министерству внутренних дел, которое адресовало его Департаменту государственного хозяйства и публичных зданий. 20 декабря 1821 г. Департамент предписал Екатеринославской конторе выяснить хозяйственное положение жителей указанных аулов и установить размер убытка, который они могли понести в случае переселения и который будет необходимо покрыть за счет казенных средств [3, л. 2–2 об.].

Губернатор Ланжерон отдавал явное предпочтение немецким колонистам как, в его представлении, более продуктивному населению, и потому мало заботился о ногайцев. Однако центральное правительство смотрело на этот вопрос не только с экономической, но и политической точки зрения [4, с. 12–15]. Последние кочевники приазовских степей интенсивно приводились к оседлости летом 1812 г., прежде всего для того, чтобы охватить их системой регулярного контроля. Первая попытка установления таковой, предпринятая в 1799 г. посредством введения волостных правлений, закончилась неудачей. Волостные чиновники тогда жаловались: «весною ногайцы в степь покочуют, а голова и писарь должны оставаться не при чем» [11, с. 19], т. е. кочевники оставались предоставленными сами себе большую часть года. Для обоседления ногайцев, следовательно, создания условий для их регулярного контроля, православная монархия шла на значительные материальные затраты, направляемые на строительство мусульманских мечетей и школ, выдачу посевного хлеба и др. [17, с. 32–33]. Но и эти меры не привели ногайцев к окончательной оседлости. И десять лет спустя (1822 г.) сохранялись сезонные передвижения

большей части населения аулов; в домах постоянно находились одни только женщины и дети, остальные же, включая подростков, были заняты выпасом скота [21, с. 237]. «Закоптившиеся палатки» ногайцев, как свидетельство их подвижной жизни, упоминал и Г. де Кастельно, отмечая при этом, что они «все еще дорожат своими старыми привычками», хотя «собирают с избытком яровую пшеницу, просо и все виды овощей» [16, с. 344]. Ногайцы находили нечто среднее между тем, что требовало от них правительство, и тем, что было для них возможным. В итоге получалась видоизмененная форма подвижного скотоводства, при которой большая часть населения проводила время с весны до осени в степи и лишь на зиму приходила в постоянные дома. Дисперсия мелких стационарных поселений сама собою выдвигалась как приемлемый для приазовских ногайцев вариант перехода к оседлости, который позволял минимизировать перевыпас ограниченных площадей пастбищ.

Приставская администрация добивалась увеличения занятости ногайцев земледелием и расширения посевных площадей на занимаемой ими территории. Граф де Мезон обязал ногайцев производить посевы из расчета 2 четверти на человека, что, исходя из количества населения, всего должно было составить 40000 четвертей [19, с. 288]. Однако в 1812 г. урожай зерна составил 15000 четвертей, в 1822 г. – повысился до 30000 четвертей. Преобладала яровая пшеница, посев озимой производился только в 1819 г., урожайность которой тогда составила чуть больше сам-2, яровой – сам-4,5. Годовое потребление на 1 человека не превышало 3 четвертей пшеницы, почти столько же – ячменя и до 1 четверти проса. Основная часть урожая зерновых шла на продажу [11, с. 37–38].

Современники, наблюдавшие быт ногайцев, почти единогласно утверждали о низком уровне развития их земледелия и общей неустроенности жизни [7, с. 225]. Англичанка Мери Холдернесс отметила, что российское правительство выделяло значительные средства для стимулирования земледелия у ногайцев, однако большинство их продолжало вести полукочевой образ жизни, занимаясь скотоводством [18, с. 41–42]. Ее соотечественник, Эдмунд Спенсер, почти ничего не говорил о ногайском земледелии, хотя засвидетельствовал значительную торговлю ногайскими лошадьми, которая «всецело находится в руках евреев», отправлявших большие гурты в Польшу, Венгрию и «Старую Россию» (Old Russia) [22, с. 131]. Отмечается и неумелое использование ногайцами плохих плугов, в которые впрягали по 4–5 пар волов, в то время как живущие по соседству немецкие колонисты применяли двухволную упряжку и делали намного больше работы. Для обмолота зерна ногайцы традиционно применяли лошадей, которых кругом гоняли по разосланным по гумну снопам. На полях трудились лишь на виду у присланного приставом чиновника и сразу по его отъезде возвращались к привычным занятиям [19, с. 289]. «Ногаец может пребывать либо в полном бездействии, либо заниматься принудительным трудом; он может выполнять конкретную задачу, но самостоятельно трудиться целый день не может», – писал по этому поводу француз Кс. Омер де Гель [19, с. 284]. О «лености» ногайцев, не вдаваясь в ее причины, упомянул и маркиз де Кастельно, противопоставляя им «активных, бережливых и искусных» немецких колонистов [16, с. 344]. Несмотря на наличие богатых рыбных угодий, вылов рыбы, по свидетельству документов, также не получил значительного распространения среди ногайцев и почти полностью отдавался приставом на откуп [11, с. 39]. Кс. Омер де Гель связывал окончательный переход приазовских ногайцев к оседлой земледельческой жизни с последствиями тяжелой зимы 1837–1838 гг., во время которой они потеряли основную часть своего поголовья. Как отметил этот наблюдатель, ногайские женщины, ранее занимавшиеся исключительно домашним хозяйством, теперь «сами принялись помогать своим мужьям в работе на полях» [19, с. 279, 288].

Таков взгляд извне на общий ход жизни приазовских ногайцев в 20–30-е годы XIX в. Конечно, анализируя высказывания западноевропейских наблюдателей, нужно принять во внимание их предвзятость в оценке не вполне понятного им ногайского быта и тех усилий, которые бывшие кочевники должны были прилагать для коренного изменения образа жизни. Также важно отметить, что та оценка исходила из неких представлений о «норме», выработанной очень далеко от ногайских кочевий, а также недостаточную информированность «оценщиков» о действительном положении дел. Французы и англичане, оставившие записи о приазовских ногайцах, зачастую пользовались информацией, полученной от ногайского пристава – француза де Мезона. Отсюда – однообразие их сужде-

ний, подчеркивание культуртрегерского прометеизма как самого пристава, «заброшенного судьбою в степную глушь», так и российского правительства, декларировавшего заботу о ногайцах, однако, естественно, действовавшего в своих интересах. По меньшей мере, можно аргументировано сомневаться в том, что де Мезон отдавал богатые рыболовецкие угодья ногайцев на откуп из-за их воображаемой «неспособности» ими пользоваться. Как показывает пример ногайцев-карагашей, создававших артели для лова рыбы на Волге и Каспийском море с целью ее продажи [10, с. 157], к этому промыслу они были очень даже способны. Другое дело, что пристав руководствовался корыстными мотивами, предоставляя рыбные ловли откупщикам и находя себе оправдание в разного рода адресованных ногайцам упреках. Они и были некритически восприняты его западноевропейскими современниками. В записках немецких авторов, Иоганна Корниса и Даниэля Шлаттера, длительное время наблюдавших быт приазовских ногайцев, культуртрегерские акценты смещены с российского правительства и его агентов на немецких колонистов, что также требует критического прочтения.

Обращаясь к документу, представляемому данной публикацией, следует отметить его прагматический тон без значительной идеологической примеси. Автор документа – младший член Екатеринославской конторы Бабиевский, отправленный в ногайские аулы Айтамгалы и Алтаул для выполнения правительственного распоряжения, – старался фиксировать реальное положение вещей, руководствуясь государственными интересами, а не ведомственными предпочтениями. Безусловно, Екатеринославская контора была заинтересована в том, чтобы как можно скорее расселить подопечных ей колонистов из Бюртемберга, забрав землю у ногайцев и не заботясь об их дальнейшей судьбе, поскольку не она несла за них ответственность. Однако вывод Бабиевского был сделан в пользу ногайцев. К сожалению, мне ничего не известно о личности Бабиевского; пока не удалось установить ни его собственное имя, ни происхождение, ни дальнейшую карьеру. Однако из составленного им документа понятно, что он – человек образованный, наблюдательный и практичный, к тому же руководствующийся твердыми принципами.

Бабиевский зафиксировал местоположение аулов Айтамгалы и Алтаул на правом берегу р. Кильтеча (современное украинское написание: Кільтичія, Кільтиччя) на расстоянии 4 версты один от другого. Эти два аула, по его общему заключению, являются наилучшим образом обустроенными из всех ногайских поселений в Приазовье, а их жители – зажиточнее многих других обитателей степного края. Показанное Бабиевским хозяйственное состояние аулов Айтамгалы и Алтаул в корне меняет наши представления об адаптационных возможностях ногайцев, вынуждено перешедших к оседлому образу жизни. Здесь мы находим и 2 водяные мельницы на речке Кильтеча, прегражденной двумя плотинами, и сад, состоящий из 80 вишневых деревьев и имеющий также насаждения яблонь и груш, а также дома на каменном фундаменте «почти до половины стен», причем «и такие, кои могут почитаться в числе лучших, хотя бы оные были и в русских или малороссийских селениях, в Новороссийском крае существующих». Немаловажным свидетельством успешной адаптации являются и замеченные Бабиевским «при каждом дворе сараи или базы с загонами для скота», которые «могут равняться с первыми [...], и по устройству в сем роде хозяйственного обзаведения некоторым образом оныя превосходят». Обратим внимание, что это писал чиновник, не понаслышке знающий находящиеся по соседству с приазовскими ногайцами немецкие колонии, которые к тому времени уже «хрестоматийно» считались превосходными в отношении хозяйственного и бытового обустройства. В тени плотного нарратива, созданного И.И. Корнисом и другими авторами, превозносившими успехи немцев-колонистов и предвзято подчеркивавшими «неуспех» ногайцев, описание Бабиевского выглядит весьма неожиданным проблеском.

Из сведений, сообщенных ногайцами Бабиевскому, следовало, что они живут в этих местах уже 31 год и 10 лет тому перешли к оседлости. Эти данные приведены как в самом отчете Бабиевского, так и в прошении, данном ему ногайцами во время его поездки, и изложенном переводчиком 14 класса Кази-мурзою 8 февраля 1822 г. [3, л. 10– 10 об.]. Обе указанные хронологические отсылки – 1791 г. как время переселения с правобережья Кубани в Северное Приазовье и 1812 г. как момент перехода к оседлости – являются совершенно корректными.

Заслуживает отдельного внимания упомянутый Бабиевским житель аула Айтамгалы титулярный советник Кара-мурза, обладатель гражданского чина 9-го ранга, который давал право на личное, не потомственное дворянство. Именно он был владельцем указанных 2 мельниц, оценивавшихся в 7 тыс. руб.; его хозяйство, вместе с тем, что принадлежало местным муллам, производило 14 четвертей пшеницы, 2 четверти проса и 7 четвертей овса. Этот Кара-мурза отмечен в событиях августа 1803 г. как предводитель выступления едичкульцев против начальника Ногайского казачьего войска едисанца Баязет-бия [2, с. 160–162]. Айтамгалы и Алтаул, наряду с еще одним крупным аулом – Канжегалы, входили в состав Едичкульской орды [13, с. 388]. В результате седентаризационных мероприятий эти три аула компактно расположились по р. Кильтеча.

Обстоятельства предоставления чина титулярного советника Кара-мурзе мне неизвестны. Хотя, могу предположить, что после удаления с приазовских кочевий Баязет-бия и поддерживающих его едисанских мурз в 1805 г. [5], для российских властей было логичным оказывать знаки внимания его противнику – едичкульцу Кара-мурзе. После 1805 г. мурзы у приазовских ногайцев уже не фигурируют как влиятельное сословие. Строительство мечетей, финансируемое из Петербурга, кроме намерения привести ногайцев к оседлости преследовало и другую цель: увеличить социальный вес мулл для снижения влияния мурз. Однако Кара-мурза, по всей видимости, еще долго оставался неофициальным (с точки зрения российского правительства) главой едичкульских ногайцев в Северном Приазовье. О силе его влияния свидетельствует то обстоятельство, что живущие по соседству немецкие колонисты называли аул Айтамгалы именем Кара-мурзы [20, с. 82]. Хотя, в свете изложенных данных, его недвижимое имущество выглядит не совсем типичным в отношении других богатых ногайских хозяев, но, все-таки, нужно принять во внимание, что не каждый средней руки помещик степного края владел двумя водяными мельницами, как и не любой среднестатистический поселянин имел то, чем располагали простые ногайцы описываемых двух аулов. Объемы зерновых культур, которые их жители планировали высеять весной 1822 г. (Айтамгалы: пшеницы 228, ячменя 137 и проса 49 четвертей при населении 646 чел.; Алтаул: пшеницы 202 и ячменя 120 четвертей при населении 651 чел.), конечно, далеко не достигали пропорции, установленной для ногайцев – 2 четвертей хлеба на 1 человека. Но количество главного богатства ногайцев – лошадей и скота, отмеченное Бабиевским, выглядит вполне внушительно.

Украинский исследователь В.А. Бушаков, ссылаясь на труды Н.А. Баскакова, сделал корректное заключение об этимологии названия аула Айтамгалы, выводя ее от «родовой тамги», имеющей вид серпа-месяца (ай). Однако отсутствие информации о Кара-мурзе как реальной личности побудило данного исследователя искать случайные соответствия – Кара-Мурза-аул у бештаукумских ногайцев, имевших созвучный топоним, однако совершенно иного происхождения. Не выдерживает критики и утверждение В.А. Бушакова о том, что жители аулов Айтамгалы и Алтаул являются «закубанскими ногайцами», пришедшими в Приазовье. Не является бесспорным и сделанный им вывод этимологии топонима Алтаул от «Алтыульской Орды» [1, с. 24–25], поскольку с нею связано происхождение джембуйлуковцев, в данном же случае речь идет о едичкульцах.

Документы, содержащиеся в рассматриваемом деле, не дают ответа на вопрос о том, как отнеслись местные и центральные власти к выводам Бабиевского о нецелесообразности переселять аулы Айтамгалы и Алтаул. На карте, составленной Д. Шлаттером около 1828 г., оба эти аула расположены в том месте, где их указал Бабиевский, т. е. на правом берегу Кильтечи [21]. Эта карта дает более точную привязку расположения Айтамгалы – напротив устья р. Буртичия (современное украинское написание: Буртиччя, Буртичия) и Алтаул – к Югу от него. П.И. Кепшен (1845) упомянул Айтамгалы без указания числа жителей, лишь отметив наличие в нем одного колодца, глубиной 2S сажени (Ssashen tief), т. е. больше 5 м, и двух источников (Quellen), вероятно – обычных для тех мест копаней; в Алтауле указано 3 не обложенные камнем колодца, 4 сажени глубины, т. е. до 9 м [20, с. 22]. После переселения приазовских ногайцев в Османскую империю в 1860 г. [12] их брошенные аулы заняли болгары, мигрировавшие главным образом из Буджака.

Первые болгарские переселенцы использовали ногайские дома, по большей мере, как временные жилища, в которых проводили зиму 1861–1862 гг., а затем обустроивали

свои селитьбы по согласованию с российским правительством. В одних случаях, новые болгарские поселения возникали на месте прежних ногайских аулов, оставшиеся от ногайцев мечети переоборудовались в церкви, помещения школ и дальше использовались по прямому назначению. В других – болгарские колонии основывались рядом с аулами или на совершенно новых местах [8, с. 105–107]. Однако во всех случаях на смену ногайской топонимике приходила новая – болгарская, украинская и русская, за которой очень сложно проследить прежние наименования, пользуясь официальными справочниками того времени. В «Списках населенных мест Российской империи» по Бердянскому уезду Таврической губернии за 1865 г. значится болгарская колония Софиевка, расположенная на левом берегу р. Кильтеча у места впадения в нее р. Буртичия; прежние, ногайские названия ее указаны как Шекирлы-Китай, Айтамгалы, Карамурза; указано 73 дома с 354 жителями [14, с. 27]. Еще 2 селения Айтамгалы отмечены при р. Буртичия на расстоянии 2 верст, в каждом из них по 1 дому с числом жителей по 4 чел. в каждом [14, с. 26]; Алтаул в этом издании не отмечен. В «Памятной книге Таврической губернии» (1867) есть упоминание о бывшем ауле Айтамгалы с указанием параллельного названия – Каламурза, что соотносится с тем же селением Софиевка; Алтаул показан как селение Новотроицкое Бердянского уезда [15, с. 416]. На картах, выпущенных депо П.А. Тучкова (1860-е гг.), Софиевка и Новотроицкое указаны в тех же местах, в которых они под теми же названиями находятся и поныне (Бердянский район Запорожской области, Украина); к северу от этого населенного пункта, на левом берегу р. Кильтечи, указана балка Ногайская. В Мелитопольском уезде значились аулы Айтамгалы и Алтаул, вошедшие в состав болгарской колонии Новодиановка [15, с. 418].

Исходя из указанного, можно заключить, что вывод Бабиевского был принят к сведению при выработке правительственного решения об аулах Айтамгалы и Алтаул: их либо оставили на прежнем месте (в отношении Алтаул–Новотроицкое это без сомнений), либо перенесли на незначительное расстояние (это возможно в отношении Айтамгалы; обратим внимание Бабиевский указал расположение этого аула на правом берегу р. Кильтечи, на карте депо Тучкова Софиевка указана на ее левом берегу). Наличие нескольких топонимов Айтамгалы и Алтаул, причем в разных уездах, можно объяснить указанной выше дисперсией первоначальных стационарных поселений, административное преодоление которой (неудавшиеся попытки заставить ногайцев строить дома «в линию», вписывая их в прямоугольную систему планировки) привело к механическому дроблению и объединению разных кочевых коллективов.

Итак, отчет Бабиевского о поездке в ногайские аулы Айтамгалы и Алтаул является ценным источником по истории приазовских ногайцев. Введение этого документа в научный оборот позволяет пересмотреть устоявшиеся в науке выводы о низких адаптационных возможностях ногайцев при переходе от кочевого образа жизни к оседлому. Также этот источник позволяет по-новому взглянуть на нарративы, созданные в среде немцев-колонистов и вышедшие из-под пера западноевропейских авторов.

Текст документа в этой публикации передается с использованием современного русского алфавита и пунктуации. Написание личного имени и соционима Карамурза, которое у автора документа не имеет регулярности, унифицировано в указанном виде. Название речки Кильтеча, несколько отличающееся современного топонима, оставлено в авторском написании (также нерегулярном). Публикация не содержит купюр. Авторские сокращения раскрыты с применением квадратных скобок. Палеографические особенности комментируются в постраничных сносках.

1. Бушаков В. А. Назви колишніх ногайських аулів у Дніпровському, Мелітопольському та Бердянському повітах Таврійської губернії XIX ст. // Студії з ономастики та етимології. 2007 / Інститут української мови НАН України. Київ, 2007. С. 20–32.

2. Варнеке О. Клясова боротьба серед ногайців на початку XIX ст. // Східний світ. № 3 (12). 1930. Харків. С. 157–162.

3. Государственный архив Днепропетровской области. Ф. 134. Оп. 1. Д. 698. 17 л.

4. Грибовский В. В. Город Ногайск в контексте седентаризации приазовских ногайцев первой половины XIX века // Научный вестник Астраханского филиала РАНХиГС: сборник научных статей. Вып. 5. Челябинск: Метеор-сити, 2014. С. 12–23.

5. Грибовський В. В. Ногайське козацьке військо: юридичний статус і соціальний контент // Кубань– Україна: питання історико-культурної взаємодії. Вип. VII. Краснодар; Київ: ЭДВИ, 2013. С. 266– 300.
6. Державний архів Дніпропетровської області. Путівник: у двох томах. Т. 1. Дніпропетровськ: Герда, 2009. 485 с.
7. Корнис И. Краткий обзор положения ногайских татар, водворенных в Мелитопольском уезде Таврической губернии // Телескоп, журнал современного просвещения, издаваемый Н. Надеждиным. Ч. XXXIII. М.: тип. Н. Степанова, 1836. С. 3– 23, 210– 230, 269– 297.
8. Пачев С. И. Болгары в Приазовье в 1861 году: первые переселенцы // Матеріали міжнародної наукової конференції «IV Приазовський болгаристичний семінар». Велико Тирново; Мелітополь: Вид-во Мелітопольського ДПУ ім. Б. Хмельницького, 2012. С. 101– 107.
9. Полонська-Василенко Н. Моя наукова праця (Спогади. 1914–1916) // Український історик. Журнал історії та українознавства / за ред. Л. Винара. 1983. № 2– 4 (78– 80). Т. 20. С. 39–50.
10. Пятницкий В. Карагачи (по материалам поездки в 1927 года) / В. Пятницкий // Землеведение. Географический журнал им. Д. Н. Анучина. Т. 32. Вып. 3–4. М., 1930. С. 155–169.
11. Сергеев А. Ногайцы на Молочных водах (1790-1832 г.). Исторический очерк // Известия Таврической ученой архивной комиссии. Т. 48. 1912. С. 1– 144.
12. Сергеев А. А. Уход Таврических ногайцев в Турцию в 1860 г. // Известия Таврической ученой архивной комиссии. Т. 49. Симферополь: тип. Таврич. губернс. земства, 1913. С. 178– 222.
13. Скальковский А. О ногайских колониях в Таврической губернии // Памятная книга Таврической губернии, изданная Таврическим губернским статистическим комитетом / под ред. К. В. Ханацкого. Вып. 1. Симферополь: тип. Таврического губернского правления, 1867. С. 358– 398.
14. Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом МВД. Т. XLI. Таврическая губерния. СПб.: тип. К. Вульфа, 1865. – 140 с.
15. Список деревням и сельбищам, оставшимся после выхода татар за границу с 1860 по 1866 гг. // Памятная книга Таврической губернии, изданная Таврическим губернским статистическим комитетом / под ред. К. В. Ханацкого. Вып. 1. Симферополь: тип. Таврического губернского правления, 1867. С. 416–433.
16. Castelnau Gabriel, de. Essai sur l'histoire ancienne et moderne de la Nouvelle Russie. Statistique des provinces qui la composent. Fondation d'Odessa; ses progrès, son état actuel; détails sur son commerce. Voyage en Crimée, dans l'intérêt de l'agriculture et du commerce. Т. 2. Paris: Rey et Gravier, 1820. 378 p.
17. De Gouffo. De la civilisation des Tatars Nogais dans le midi de la Russie européenne. Kharcow: [Харьковский университет], 1816. 122 p.
18. Holderness M. New Russia: Journey from Riga to the Crimea, with some account of the colonization and the manners and customs of the colonists of new Russia: To which are added notes relating to the Crim Tatars. London: Printed for Sherwood, Jones and co, 1823. 316 p.
19. Hommaire de Hell Xavier. Les steppes de la mer Caspienne, le Caucase, la Crimée et la Russie méridionale. Voyage pittoresque, historique et scientifique. Т. 1. Paris: P. Bertrand, éditeur; Strasbourg: V. Levrault, libraire, 1843. 514 p.
20. Koeppen P. Ueber einige Landes-Verhältnisse der Gegend zwischen dem Untern Dnjepr und dem Asow'schen Meere // Beiträge zur Kenntniss des Russischen Reiches und der angrenzenden Länder Asiens. Bd. 11. St. Petersburg: Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1845. 183 s.
21. Schlatter Daniel. Bruchstücke aus einigen Reisen nach dem südlichen Russland, in den Jahren 1822 bis 1828. Mit besonderer Rücksicht auf die Nogayen-Tataren am Asowschen Meere. St. Gallen, (Wegelin und Rdtzer für) Huber, 1830. 496 s.
22. Spencer Edmund. Travels in Circassia, Krim Tartary etc., including a steam voyage down the Danube from Vienna to Constantinople, and round the Black sea, in 1836. Vol. 1. London: Henry Colburn, 1837. 355 p.

Публикация документа

1822 г., февраля 20. – Отчет младшего члена Екатеринославской конторы иностранных поселенцев о поездке в ногайские аулы Айтамгалы и Алтаул с целью выяснения их состояния и заключения о возможности переселить их жителей в другое место

л. 5

1-Полу[чено] 20 февраля 1822 [года] [1].

2-МВД

Екатеринославская контора иностранных поселенцев от младшего члена оной Бабиевского 8 февраля 1822 № 16.

О состоянии ногайских деревень Айтамгалы и Алтаул [2].

Во исполнение предписания Департамента государственного хозяйства и публичных зданий, переданного мне по резолюции сей Конторы, в 16 день минувшаго генваря состоявшейся к надлежащему исполнению, о предложенных к переселению на другия земли

двух нагайских деревнях: Айтамгалы и Алтаул честь имею представить оной Конторе следующие сведения.

а) Селение Айтамгалы положение имеет при речке Кильтече на правом ее берегу. Жителей в оном по настоящей ревизии числится 331 мужеска и 315 женска пола душ, обоюго ж пола 646 душ. Дворов, включительно с духовными их муллами и титулярным советником Кара-мурзою, считается вообще 110, домов столь же, при коих отделений, почитаемых нагайцами // л. 5 об. равномерно за дома, 205. Мечетей 2, амбаров 5, сараев или баз с загонами для скота 150. У одного из хозяев, по имени Джанбида Курбаналиева имеется небольшой сад, существующий уже три года, в коем находится около 80 вишневых деревьев и несколько сеянцев яблонь и груш. На реке Килтече существует две плотины, на коих устроены две водяные мельницы, каждая о 4-х поставах, принадлежащая титулярному советнику Кара-мурзе. Мельницы сии, судя по степным местам, находятся в довольно хорошем положении и во всем округе нагайских поселений суть единственные, ибо в прочих аулах, или нагайских деревнях, мелют хлеб частью в земляных, чрез посредство лошадей, а частью в ручных мельницах. Селение Айтамгалы, подобно как и прочия казенные селения, в Новороссийском крае поселенные, устроено без всякой регулярности, улицы узки и кривы, а дома выстроены по обыкновению жителей степных // л. 6 и безлесных мест все вообще земляного и несжженного кирпича и притом некоторые на фундаментах из дикаго камня почти до половины стен. Крыши на оных частью соломенные и тростниковые, а частью и земляные, в прочем между домами есть и такие, кои могут почитаться в числе лучших, хотя бы оные были и в русских или малороссийских селениях, в Новороссийском крае существующих. Некоторые сараи, или базы с загонами при оных, выстроены из дикаго камня, а прочие из земляного и навознаго кирпича. У всех вообще жителей селения Айтамгалы имеется в наличности скота рогатого 2010, лошадей 601 и овец, называемых простых кундуки, 1718 штук. Хлебопашество у них состоит в одном только яровом хлебе, коего преднамеревают в настоящем году высеять, как из годовых ведомостей о посеве и урожае хлеба, мне представленных, я усмотрел: пшеницы 228 чет[вертей], ячменю 137 чет[вертей] и проса 49 четвертей. Да титулярный советник Кара-мурза и муллы: пшеницы 14 чет[вертей], проса 2 чет[верти] и овса 7 четвертей, а всего вообще хлеба 447 чет[вертей] и 4 четверика. В селении Айтамгалы находится волостное правление, Килтеченским именуемое. // л. 6 об.

б) Селение Алтаул положение свое имеет по той же речке Килтече, так же на правом ее берегу, в разстоянии от Айтамгалы 4 верстах. Жителей в оном по настоящей ревизии числится 343 мужеска и 308 женска пола, душ обоюго же пола 651 душа. Дворов, включительно с духовными их муллами и мурзами, считается вообще 113, домов столько же, при коих находится отделений 195, мечетей 2, сараев или баз 188 и при оных загон для скота 213. Селение сие устроено так же нерегулярно, дома выстроены из земляного несжженного кирпича, из коих немалая часть на фундаментах из дикаго камня, крыши на домах частью соломенные и тростниковые, а частью земляные. В сем селении находится домов из числа лучших гораздо более, нежели в Айтамгалы, из коих 23 отделкою и приличным устройением своим на манер городских могут почитаться, по виду в числе порядочных домов. Некоторые сараи или базы с загонами устроены и в сем селении из дикаго камня, а прочие из земляного и навознаго кирпича. У всех жителей селения Алтаул имеется в наличности скота рогатого 1739, лошадей 675 и овец кундуков 1131 штука. Посев хлеба производится только яроваго, коего в сем // л. 7 году предположили высеять пшеницы 202 чет[верти], ячменю 120 чет[вертей], а всего вообще 337 четвертей.

В сем состоит основанное на личном удостоверении описание настоящего положения нагайских деревень Айтамгалы и Алтаула и хозяйственного жителей оных обзаведения. Что же касается до того обстоятельства, могут ли жители сих деревень произвести переселение свое на другия нагайския земли без особеннаго в том расстройства, то из того же описания явствует, что таковое переселение по настоящему их хозяйственному устройству не может быть без крайних и невознагражденных для них убытков, ибо все постройки в сих деревнях, частью из дикаго камня, а частью из земляного кирпича сделанные, не могут уже быть перенесены на другое место, а из дерева на крышах и потолках, если бы что при разборке домов и сараев и могло остаться в целости, то и сие не принесет им

большой помощи, следственно все значительнейшие в тех деревнях строения должны остаться на настоящем их месте, не принося хозяевам своим никакого облегчения в предполагаемом их переселении, что самое должно разуметь и в разсуждении принадлежащих // 7 об. титулярному советнику Кара-мурзе водяных мельниц на речке Кильтече, чрез преграждение дву[мя] плотинами устроенных, хотя лес из оных и мельничные камни можно бы перенести на другое место поселения, если бы оное удалось получить равномерно при удобной речке для сооружения мельниц, но устройство нынешних плотин на речке Килтече должно будет остаться без всякой уже для владельца пользы, а в случае переселения деревни на таковое место, где никакая речка не протекает, то и самая внутренняя структура водяной мельницы, для построения вновь ветряной, не может уже быть совершенно годна. Посему убытки и разстройство жителей Айтамгалы и Алтаул при переселении их на другие земли не могут быть малозначущи, а особливо, если принять в соображение, что они, находясь на местах настоящего своего жительства 31 уже год, съначала кочевьями, а потом постоянными жилищами в нынешнем их виде, слишком дорого ценят настоящий образ их жизни и устройство после кочевого их странствования. Сверх того между нагайцами нет никаких мастеровых, следственно при новом их поселении всякаго рода работников они должны будут нанимать у других русских жителей, и притом по настоящему // л. 8 времени за немалую плату. Поданное мне от обществ сих двух деревень по сему предмету прошение с переводом на российский язык я имею честь представить при сем на благоразсмотрение Конторе, из коего видно, что домостроительство их и хозяйственное обзаведение на новом месте не может достигнуть и чрез 10 лет той же степени устройства, как настоящее их положение, отъчего они не могут наверное изчислить и тех убытков при переселении, каковы были бы или без сомнения вознаграждены чрез пособие, по самой крайней мере оказаться имеющее. Зная, с одной стороны, ленивое свойство, а с другой неопытность нагайцов в постоянном и прочном домостроительстве, отъчего они всякую незначительную постройку, которую бы можно окончить в срочное время, производят долее обыкновеннаго. Все, ими по предмету новаго построения поясненное, отчасти можно почесть справедливым. В протчем сии две нагайские деревни суть из лучших, а жители оных почитаются из числа достаточнейших. Они в состоянии были бы произвести предполагаемое переселение и на собственный счет, если бы только настоящее их хозяйственное обзаведение могло им принести какую-либо выручку издержанной // л. 8 об. на оное суммы, дабы хотя чрез сие им быть в большей возможности преодолеть затруднения и разстройства при всяком новом поселении, обыкновенно встречающееся. Соображая при сем, сие чаю поселения казенных крестьян, водворения иностранных поселенцев я нахожу, что нагайския селения Айтамгалы и Алтаул могут равняться с первыми и по устройству при каждом дворе сараев или баз с загонами для скота в сем роде хозяйственнаго обзаведения некоторым образом оныя превосходят. Впрочем, как в селениях Айтамгалы есть дома с хозяйственными при них пристройками, стоящие по примерному соображению моему от 30 до 300 ру[блей] исключительно хозяйственных обзаведений с водяными мельницами титулярнаго советника Кара-мурзы, кои одни, по его объявлению, стоят до 7 ты[сяч] ру[блей], а в Алтауле поелику находятся дома равномерно с хозяйственными постройками, стоящие от 50 до 500 ру[блей], то в сложности полагаю каждый в 200 ру[блей], среднюю пропорцию убытков от переселения сих двух деревень на другия земли, произойти могущих, кои необходимо следовало бы вознаградить чрез пособие, можно // л. 9 полагать по самой крайней мере до 50 ты[сяч] ру[блей]. По образу же жизни и домостроительства нагайцов, оные могут простираться гораздо выше. Однако ж сие мое предположение есть примерное и сообразительное, как выше сказано с казенными поселениями и колониями, не излишним полагаю Екатеринославскую контору иностранных переселенцев при том уведомить, что земли сих двух нагайских деревень состоят ныне в смежности с такового же для поселения виртембергских колонистов или пиэтистов назначенного местоположения же, на коем находятся сии деревни. Хотя бы земля за переселением их и могла быть прирезана к селению Николаевке, по выгодам от речки Килтече происходящим, никак не может оставить[ся] впусе для пользования, или одного только наделения землею казенных поселян, но должно быть непременно заселено казенными поселянами, нагайцами или другими обывателями,

каковые по смежности колониетской земли могли бы быть иностранные поселенцы. Все сии обстоятельства, до нагайских деревень Айтамгалы и Алтаул относящиеся, я имею честь представить Екатеринбургской конторе иностранных поселенцев для дальнейшего со стороны ея распоряжения.

Младший член Бабиевский

Государственный архив Днепропетровской области.
Ф. 134. Оп. 1. Д. 698. Л. 5– 9.

-
1. Отметка о получении, написано по правому полю почерком, не принадлежащим автору документа.
 2. Написано по левому полю.

БУКАНОВА Р.Г.

*Башкирский государственный университет
г. Уфа, Россия*

НОГАЙСКИЙ «СЛЕД» В ИСТОРИИ ГОРОДА УФЫ

О некогда могущественном ногайском государстве свидетельствуют не только памятники устного народного творчества, сохранившиеся у ногайцев, башкир и других тюркоязычных народов, но и множество населенных пунктов юга и юго-востока европейской части России – бывших городов-крепостей, построенных московским правительством в XVI – XVII вв. на традиционных ногайских сакмах. Многие исследователи находят ногайский след также в ранней истории города Уфы, считая, что до вхождения башкир в состав России на месте или в окрестностях Уфы находилась ставка ногайского хана. Так, П.И. Рычков, ссылаясь на слова башкирского старшины Каратабынской волости Ногайской дороги Кидряса Муллакаева, писал: «Последний владетель сего города был ногайский хан именем Тиря-Бабату-Ключов» [6, с. 264]. Известный историк-краевед второй половины XIX в. Р.Г. Игнатъев, опираясь на башкирское предание, сообщал о том, что на месте так называемого «Чертового городища» жили ногайские ханы, а их подданные – в гористой части нынешнего города, вокруг которой на 10 верст простиралось кочевье [3, с. 172]. Однако известный археолог А.Х. Пшеничнюк поставил под сомнение пребывание ногайцев на месте «Чертова городища» [4, с. 18].

О ногайских ставках на территории Башкирии писали и другие авторы, хотя никаких документальных данных, подтверждающих их предположения о постоянном проживании здесь ногайских правителей, до сих пор не обнаружено. Наличие такого, пусть и бездоказательного, но до сих пор встречающегося в работах некоторых современных авторов устойчивого мнения вполне объяснимо с учетом того, что история Ногайской Орды периода расцвета является общей историей ногайского и башкирского народов. Кроме того, ногайский фактор в появлении Уфимской крепости, безусловно, присутствовал.

Согласно современной отечественной историографии Башкирия до вхождения ее в состав России являлась наместничеством Ногайской Орды [7, с. 196, 199]. Однако, несмотря на близость хозяйственного уклада, культуры и языка, башкиры не вписались в общественно-политическую систему Ногайской Орды. Границы владений башкир и ногайцев были четко разграничены, как, впрочем, и земли отдельных башкирских волостей внутри самого Башкортостана. В одном из исторических повествований, имеющих отношение к городу Уфе, говорится следующее: «На реке Белой известна гора Тура-тау. Это место его [Тура-хана] ставки. Он был самовластным ханом башкирского народа. Его сын был Кусем-хан. В те времена была битва хана Бурака из Сарайчика, события были из-за земли и воды. Затем Кусем-хан своего младшего брата Бэрдибэка отправил с сильным войском

с северной стороны. Бурак с правой стороны [то есть, с юга] отправил Мансура. Затем с двух сторон противостояли [друг другу], готовились к битве. Ведя переговоры, заключили соглашение о следующем. Правая сторона реки Самары досталась Бурак-хану, его подданные были ногайцами. Северная сторона реки Самары досталась Кусем-хану, его подданные были башкиры. <...> Башкирский и ногайский народы на [определенное время] остались [жить] в мире, до эпохи Урак Мамайя» [1, с. 120– 121]. Следовательно, ногайцы никак не могли находиться на месте г. Уфы, что подтверждается и архивными источниками. В одном из посланий в Москву от 15 сентября 1561 г. ногайский мурза Исмаил писал, «... в году большую часть живу на Волге: на Яике живу три месяца, а на Волге живу девять месяцев» [10, Л. 12 об. – 13].

В период могущества Ногайской Орды маршруты летних кочевков ногайцев по левобережью р. Волги доходили до устья реки Камы, иногда и до устья р. Ик, притока р. Камы. Кроме того, Исмаил контролировал окрестности г. Астрахани, г. Сарайчик и земли к востоку от низовьев р. Волги, периодически напоминая Ивану Грозному: «А отца моего юрт был по трем рекам: по Волге, да по Яику, да Ем [р. Эмба] реке...» [9, Л. 167].

В экономическом плане г. Астрахань, находившийся на пересечении торговых путей, у впадения р. Волги в Каспийское море, представлял, как для Ногайской Орды, так и для России, гораздо больший интерес, чем окрестности Уфы. Ногайцы ежегодно получали от астраханского хана дань в размере 40 алтын. После падения Астраханского ханства (1556 г.) князь Исмаил, сыгравший немаловажную роль в успешном покорении Казани и Астрахани русскими войсками, но окончательно потерявший контроль над Астраханью, с горечью признавался: «Яз, де, и в том дружбу учинил, Казани помочи некоторые не чинил, и царь, де, и Великий князь Казан взял и хотел, де, и мне Казан дати, да Казани не дал, а после той Асторохан взял, и моя ж к нему по тому ж дружба была, за Астарахан есми не вступился... И хотел царь мне ... Асторохан дати, и Асторохони мне не дал, а в своем прямом слове не устоял...» [10, Л. 45]. Лишившись и дани, и возможности торговать в Астрахани, Исмаил с укором обращался к Ивану Грозному: «...А Волжской устье отца моего юрт был. И на отца моего юрте дарагу уставив, все тамги самому тебе имати, пригоже ли? ... И яз же дал Астраханского взятья тово для: яз было, надеялся всю Астарахан себе» [9, Л. 48– 48 об.].

В качестве компенсации в процессе переговоров с русским царем в конце 1557 г. Исмаил потребовал построить ему новую столицу в местечке Кунгул. «А Кунгул словет то место, где ныне город Астарахан стоит», – писал Исмаил Ивану Грозному. У ногайцев не было опыта строительства городов-крепостей, таких, какие строились в России. Поэтому он просил царя приказать астраханским людям, «чтоб мой княжой город делали». «Да прислал бы еси лесу доброво, в чом хоромы ставити – однолично не забуду», – писал князь [9, Л. 79]. Он пытался заинтересовать Ивана: «И ты Кунгуля пополам ведай»; объяснял: «...Ото всех стран учнут гости [купцы] приходити, и ты бы тамгу на три жеребьи разделил, да две доли дал мне, а долю дай тому, кто тут учнет бытии на береженье...» [9, Л. 44, 48 об.]. Просьба Исмаила дать ему один из протоков р. Волги также осталась без ответа, как и многое другое, что было обещано ему за невмешательство в казанские дела.

В начале 60-х годов для того, чтобы быть ближе к Астрахани, Исмаил оставил «беречи отца своего юрта Сарайчика» верному ему мирзе Айдару Асанову [10, Л. 83], а сам кочевал вблизи р. Волги. Наблюдатели из Москвы сообщали, что Исмаил зимовал в Сарайчике [10, Л. 89 об.], а лето проводил в 50 верстах от устья р. Волги: «...А кочует Исмаил князь по Волге близко Асторохани, и говорят про Исмаила, вперед ему во все лето не бывать вдаль от Астарахани...» [10, Л. 44]. Фактически князь оказался заложником политики Московского государства. Сарайчик, родовое гнездо Исмаила и его братьев, постоянно подвергалось нападениям со стороны яицких казаков. Много хлопот доставляли русские воинские люди из астраханского гарнизона, грабившие местное население, в том числе и его улусных людей. «И которые люди на реке на Еми, тех людей астраханские люди воюют», – сокрушался Исмаил. – «То ли сами, то ли Иван их посылает...» [9, Л. 167– 167 об.].

Особенно обострились русско-ногайские отношения в период правления Уруса (1578– 1590) и вступления на российский престол Федора Иоанновича (1584– 1598), когда фактическим правителем становится Борис Годунов.

Историки отмечают активизацию градостроительной политики России в восточном и юго-восточном направлениях. Начиная с середины 80-х годов, были построены десятки новых городов-крепостей на Юге, в Поволжье, Приуралье и Западной Сибири. «В это время Годунов начал свое любимое дело – постройку городов, чем отличался во все продолжение жизни, справедливо сознавая пользу этой меры для государства», – писал Н.И. Костомаров. Так, построенный в 1586 г. Воронеж предназначался для решения нескольких задач: отражения набегов крымских татар, закрепления придонской части Поля за Россией и усиления государственного воздействия на находившееся здесь население. Самара на р. Волге была возведена как средство политического давления на Больших ногаев, а города-крепости в центре Башкирии и Западной Сибири возникают в ходе борьбы с бывшим правителем Сибирского ханства Кучумом.

Решение о строительстве городов «на Уфе, да на Увеке, да на Самаре, да на Белой Воложке» было принято втайне от князя Уруса, который об этом узнал слишком поздно. Не случайно, когда Урус узнал о постройке г. Самары, это стало предметом дипломатических разборок между Москвой и князем.

После смерти Ивана Грозного летом 1585 г. к князю Урусу и к другим мурзам было направлено посольство во главе с Иваном Хлоповым. Он должен был сообщить Урусу о кончине Ивана Грозного и привести ногайских мирз к шерти. Хлопов ни словом не обмолвился о намерении русского правительства построить новую крепость на Волге. Разговор шел в основном о казаках. Урус говорил Хлопову, что казаки нападают на ногайцев, отгоняют лошадей и уводят людей в плен, которых продают в Астрахани с ведома астраханских воевод. – «Те казаки живут на Волге и на Яике и мои улусы воюют украдом, а все то стало при нынешнем государе вашем, а при старом великом князе того не бывало...» [11, Л. 4–5]. Все, что говорил князь Урус о казаках стало потом главным аргументом в объяснении причин строительства г. Самары.

Изошренная царская дипломатия устроила все таким образом, что сразу после клятвы в верности князя Уруса на коране, приехал другой посол – толмач Бахтияр в сопровождении юртовских татар Балыкчея и Казымайдана. Именно Бахтияр привез грамоту с «досадными словами» о строительстве городов на Уфе и Самаре [11, Л. 8]. «Урус князь гостил Бахтияра у себя», но вскоре в ногайских улусах развернулись драматические события. Приезд послов совпал с активными действиями казаков против ногайцев. Поставив три казачьих городка на Яике, казаки с атаманом Матюшей напали на ногайские улусы мирз Сатяя, Хана, Уразая и других [8, Л. 18–19]. Было убито много людей, в том числе и мурзы с семьями, отогнано 3 000 голов скота, около 300 человек были взяты в плен, в том числе княжна, родная сестра Уруса. Ногайцы говорили: «Государь ... прислал к нам послов, да и войну за ними прислал» [5, с. 238–240]. Все были уверены в том, что казаки действовали с ведома астраханского воеводы.

Вооруженные столкновения с казаками продолжались с весны до осени. Как раз в это время строились Самара и Уфа, и ногайцы никак не могли этому помешать. Их больше беспокоили казачьи городки на Яике, появившиеся внутри их владений. Среди яицких казачьих городков наиболее укрепленным был Кош-Яик, построенный на острове. Ногайцы несколько раз пытались захватить его, но русские люди, взятые под городком, сказали, что «город крепок, взять им города нельзя» [8, Л. 21, 30, 32]. Сильно мешали ливневые дожди. Казаки окончательно укрепились на Яике. Теперь ногайцам не было смысла кочевать вблизи Астрахани, и они всерьез подумывали о том, чтобы откочевать за Сырдарью. Пути на Кавказ к Малым ногайцам, Южный Урал и Западную Сибирь были закрыты – везде стояли укрепленные города. Таким образом, Большие ногаи оказались отрезанными от больших рек и запертыми в пустынных степях между Волгой и Яиком.

Теперь попытаемся понять позицию князя Уруса, его отношение к строительству городов Самары и Уфы. В письме к царю Федору Иоанновичу, отправленном через посла Ивана Хлопова, Урус не только комментирует содержание полученной им царской грамоты, но и выдвигает свои аргументы. Он с возмущением отвечал царю, то и дело задавая риторические вопросы:

«А приказал еси с ним, что ты на четырех местах хочешь города ставити: на Уфе, да на Увеке, да на Самаре, да на Белой Воложке.

– А теми места твои деды и отцы владели ли?... Поставил те города для лиха и недружбы.

Да писал еси ко мне, что б де мне з башкурдов и с остяков дани никакия не имати, и только за дани пошлю своего человека данщика дани имать с башкурдов и с остяков, и ты тех моих данщиков велишь побить.

– Отец твой тако ли делал? И с остяков не токмо отец мой, Исмаил князь, от Идигея князя и по се время с остяков дани мы имывали. Другу таких слов не прикажут.

Да писал еси ко мне бутто я, сложась с Кучумом царем, твоих людей побил и на Сибирь их не пропустил.

– И то слово ложно: друга напрасно не поклепают.

Да писал еси ко мне: которые мурзы с Саадат Киреем царем кочуют, и мне бы тех мурз жаловать и чтить, и быти с ними в соединенье.

– А Казыева улуса мурзы недруги и твои, и мои, и ты недругов своих другом ныне чинишь, а меня из друга своего себе недругом себе чинишь.

То слово не доброе, и с теми своими досадными словесы хотел послать к тебе с послом твоим, с Ываном Хлоповым, посла своего, а в те поры пришедь на Яик казаков с шестьсот и семьсот, поставили город большой. И ыс того города нам много лиха починили. Иван Хлопов то видел.

А которые русаки нам в руки попались, [сказали] нам, мы де делаем по Государеву указу, и город де поставили на Яике и воюем по государеву велению.

– [Ты] так надо мною делаешь? Отец твой ... так не делал, и мы, видев твою такую недружбу, чаели тебя недругом...» [11, Л. 8– 10].

Это письмо было получено в Москве уже после того, как были построены и Самара, и Уфа. Первым воеводой в Самаре стал Григорий Иосифович Засёкин. Все послы, направленные осенью 1586 г. к ногайским мурзам должны были теперь «идти в Казань, да в новой Самарской город», а далее: либо водным путем через Астрахань, либо сухим путем через степи в сопровождении стрельцов. Прибыв в Ногайскую Орду, следовало объяснить мурзам, для чего эти города были построены. В «памяти» послу Ф.В. Гурьеву от 20 сентября 1586 г. содержался примерный текст того, что сказать: «...А на Волге и на Самаре вас и ваших улусов велели мы беречь накрепко от воров, от казаков, чтоб отнюдь никаков казак не своровал, и на ваши улусы не приходил – того для есмя и город поставили на Самаре, чтоб вам и вашим улусам было береженье» [12, Л. 28].

В посольской переписке с ногайскими мурзами об Уфе говорится мало, в основном, в связи со сбором ясака: чтоб «Кучум царь, пришедь в государеву отчину в Казанский уезд в башкирды» не начал «ясак с государевых людей з башкирдцов ... имать» [12, Л. 55]. А в послании к князю Урусу сказано прямо: чтоб ему, Урусу, «з башкурдов и с остяков дани никакия не имати», а если он пошлет собирать дань «с башкурдов и с остяков», то царь тех «данщиков велит побить» [11, Л. 9]. Следует обратить внимание на то, что основание первой на территории Башкирии Уфимской крепости в 1586 г. стало возможным после падения Сибирского ханства. Главная задача состояла в том, чтобы не допустить последнего правителя Сибирского ханства в Башкирию. Об основной причине сооружения г. Уфы имеются прямые свидетельства в правительственных документах: «А на Уфе, на белой Воложке, государь велел город поставить для того, что беглой ис Сибири Кучум царь, пришедь в государеву отчину в Казанский уезд в башкирды [подчеркнуто нами. – Р. Б.], учал кочевать и ясак с государевых людей з башкирдцов начал было имать» [12, Л. 55; 4, с. 55]. Отметим, что действительно существовала реальная угроза появления Кучума в Башкирии. Сибирский хан Кучум в восприятии башкир был одним из законных правителей. В некоторых башкирских шежере его даже называют одним из братьев Тура-хана и Басман-хана. Таким образом, основание г. Уфы было непосредственно связано с общей политикой московского правительства, направленной на укрепление власти на приграничных территориях страны и борьбой с сибирскими правителями за политическое господство на Урале и Западной Сибири.

1. Башкирские исторические предания и легенды / авт.-сост. Ф.А. Надршина. Уфа: Китап, 2015. 528 с.
2. Буканова Р.Г. Города-крепости на территории Башкортостан в XVI–XVII вв. Уфа: Китап, 2010. 264 с.

3. Игнатъев Р.Г. Памятники доисторических древностей Уфимской губернии // Памятная книжка Уфимской губернии. Ч. II. Уфа, 1873.
4. История Уфы: Крат. очерк / А.З. Асфандияров, Р.Г. Ганеев, Т.Х. Ахмадиев и др. / Отв. ред. Р.Г. Ганеев и др. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1983. 583 с.
5. Пекарский П.П. Когда и для чего основаны города Уфа и Самара? // Буканова Р.Г., Фешкин В.Н. Башкиры в трудах русских ученых и исследователей. Уфа: Китап, 2007. 320 с.
6. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа: Китап, 1999. 312 с.
7. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М.: Восточная литература РАН, 2002. 752 с.
8. РГАДА. Ф. 127. Оп. 1. Д. 1.
9. РГАДА. Ф. 127. Оп. 1. Д. 5.
10. РГАДА. Ф.127. Оп. 1. Д. 6.
11. РГАДА. Ф. 127. Оп. 1. Д. 8.
12. РГАДА. Ф. 127. Оп. 1. Д. 10.

МИШКИНЕНЕ Г.А.

*Вильнюсский университет
г. Вильнюс, Литва*

ЛИТОВСКИЕ ТАТАРЫ: К ИСТОРИИ ПОЯВЛЕНИЯ И ПРОЖИВАНИЯ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ (КУЛЬТУРА, ЯЗЫК, ИСТОРИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ В КОНТЕКСТЕ НОГАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ)

На территории трех государств – Беларуси, Литвы и Польши – более 600 лет проживает этническая группа, с XIX в. традиционно называемая литовскими татарами. Предположительно, первые поселения татар на территории Великого княжества Литовского (далее ВКЛ) появились еще в годы правления Гедиминаса (1315– 1341). Однако, самые оживленные отношения ВКЛ с Золотой Ордой и Крымом установились в период правления великого князя Витаутаса (1392– 1430). После смерти хана Джанибека (1357) в Золотой Орде развернулась острая политическая борьба за власть, которой не преминули воспользоваться литовские князья в интересах своей внешней политики. К июлю 1397 г. в ВКЛ уже было немало татар-переселенцев. Подтверждение тому находим в посольской инструкции от 8 июля 1397 г. [1, с. 20]. В том же году Витаутас предпринимает поход на Дон против Золотой Орды. Он возвращается с большой добычей и приводит с собой много военнопленных, часть которых отсылает к Ягайло, где они, после принятия христианства, очень быстро ассимилируются [2, с. 148].

Таким образом, есть все основания считать, что «с конца XIV – начала XV в. постепенно формируется этническая группа населения ВКЛ, получившая в дальнейшем название «литовских татар», т.е. тюрков-мусульман, осевших в ВКЛ, поступивших там на службу, пожалованных земель, и в силу этого, как и другие местные служилые люди, обязанные ходить на войну по приказу великого князя» [3, с. 9].

Литовские татары представляли собой очень смешанную антропологическую группу. С. Чертковер (Szortkower) выделял четыре антропологических типа: 1) палеоазиатский; 2) монголоидный; 3) лапоноидный; 4) тихоокеанский [4, с. 100– 101]. Антропологические типы литовских татар обусловлены их родоплеменными различиями. Татары – тюркский народ, сформировавшийся из представителей различных родов и племён, прибывшие на территорию ВКЛ из Золотой Орды и Крыма, на первых этапах поселения, вынужденные в жены брать женщин-христианок, и далее продолжали превращаться в метисов. Как отметил С. Кричинский «Время от времени азиатский ген татар усиливается за счет прибывающих сюда татар и башкир из Поволжья» [5, с. 102]. Среди прибывших из Крыма татар, в чьих жилах могла течь кровь греков, генуэзских итальянцев, конечно были и ногайцы. Разнородный состав переселенцев обусловил и особенности культуры, которую они принесли с собой. Исследуя материальное и нематериальное наследие литовских татар, можно выделить сохранившиеся общетюркские и вновь приобретенные в течении столь долгого проживания в инонароном окружении черты.

В данный момент бывшие татары ВКЛ проживают на территории трех государств: Беларуси, Литвы и Польши. На сайте Национального статистического комитета Республики Беларусь указано, что по последней переписи населения (2009 г.) численность татар в Беларуси составляла 7316 человек (0,1 %). По переписи населения в Литве (2011 г.) численность татар в Литве составляла 2800 человек (0,09 %). Последняя перепись населения в Польше проводилась также в 2011 г. Согласно данным Национального статистического комитета в Польше 1828 человек декларировали себя как татары.

В статье остановимся на особенностях культуры литовских татар, исторических контактах с регионами, выходцами из которых они являлись, а также оговорим особенности исторического языка, утраченного основной массой татар к началу XVII века.

Мечети литовских татар. Прибывшие из кыпчакских степей и Крыма татары принесли с собой особую культуру. Под влиянием факторов западноевропейской цивилизации данная культура видоизменялась и приобретала новые черты. Особенности культурного наследия литовских татар следует искать в славяноязычной арабографичной письменности, оригинальной культовой архитектуре, сохранившемся фольклоре, самобытных традициях и обычаях. Культура литовских татар тем или иным образом всегда была связана с их религией – исламом. В течении столетий проживая рядом с белорусами, поляками и литовцами, это изначально разнородное в этническом и культурном отношении население не смогло сохранить полностью свою этническую и языковую самостоятельность. К XIX в. они в большинстве своем перестали считать себя татарами: «Мы не татары, но шляхта мусульмане, – говорили они, – и татарами нас называют только крестьяне» [6, с. 17]. Очевидно, что интеграции переселенцев в единую этноконфессиональную группу способствовали общая религия – ислам, общий язык – старобелорусский, а также общие права и обязанности.

Показателем прочной связи татар с исламом, с мусульманской религией стало строительство культовых зданий – мечетей, разрешенное властями ВКЛ с момента поселения татар на этой территории. Правдоподобно, что в самом начале XV в. появляются первые мечети. Однако, источники, которые могли бы подтвердить их существование, датируются лишь последующим веком (Некрашунцы под Лидой, 1415 г.) [7, с. 86]. О наличии мечетей в Троках, Вильно, в др. Сорок Татар, в Прудзянах, Новогрудке, Гродно, Давбутишках, Плешевичах, Остроге, Чехрыне пишет анонимный автор «Рисале-и Татар-и Лех» (1558 г.) [8, с. 248]. Несколько мечетей упомянуто в трактате П. Чижевского «Альфуркан...» (1616 г.). Иными источниками могут служить работы 20-х гг. XVII в. турецкого историка Ибрагима Печеви и церковные источники. Опираясь на них, можно предположить, что в XVII в. на территории ВКЛ существовало 20 мусульманских храмов, а «к моменту окончательного раздела Речи Посполитой (1795) на территории Белоруссии и Литвы находилось 23 мечети и 65 молитвенных домов» [9, с. 86]. В результате войн, передела территории государства и миграций литовских татар в XVII– XIX вв. появляются новые места проживания татар и новые мечети, а некоторые из них исчезают.

В 1914 г. существовало 25 мусульманских мечетей (без Волынских и Подольских земель, по которым нет данных), из них 5 было уничтожено во время первой мировой войны.

История мечетей довольно подробно рассмотрена в работах А. Вороновича, С. Кричинского, последний составил список мечетей до 1800 г. И данный список не был дополнен или критически рассмотрен вплоть до появления новейших работ в 90-х гг. XX в. [10]. В работе «*Meczety i cementarze Tataruw polsko-litewskich*» (1999) находим описание 70 приходов и мечетей, существовавших на территории бывшего ВКЛ.

Основным строительным материалом для мечетей у литовских татар было дерево. Только во второй половине XX в. появляются каменные застройки (мечеть в Минске и в Каунасе). Можно выделить четыре архитектурных типа, различающихся по форме и структуре крыш:

1) квадратная или прямоугольная постройка с двускатной крышей – Троки, Лукишки до 1866 г., д. Сорок Татар;

2) прямоугольная постройка с четырехскатной крышей и более длинным гребнем – Ловчицы, Осмолово;

3) Этот тип зарождается в XIX в. с более высоким минаретом, находящимся во фронтальной части мечети. Крыша четырехскатная с гребнем – Мир, Клецк, Ляховичи, Видзы;

4) Постройка с двускатной крышей или трехскатной с небольшим минаретом на гребне. Близок по форме костелу (Лукишки после 1867 г., Райжай, Узда, Некрашюнай).

Помимо используемого литовскими татарами строительного материала – дерева, назовем еще несколько отличительных черт, присущих мусульманским храмам на данной территории. Во-первых, это деление на две части молельного помещения, т.е. на женскую и мужскую половины. Деление могло быть поперечным или продольным. Интересно, что поперечное деление характерно для мечетей на территории Беларуси, а продольное – для Литвы. Во-вторых, наличие двух входов в мечеть соответственно на женскую и мужскую половины. В-третьих, наличие деревянных скамеек вдоль стен для людей пожилого возраста и больных, которые не могут совершать намаз на полу.

Аналогичные соответствия архитектурных типов мечетей и некоторые особенности их обустройства можно найти и у других тюркских народов, например, ногайцев, татар. Так, первой и третьей вышеупомянутым особенностям соответствие можно найти у казанских татар. Деревянные мечети ногайцев несколько отдаленно, но напоминают мечети литовских татар [11]. Рядом с мечетью всегда располагалось и кладбище (мизар).

Языковая судьба литовских татар. Процесс поселения татар на территорию ВКЛ растянут во времени. С конца XIV до середины XVI в. это переселение носило массовый характер, а в течение XVII– XVIII вв. поселялись лишь незначительные группы. На первом этапе (XIV– XV вв.) большая часть мигрантов принадлежала к кыпчакской языковой группе еще до выделения в начале XV в. основных ее диалектов, и, прежде всего, крымско-татарского. Второй этап (XVI– XVII вв.) следует связывать с поселенцами, находящимися под османско-турецким языковым влиянием. На эти два этапа указывают исторические источники, а также языковой анализ восточной литературы литовских татар.

В научной литературе упоминаются четыре литературных языка, которые зафиксированы в рукописях мусульман Великого княжества Литовского. Это хорезмийский, чагатайский, староосманский и крымско-татарский литературные языки [12, с. 15]. А. Зайончковский привел текст одного хамаила (1804) из варшавского рукописного собрания [13, с. 311]. Текст на хорезмско-тюркском языке (у А. Зайончковского – староуйгурский), латинская транскрипция его принадлежит А. Зайончковскому:

Транскрипция. *Qamu türlüg türlüg devlärnin pärilärnin jällärindän ärsän qyzyl jällär qulunzy jällär bulan kälän zaḥmätindän ärsäy toqsan tamurny bäl (jäl, jäk?) tuḥar, toqsan tamurny baqmaq tuḥar üç jüz altamyş alty tamur da i zaḥmätindän ärsän äj mäl'ünlar ol-sä'at sä'at kät mäl'ün joq ärsän kätmärsän ota salurmän häläk ölürsän (162r)*

Примером употребления литовскими татарами староосманского языка может быть небольшой отрывок популярной легенды «Мирадж-наме» из рукописи, известной в научной среде, как «Китаб Ивана Луцкевича» [14, с. 479].

1. hazā destān-ı mièrÀc-nāme budur
2. bismillāhi`r-rahmāni`r-raḥim
3. evvel allāh adını yÀd idelüm / èṣūmı göñlümüzde bünyād idelüm
4. evvel ādir ol durur zerre ebed / her bir işi úadirun küfüven eóad
5. hiç yoú iken yaratdı èālemleri / ins ü cins ü cinni vü div ü peri
6. yaratdı yeri gögi ins ü melek / ay ü güneş müşteri yedi felek
7. emri-y-ile ay ü gün uòaar batar / óükmin ister her biri buyruú dutar
8. āunè-ile ay ü güneş baàlar āyret / virür aña èaúl u èṣú u maèrifet
9. maèrifetüñ var {ise} senüñ daóí / vir ālavÀt muāufÀya ey aóí
10. muāufÀnuñ mièrācina dut úulaú / cāniñ uyar èṣú-ile kilāil yaraú (107v)

Кроме языков письменного общения, литовские татары имели, несомненно, язык устного общения, который был для них родным. Профессор Е. Тенишев поставил перед собой цель, дать ответ на вопрос – сохранилось ли доказательство того, что язык литовских татар принадлежал к кыпчакской группе тюркских языков. Пытаясь реконструировать исторический язык литовских татар Е. Тенишев пошел по пути, на который в своих работах указал А. Мухлинский. А. Мухлинский, ссылаясь на более раннее указание писал: «во время возвращения тюрками Подолии – тогда много татарских семейств, издавна поселенных, вышло

в Турцию, но из этих выходцев образовались там три колонии, которые поныне отличаются от турецких типом и костюмом и называются татарскими: одна на равнине Добруча в Болгарии, другая – в окрестностях Бруссы, третья – над рекой Кизил-Ирмар (Halis) в Малой Азии; число жителей татар в этих трех колониях по официальным статистическим данным простирается до 36 тыс. душ» [15, р. 23]. По мнению Э. Тенишева, именно в этом регионе и сохранился устный язык литовских татар.

О языке татар Добружи (Румыния) писали многие исследователи-языковеды: А. Зайончковский, В. Зайончковский, Х. Янковский, Е. Мандоки, Э. Махмут, В. Дримбой. Наиболее полные сведения о языке татар Добруджи – истории изучения языка, грамматике, словаре – содержатся в книге В. Зайончковского [16, с. 8– 9, 10– 25, 26 – 98, 99– 197]. Как отмечает Э. Тенишев материала вполне достаточно для ясного представления о строе языка добруджинских татар, его словарном составе, диалектном членении и связях с другими языками. Опираясь на данные в книге В. Зайончковского, Э. Тенишев в статье «Разговорный язык литовско-польских-белорусских татар XV– XVI вв.» представил систему языка добруджинских татар [17, с. 131– 142]. По мнению ученого, язык татар Добруджи несомненно принадлежит к кыпчакской группе тюркских языков. В пользу этого вывода говорят характерные признаки языка в фонетике: «наличие в разных позициях слова согласного s вместо c (sesek, eḡinsek, nese, us), вместе с тем одновременное употребление согласного c (cicek, ciq =‘ac’), наличие в начале ряда слов с задними гласными g (galpaq, gas, gaman, gamaw, gani) и параллельный ряд с начальным y (yaqin, yaqsi, yaman, yas, yesil), наличие w в середине слова (suwuq), звонкий d вместо t в словах da, duman, dolar и e вместо a – elma, elmas» [18, с. 138]. В морфологии на принадлежность языка татар Добруджи указывают формы падежей: «род. п. – nın, дат. п. – a, вин. п. – ni, возвратного местоимения oz, настоящего данного момента – a, одного из видов прошедших времен и причастий – an, а также наличие аспектных конструкций – a yat=: sen nisliyatirsin, – p otir=: bekler otir an aqsaqalli qarr tlar [19, с. 138]. Проведенное сравнение позволило Е. Тенишеву сделать вывод, что это татарский язык ногайского типа с заметной примесью турецких (или крымско-татарских элементов). При сравнении с диалектами ногайского языка, можно утверждать, что «язык тюркского населения Добруджи близко стоит к акногайскому диалекту, но по дополнительным признакам (примеси турецких элементов) ближе всего он находится к крымско-ногайскому диалекту по терминологии Ю. Каракаева» [20, с. 138]. В Дримба, который внимательно исследовал язык татар Добруджи, пришел к выводу, что он состоит из трех групп территориальных диалектов (северного, южного, юго-западного), намеренно избегал употребления термина диалект по отношению к речи татар всей Добруджи, указывая при этом дефиниции Ю. Немета «восточнорумелийский говор» или Т. Ковальского – турецкий диалект Делиормана (составляющий с гагаузским языком «дунайский диалект»). В. Дримба, не соглашаясь с существующими мнениями, считает, что вопрос будет решен только по составлению лингвистических атласов Болгарии и Турции [21, с. 39].

Как справедливо подмечает профессор Э. Тенишев, «как бы не называли сейчас разговорную речь татар Добруджи говор, диалект, жаргон, в социальном плане ни один из этих терминов не отражает действительное положение. И лингвистически и социально тюркское население Добруджи владеет этим языком. Исторически он был в положении диалекта по отношению ко всему языку польско-литовских татар XV– XVI вв., т.е. пока он существовал в устах народа» [22, с. 139]. Э. Тенишев не соглашается с мнением В. Садура, что у литовских татар никогда не было монолингвизма. «Полилингвизм – считает Э. Тенишев, – распространился после XVI в., когда этот язык был утрачен на своей родине, то его носители, переселившиеся в Добруджу, Брусу и Кызыл Ырмак, оказались в положении единственных носителей-наследников родного языка. Теперь же «изолированный диалект» в Добрудже вырос до статуса самостоятельного языка. Диалекты же Брусу и Кызыл Ырмака, вероятно, подверглись сильному турецкому влиянию» [23, с. 139]. Э. Тенишев в своей статье в качестве наглядного материала привел образцы живой разговорной речи татар Добруджи – поговорки, песни, бейты, исторические стихи (mani), взятые из книги В. Зайончковского.

Таким образом, Э. Тенишев хотел подчеркнуть, что этот язык существует и выполняет все характерные ему функции. При создании больших и полнокровных грамматик, сло-

варей данного языка возможна его пересадка на старую почву, т. е. предлагает литовским татарам вернуться к своему родному тюркскому языку, который, по мнению ученого, не был утрачен бесследно. В конце статьи Э. Тенишев ссылается на язык ливов, как один из примеров возвращения родного языка.

Закономерно, что «контакт культур во все исторические времена приводил к двум различным по качеству процессам и последствиям. Параллельно с усилением взаимодействия и взаимообогащения культур контактирующих народов нередко имело место и явление обратного порядка: утрачивались подлинные и характерные только для данного этноса черты материальной и духовной культуры» [24, с. 2] (Эбубекир 1995, 2). Комплексное исследование происходивших процессов может предоставить интереснейший материал, как для специалистов, так и для всех тех, кому не безразлично духовное наследие самой древней в Европе славяноязычной группы мусульман.

1. Sobczak J. Położenie prawnie ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim. Warszawa – Poznań, 1984. 134 s.
2. Tyszkiewicz J. Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII–XVIII w. Warszawa, 1989. – 343 s.
3. Думин С. В. Татарские князья в Великом княжестве Литовском / С. В. Думин // Acta Baltico-Slavica. – 1991. Nr. XX C. 7–49.
4. Цитата по: Kryczyński S. Tatarzy Litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej. Warszawa, 1938 – Gdańsk, 2000. – 278 s.
5. Kryczyński S. Tatarzy Litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej. Warszawa, 1938 – Gdańsk, 2000. – 278 s.
6. Добрянский Ф. О литовских татарах. – Вильна, 1906.
7. Локотко А. Мечети Беларуси / А. Локотко // Беларусь і цюркска-ісламскі свет. 3 нагоды 615-годдзя ўзнікнення татарска-мусульманскай супольні на землях ВКЛ / І. А. Сынкова, М.У. Тарэлка. Мінск, 2015. С. 86–101.
8. Muhliński A. Zdanie sprawy o tatarach litewskich // Teka Wileńska. – 1858. – Nr. 4 – S. 241–272.
9. Локотко А. Мечети Беларуси / А. Локотко // Беларусь і цюркска-ісламскі свет. 3 нагоды 615-годдзя ўзнікнення татарска-мусульманскай супольні на землях ВКЛ / І. А. Сынкова, М.У. Тарэлка. – Мінск, 2015. – С. 86–101.
10. Bairašauskaitė T. Lietuvos totoriai XIX amžiuje. Vilnius, 1996. 331 p.; Grygajtis K. Dzieje osadnictwa tatarskiego na ziemiach polskich, litewskich i ruskich do końca XVIII wieku. – Wrocław, 1987; Drozd A., Dziekan M., Majda T. Meczety i cementarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich. Tom II. Warszawa, 1999. 101 s.; Tyszkiewicz J. Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII–XVIII w. Warszawa, 1989. 343 s.; Локотко А. Бераг вандраванняў ці адкуль у Беларусі мячэці. Мінск, 1994. 96 с.; Miškinienė G. Mečetės ir musulmonišką kapinių (mizarų) istorija bei jų reikšmė // Mečetės ir kapinės / Medžiaga parengė Fatima Buinovska. Vilnius, 2014. 35 p.
11. Деревянные мечети у ногайцев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.google.lt/search?sourceid=chrome-safari&ion=1&esprv=2&ie=UTF-8&q> – (Дата обращения: 30.05.2016).
12. Тарэлка М. Адкуль пайшлі ідалы. Помнік рэлігійна-палемічнай літаратуры з рукапіснай спадчыны татараў Вялікага княства Літоўскага / М. Тарэлка, І. Сынкова. Мінск: Тэхналогія, 2009. 425 с.
13. Zajączkowski, A. Tzw. chamaif tatarski ze zbiorów rękopisów w Warszawie / A. Zajączkowski // Sprawozdanie PAU. 1951. T. LI, nr 4. S. 307–313.
14. Мишкинене Г. Кітаб Івана Луцкевича – памятник народной культуры литовских татар / Г. Мишкинене. Вильнюс: Институт литовского языка, 2009.
15. Letters sur la Turquie par Ubcini / A. Ubcini – 2 edition. Paris, 1853. Цитата по: Мухлинский А. Исследование о происхождении и состоянии литовских татар / А. Мухлинский СПб., 1857. С. 41.
16. Zajączkowski W. Język i folklor Tatarów z Dobrudży rumuńskiej / W. Zajączkowski. – Wrocław, 1975.
17. Тенишев Э. Разговорный язык литовско-польско-белорусских татар в XV–XVI вв. / Э. Тенишев // Вывучэнне і захаванне культурнай спадчыны татарскага народа на Беларусі. Матэрыялы III міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, прысвечанай 600-годдзю татарскага асадніцтва на землях Беларуска-Літоўскай дзяржавы, распачатага пры Вітаўце Вялікім (27–28 сакавіка 1997 г.). Minsk, 1999. С. 131–142.
18. Там же, с. 138.
19. Там же, с. 138.
20. Там же, с. 138.
21. Drimba V. La repartition des parlers turcs de Dobroudja / V. Drimba // Acta Orientalia Hungaricae. 1970. T. XXIII, fasc. 1. – S. 39. Цитата по: Тенишев Э., там же, с. 138–139.
22. Тенишев Э. Разговорный язык литовско-польско-белорусских татар в XV–XVI вв. / Э. Тенишев // Вывучэнне і захаванне культурнай спадчыны татарскага народа на Беларусі. Матэрыялы III міжнароднай навукова-практычнай

канферэнцыі, прысвечанай 600-годдзю татарскага асадніцтва на землях Беларуска-Літоўскай дзяржавы, распачатага пры Вітаўце Вялікім (27–28 сакавіка 1997 г.). Minsk, 1999. С. 131–142.

23. Там же, с. 139.

24. Эбубекир С. Проблемы топонимики и история Крыма / С. Эбубекир // Kasevet. 1995. № 1. С. 2–4.

БУРХАНОВ А.А.

*Институт истории им. Марджани АН Республика Татарстан
г. Казань. Россия*

КЫПЧАКО-НОГАЙСКИЙ КОМПОНЕНТ В КУЛЬТУРЕ НАСЕЛЕНИЯ ВОСТОЧНОГО ТАТАРСТАНА

(данные археологии и эпиграфики)

Благоприятные природно-географические условия в бассейнах рек Ик, Шешма и их притоков в пределах Восточного Татарстана обусловили уровень активного антропогенного заселения региона с древнейших времен и поэтому здесь сохранились остатки памятников разных эпох, начиная с древнейших времен до позднего средневековья.

Несмотря на слабый уровень изученности региона в научном отношении, результаты историко-археологических и эпиграфических исследований показывают, что следы культур прошлого в степных и лесостепных зонах восточного и юго-восточного Татарстана и примыкающих территориях Волго-Уралья являются уникальными и показывают место региона в системе евразийских цивилизаций и культур Волго-Уралья в древности и средневековье.

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

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

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

Через эту контактную зону с широкими историко-культурными и торгово-экономическими связями происходило активное взаимодействие и взаимовлияние многочисленных и разнообразных этнокультурных групп и племен Волго-Уральского региона и сопредельных территорий Евразии. С возникновением и дальнейшим развитием государственности в Волго-Камском регионе земли ИШМ в эпоху средневековья, находясь на окраинных землях сначала Волжской Болгарии, затем Улуса Джучи (Золотой Орды), а позже Казанского ханства и Ногайской Орды, продолжали играть особую роль, что позволяло иметь связующее значение между указанными тюрко-татарскими государствами и сопредельными племенами [5, с. 45– 58; 7; 8; 9; 11, с. 46– 51].

Регион ИШМ, с учетом специфики природно-географического положения, исторически, начиная с раннежелезного века, развивается как погранично-контактная зона между

оседло-земледельческим населением долин рек – левых (южных) притоков Камы, и кочевыми племенами, занимавшими пространство в зонах водоразделов рек этой территории. В связи с этим земли между реками Шешма (на западе) и Ик, вплоть до Белой (на востоке), были особой зоной активного взаимодействия и взаимовлияния между этими группами населения. В эпоху средневековья пограничность рассматриваемого региона, для которого было характерно наличие обширных нейтральных территорий, межевых пустошей и приграничных зон безопасности, определяла слабую заселенность в определенные периоды исторического развития, в частности в X – XIII вв. [5, с. 45– 58; 6, с. 21– 23].

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

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

Судя по письменным источникам и археологическим данным в состав Булгарского эмирата входили земли Закамья и Южного Урала. В это время бассейн реки Шешма является пограничной зоной между основными землями Волжской Болгарии и территориями, которые находились в зависимости от этого государства.

В археологическом отношении видно, что памятники болгарской культуры не были распространены восточнее бассейна Шешмы, где выявлены болгарские памятники, в том числе 3 городища и 20 селищ. В частности, интерес представляют материалы средневекового комплекса Саклык, на правом берегу Шешмы (Альметьевский район РТ). Археологические исследования показали, что здесь поселение болгарского и золотоордынского времени было построено на месте обитания именковского населения [4, с. 22–25; 13, с. 110–111].

Раскопки также показали, что важной пограничной укрепленной крепостью Волжской Болгарии было городище Тубылгытау в нижнем течении Шешмы [4, с. 24]. Через это укрепленное поселение и реку Шешма шли торгово-экономические связи с сопредельными этнокультурными группами.

Юго-восточнее располагались кочевья тюркских кочевников – печенегов, кыпчаков и кимаков, занимавших степи Заволжья, Южного Урала и Южной Сибири. Все они использовали Бугульминское плато и Южный Урал в качестве летних пастбищ (жэйлау), а для зимовки (кышлау) перекочевали со своими многочисленными стадами в Приуралье, низовья Сырдарьи и Волги. Такой же способ кочевания у скотоводческого населения заволжских и южноуральских степей продолжался и в эпоху Улуса Джучи и сохранялся до XVIII в.

Следы пребывания кочевого и полукочевого населения на территории ИШМ, с учетом слабой археологической изученности региона, пока крайне немногочисленны. Однако ряд объектов того времени обнаружены в бассейнах реки Ик (селища Меллятамак, Минниарово и др.). В этих же местах открыты грунтовые могильники, погребения которые сопровождалась захоронениями костей коня (череп и четыре ноги), снаряжением коня, оружием и круглодонными лепными ритуальными сосудами [12, с. 29– 30; 13, с. 70– 74].

Кроме того, важными факторами присутствия кыпчаков в регионе являются находки каменных изваяний (балбалов) у сел Нижнее Абдуллово (Альметьевский район) и Старое Уруссу (Ютазинский район) [3, с. 314– 318; 8, с. 22– 23,99; 13, с. 112].

Археологически события, связанные с вхождением Волго-Камья в состав владений Улуса Джучи, отражаются в форме формирования новой золотоордынской археологической культуры и ее локальных вариантов [11, с. 46– 51].

Восточное Закамье и Южный Урал становятся территорией кочевания золотоордынского скотоводческого населения. В этот период идет активный процесс оседания и мусульманизации населения. Оседлое население бывшей Волжской Болгарии осваивает низовья и средние течения больших и малых рек ИШМ [10; 11; 12].

Археологические данные показывают, что возрастает количество селищ, слои которых содержат остатки материальной культуры болгаро-золотоордынского типа (круговая керамика, ювелирные изделия, оружие и т. д.). Эти памятники расположены как на левобережье Камы, так и вдоль рек Шешма, Ик и Белая.

Наши рекогносцировочные исследования и полученные археологические данные говорят о возникновении новых поселений юго-восточнее по побережью реки Шешма (Шошма). В частности, у с. Мукмин-Каратай и Сарабикулово (Лениногорский район РТ) в ходе рекогносцировочных работ нами выявлены следы поселений периодов Волжской Болгарии и Золотой Орды с богатым комплексом находок (керамика, наконечники стрел и другие предметы вооружения, конская утварь, украшения и др.).

Кроме того, в восточных районах Татарстана обнаружены кладбища с тюркомусульманскими надгробиями. Ярким примером этого могут быть надгробные плиты Старо-Урсаевского кладбища (на правом берегу р. Ик, в 3,5 км от с. Урсаево Азнакаевского района), зафиксированные и изученные А.А. Бурхановым в 2010 и 2013 гг. [8, с. 17–18, 120–125; 9, с. 19–20, 86–92].

Здесь зафиксированы и изучены 15 надгробных плит с татаро-мусульманскими эпитафиями (XIV–XVI вв.). Отличительная черта надгробных плит на Старо-Урсаевском кладбище («Кладбище святых») – они сохранили, наряду с арабским текстом, уникальное явление культуры, присущие тюркам – это тамги (метки, являющиеся буквенными обозначениями древнетюркского алфавита), а также рисунки-символы (изображение солнца, двух змей в одном из камней) [8, с. 20–24, 134–142; 9, с. 22–26, 101–109; 14, с. 183].

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

В это же время череполосно с типичными золотоордынскими поселениями появляются своеобразные памятники т.н. «чияликской культуры» – селища со своеобразной лепной и круговой круглодонной посудой, украшенной веревочно-гребенчатым орнаментом (поселения Чияликское, Меллятамакское, Старо-Урсаевское, Тамьянское и др.) и грунтовые могильники (Такталачукский и Азметьевский), которые содержат погребения, совершенные по мусульманскому обряду с некоторыми отклонениями от общепринятых традиций (наличие погребального инвентаря, неустойчивое положение рук и т. д.) [12, с. 34–92].

На юго-востоке Татарстана появляются курганы золотоордынского степного населения. Ярким примером может служить Байряки-Тамакский могильник (Ютазинский район), где в 1972 г. были выявлены три бронзовые зеркала (с изображением людей, драконов, животных), пластинчатая серебряная накладка, 2 керамических напярсла и железная ножница [7, с. 61–62, 86–87; 12, с. 93–96].

Находки золотоордынской эпохи выявлены и в Бугульминском районе: около г. Бугульма найдены 2 серповидных топора XIII–XIV вв.

Интерес представляет факт обнаружения средневековых орудий труда у с. Тайсуганово (Альметьевский район). В медный котелок с железной ручкой было сложено 33 предмета из железа: топоры, тесла, мотыги, ножи, шила, конские удила и др. Предметы относятся к XII–XIV вв. [16, с. 26–30].

Следы культуры золотоордынской эпохи в соседнем Азнакаевском районе прослежены А.А. Бурхановым в ходе изучения археологических и эпиграфических памятников в 2010 и 2013 гг. Всего к эпохе развитого средневековья здесь относятся 11 объектов. Это, прежде всего Старо-Урсаевское поселение (XIV – нач. XV вв.), расположенное в 200 м к северу от упомянутого одноименного средневекового кладбища с эпитафиями (XIV–XVI вв.), в 3,5 км от села Урсаево, на правом берегу р. Ик.

Археологические исследования выявили остатки кирпично-каменного сооружения (печи), лепной и круговой круглодонной орнаментированной посуды чияликского типа, железных изделий (фрагменты котлов, конское удило, нож, серп), керамическое напярсло, две бусины... В огромном количестве выявлены кости животных (кухонные остатки): лошади, крупного и мелкого скота и др. Допускается возможность совместного проживания здесь кочевого и земледельческого населения [9, с. 19–20].

Следы золотоордынской культуры выявлены в селищах и местонахождениях: Тат. Шуган, Сарлы, Суюндук, Нижнее Стярле, Константиновка, Тымытык, Митряево, Асеево...

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

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

Русские летописи и татарские генеалогии позволяют утверждать, что в XV–XVI вв. Закамские земли входили в состав Казанского ханства в пределах Ногайской даруги, а юго-восточная и восточная часть Татарстана находилась в сфере влияния Ногайской Орды [3; 17; 18].

Отметим, что в регионах Восточного Татарстана, Западного Башкортостана и сопредельных южных территориях Волго-Уралья шел активный процесс соединения двух традиций – кочевой (кыпчако-ногайской) и мусульманской (оседло-земледельческой – татарской). Соединившись, эти культурные пласты участвовали в процессе этногенеза тюрко-татарского народа, населяющего регион Западного Башкортостана и Восточного Татарстана и поныне. Эти процессы играли роль в формировании также южной части башкир и северо-западных казахов.

Доказательством этнической принадлежности части населения бассейна реки Ик к татарам Ногайской Орды служит текст родословной Гирайет бия, несколько копий которого обнаружены в этом регионе М.И. Ахметзяновым [2; 3; 17].

Потомок ногайского бия Гирайета (XV в.) Нугайбек (1736–1802) и его влиятельные сыновья внесли значительный вклад в развитии приуральских татар Икского бассейна [15].

Отметим, что в ИШМ в ногайский период происходит активный процесс увеличения кыпчакского компонента в среде местного населения. Ногайская Орда, имевшая почти двухсотлетнюю собственную историю как один из важных геополитических факторов Евразии, своими западными границами упиралась в реку Ик и оставила глубокий след в жизни региона и сыграла определяющую роль в этногенезе татарского, башкирского, казахского и ногайского народов.

Политическая и социально-экономическая ситуация в регионе ИШМ, зависящая от сложившейся военной опасностью и необходимостью хозяйственной специализации привели к сокращению числа оседлых поселений и к переходу значительной части населения к полукочевому образу жизни и хозяйственной деятельности. Вместе с тем, население региона к этому времени полностью было исламизировано и культурно ассимилировано [6; 11].

Археологические памятники XV–XVII вв. изучены пока слабо. На сегодняшний день можно говорить о формировании локальных вариантов постзолотоордынской татарской культуры, но детально ее характерные черты не описаны [11, с. 46–51].

Наиболее четко выявлены и определены также объекты того времени как кладбища с татаро-мусульманскими надгробиями и селища с круговой керамикой. По сравнению с золотоордынским временем количество поселений XV–XVII вв. значительно уменьшилось, но ареал их распространения памятников стал чуть шире [5; 6; 7; 8].

Во второй половине XVI – начале XVII вв., после завоевания Казанского ханства и Южного Приуралья, резко изменилась политическая и этнокультурная ситуация в регионе. Завершилась независимая история татарского и других народов Волго-Уралья и с этого времени она продолжалась как часть их истории в составе Российского государства.

Памятники этого периода в закамских землях представлены в разных районах современного Татарстана, Башкортостана и сопредельных регионах Волго-Уралья. Селища,

в которых обнаружены круговая керамика татарского типа, распространены от Шешмы до Белой, там же открыты татарские мусульманские кладбища с надгробиями.

В этом плане важны результаты широкомасштабных историко-археологических и эпиграфических исследований, проводимых нами в бассейнах рек Ик, Степной Зай и Шешма в 2009–2015 гг., в частности в селах Байряка, Акбаш, Абсальямово – в Ютазинском, Урсаево, Чалпы, Тымытык, Сарлы, Союндук, Тат. Шуган – Азнакаевском, села Карабаш в Бугульминском, Нижнее Абдуллово и Старая Елань – Альметьевском, Сарабиккулово, Тимяшево, Мукмин-Каратай, Ялтау – Лениногорском и других населенных пунктах и районах Татарстана в пределах рассматриваемого региона.

Таким образом, районы Восточного и Юго-Восточного Татарстана в пределах ИШМ играли важную роль в истории Волго-Уральского региона и Евразии. Они являлись активной контактной зоной между кочевниками и оседлыми группами населения. В этом регионе в средневековье и новое время шел процесс формирования основных групп современных татар и других народов Волго-Уральского региона.

1. Ахметзянов М.И. Восточные районы Закамья и история татарской литературы. М., Наука. 1987. 192 с.
2. Ахметзянов М.И. Татарские родословные. Казань, 1991. 158 с.
3. Ахметзянов М.И. Татарские шеджере. Казань, 1999. 166 с.
4. Бурханов А.А. Изучение средневековых памятников в Восточном Татарстане // Материалы итоговой научно-практической конференции. Казань: ТГГИ, 2001. С. 22–25.
5. Бурханов А.А., Измайлов И.Л. Ютазинский район в системе древних цивилизаций Волго-Уральского региона и Евразии // Ютазинский регион: проблемы истории и культуры: Сб. ст. Казань: К(П)ФУ, 2012. С. 45–58.
6. Бурханов А.А., Измайлов И.Л., Нигаматзянов И.Р. Кочевые культуры юго-восточного Татарстана в системе древних и средневековых цивилизаций и культур Волго-Уральского региона и Евразии (по результатам историко-археологических исследований) // Источники по истории кочевников средневековой Евразии: Материалы VII-ой Междунар. науч. конф. М.: Пробел, 2000; ИВ РАН, 2013. С. 21–23.
7. Бурханов А.А., Мухаметшин Д.Г. Очерки истории Ютазинского региона. Казань: Яз, 2012. 150 с.
8. Бурханов А.А., Мухаметшин Д.Г. Очерки истории Юго-Восточного Татарстана. Казань: Яз, 2014. 240 с.
9. Бурханов А.А., Мухаметшин Д.Г. Древности Азнакаевского региона. Казань: Яз, 2014. 178 с.
10. Бурханов А.А., Нигаматзянов И.Р. Человек и природа в юго-восточном Татарстане. Древность, средневековье и новое время. Казань: К(П)ФУ, 2013. 60 с.
11. Измайлов И.Л. Проблемы историко-археологической периодизации истории Восточного Закамья в эпоху средневековья // Альметьевский регион: проблемы историко-культурного наследия. Альметьевск, 1999. С. 46–51.
12. Казаков Е.П. Памятники болгарского времени в восточных районах Татарии. М.: Наука, 1978. 131 с.
13. Казаков Е.П., Рафикова З.С. Очерки древней истории Восточного Закамья. Альметьевск: Дом печати, 1999. 120 с.
14. Керейтов Р.Х., Червонная С.М. Эпиграфика ногайской степи // Татарская археология 2002–2003. № 1–2 (10–12). С. 168–220.
15. Мириханов Н.М. Род. М., 1999. 69 с.
16. Рафикова З.С. Тайсуганский клад // Иманлы төбәк жәүһәрләре (составитель – Р.Т. Абзалова-Сальманова). Казан: Сүз, 2008. С. 26–30.
17. Әхмәтжанов (Ахметзянов) М.И. Ногай Ордасы. Казан, 2002. 343 б.
18. Әхмәтжанов (Ахметзянов) М.И. XVII–XVIII гасыр татар ташбилгеләре. Казан, 2011. 260 б.

ХАЙРУДДИНОВ М.А.

*Крымский республиканский институт постдипломного педагогического образования
г. Симферополь, Россия*

НОГАЙЦЫ КРЫМА КАК СТЕРЖНЕВАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ КРЫМСКО– ТАТАРСКОГО НАРОДА

В степях и предгорьях Крыма основную массу населения составляли тюркские предки крымских татар – западные и восточные кыпчаки и другие тюркские племена, которые называли себя «кыпчаками» и имеют признаки монголоидности 10% (по Н.В. Теребинской – Шенгер); их язык относится к кыпчакской подгруппе тюркских языков;

они занимались животноводством, виноградарством, виноделием, садоводством, огородничеством, выращиванием бахчевых культур, шелководством, табаководством, морским промыслом, коневодством, разведением верблюдов.

В золотоордынское время (первая пол. XIII – первая пол. XV в.) на полуострове сосуществовали три основные политические образования: Крымский улус Золотой Орды, княжество Феодоро и Генуэзская колония, занимавшая, главным образом, Южное побережье.

Наиболее крупным из них был Крымский улус Золотой Орды, занимавший всю степную часть полуострова, предгорья и Юго-Западную Таврику. Как было отмечено выше «в Северо-западном Причерноморье и в степном Крыму в XIII в., как и ранее в XI в., не было полной смены населения» [13, 217].

Турецкий путешественник 17 века Эвлия Челеби так охарактеризовал население Степного Крыма: «Татары говорят на 12 языках, а язык одних понимают через переводчика... Есть там прежде всего язык чагатайский (староузбекский), а затем язык кумыкский, язык монгольский или ногольский, язык туркменский, ногайский, кайтацкий, моракский, хешдекский, дагестанский, аджамский, хинди, узбекский и болгарский. Люди все эти татары. Этот народ татарский не знает наговоров, клеветы, недоверия, ненависти, высокомерия или зависти, он не склонен кого-либо предавать бесчестию, настраивать одних против других... Кроме этого народа, живут на полуострове Крымском люди, привыкшие сторониться других, сведущие в ремесле и науках. Люди эти называются бадыраками» [11].

Одной из отправных точек этногенеза крымских татар следует считать возникновение Крымского юрта, а затем Крымского ханства, территория которого включала в себя Крым, причерноморские степи и Таманский полуостров.

До начала XVIII в. ханство имело сильное в военном отношении образование, способное выставить до 100 тыс. воинов [3]. Основной силой крымского войска являлась конница – быстрая, маневренная, обладавшая многовековым опытом. В степи каждый мужчина был воином, отличным наездником и стрелком из лука. Это подтверждает и Боплан: «Татары знают степь так же хорошо, как лопцманы – морские гавани» [4].

Завоевание Крыма Россией в 1771 г., последующая ликвидация ханства и окончательное присоединение полуострова к Российской империи в 1783 г., после отречения от ханского достоинства Шагин-Гирея, повлекли за собой массовую миграцию крымского населения. Массовый характер приобретает эмиграция татар в Турцию. Общее количество эмигрировавших в конце XVIII в. крымских татар, по разным оценкам, колеблется от 80 тысяч (П. Паллас) до 300 тысяч человек (П. Сумароков).

Так, уже в первые годы существования «русского Крыма» его оставило 4 – 5 тыс. татар, эмигрировавших в Турцию; к 1787 г. общее число эмигрантов, в основном степняков, достигло 8 тыс. человек (Маркевич А.И., 1978, 380). В ходе эмиграции крымских татар 18–19 вв. значительная часть степного Крыма была практически лишена коренного населения [6].

Известный ученый, писатель и исследователь Крыма XIX века Е.В. Марков писал, что лишь татары «переносили этот сухой зной степи, владея тайнами извлечения и проведения воды, разводя скот и сады в таких местах, где до сего, не уживется немец или болгарин. Сотни тысяч честных и терпеливых рук отняты у хозяйства. Стада верблюдов почти исчезли; где прежде ходило тридцать отар овец, там ходит одна, где были фонтаны, там теперь пустые бассейны, где была многолюдная промышленная деревня – там теперь пустырь» [12].

В современном крымскотатарском населении полуострова социологи уменьшили численность степных крымских татар до критической отметки – оказывается, лишь 13% прибывших на полуостров репатриантов являются выходцами из Степного Крыма: Евпатория, Джанкой, Белогорский и Сакский районы (В.В. Степанов, «Тюркские народы Крыма»; М.: Наука, 2003) [5]. Статистические сведения оформлены в стиле советских рапортов о досрочном выполнении задания властей.

Из вышеизложенного вытекает интересная закономерность, что в течение длительного исторического времени в Крыму царская власть осуществляла политику, основанную на известном принципе «разделяй и властвуй». Крымские татары были разделены на три группы (горцы, степняки и южнобережцы. В их языке выделены три основных диалекта – южнобе-

режный (южный, ялыбойский), степной (северный, ногайский) и средний (орта-ёлакский, татский). Насколько такое деление правомерно, рядоположно или оправдано никого не волновало. Главное – разделенные части (манкурты), потеряв устоявшиеся ценностные ориентиры, начнут выяснять кто «древнее, сильнее», т.е. начнут ослаблять друг друга, а в итоге распадется все то целое, что вызывало уважение окружающих народов.

При этом острière политики было направлено, в первую очередь, против степных предков современных крымских татар, как стержневой составляющей этноса, сыгравшего важную роль в формировании крымскотатарской народности, строительстве собственной государственности (Крымского ханства в 1428–1783 гг.), сохранении и развитии национальности идентичности в условиях депортации народа на Урал и республики Средней Азии (1944–1988). В настоящее время крымским татарам удалось снова собраться вместе и воскреснуть как народ, проживающий на крымском полуострове. Дома и за рубежом их в значительной степени воспринимают как общность, исторически принадлежащую Крыму.

Тарханкутская версия этногенеза крымскотатарского народа. В нашей версии мы исходим из следующего посыла: именно в степной части полуострова берет начало процесс формирования цивилизованного общества, датируемое IX–VII веками до н. э. В первом веке нашей эры здесь появляются оседлые неукрепленные поселения тюрок, относимые археологами к салтово-маяцкой культуре Приазовья и Нижнего Дона. В XIII веке Тарханкут в составе Крыма превратился в улус (провинцию) Золотой Орды, а затем преобразуется в один из основных кадылыков Крымского ханства.

Кочевая знать Крыма воспользовалась ослаблением Золотой Орды для создания собственного государства. Длительная борьба между феодальными группировками завершилась в 1443 г. победой Хаджи-Гирея, основавшего фактически независимое Крымское ханство, территория которого включала в себя, причерноморские степи и Таманский полуостров.

В ханстве сложилась достаточно устойчивая социальная структура и административная система, возглавляемая ханом из рода Гиреев, назначение которого утверждалось турецким султаном. Полуостров делился на бейлики (уделы, княжества) крупных феодальных родов: Ширинов, Мансуров, Аргинов, Барынов. Во главе бейликов стояли бейи – высшая знать ханства, владевшая огромными стадами и пастбищами. Ступенью ниже находились предводители кочевых племен (аймаков) – мурзы. Бей и мурзы в определенной степени ограничивали власть хана: главы наиболее могущественных родов составляли Диван (совет), без санкции которого хан не мог предпринять ни одного важного шага.

Для удобства управления территория делилась на каймаканства (административно-территориальные округа) и кадыликлер (судебные округа). В Камеральном описании Крыма, составленном в 1784 году, после его присоединения к России, числится 6 каймаканств и в них 42 кадылыка. В пределах Гезлевского каймаканства насчитывалось 5 кадылыков со 195 деревнями. В их числе Тарханский кадылык – 46 деревень, Шейхэльский – 41 деревня, Мангытский – 59 деревень, включающие земли северо-западного Крыма и Тарханкутского полуострова. Подтверждением тому являются обозначенные в составе Мангытского кадылыка села Джарылгач, Кирлеут, (ныне Водопойное), Джамал (Низовка), Саккал (Морозове) [14].

Правители Крымского ханства вели отчет своей родословной от Чингиз-хана: Крым они обобщенно называли «домом Чингизовым» и при дипломатических контактах постоянно ссылались на основателя династии. В Крымском ханстве государственной религией был ислам, и это нашло свое отражение во всех сферах жизнедеятельности крымских татар.

Экономика государства основывалась, прежде всего, на кочевом скотоводстве. Поэтому бейи и мурзы могущественных родов степного Крыма составляли основу Крымского ханства; ударной силой крымского войска выступала конница, поставляемая вместе с искискими наездниками из степной части полуострова.

Население степной части Крыма в основном состояло из тюркских предков крымских татар (западные и восточные кыпчаки и другие тюркские племена). О его однородности свидетельствует большое количество мусульманских мечетей и полное отсутствие христианских или иных храмов.

Система образования Крыма традиционно находилась на весьма высоком уровне. Всеобщее обязательное обучение в приходских школах (мектебе) для детей с 6 до 15 лет было

введено здесь гораздо раньше, чем в России. Мектебе были в каждой деревне, где имелась мечеть. Всего же мечетей в начале XIX в. было 1556, то есть одна школа приходилась на 700–800 человек, что также намного превосходило общероссийский уровень [16, 369].

Таким образом, процесс становления и развития крымскотатарской государственности (1428–1783 гг.) обусловил рост городов, поступательное развитие экономики, включающей ремесленное и гончарное дело, ткачество, промыслы, изготовление ювелирных изделий, медно-чеканное производство и др. Среди широких масс распространилась элементарная образованность, было введено обязательное начальное обучение. Народные знания начали перерастать в отдельные разделы науки. Образование Крымского ханства усилило процесс формирования крымских татар как народности.

Большие татарские родоплеменные объединения (Ширинские, Мансурские, Седжевудовские, Аргинские, Барыньские) основали почти все современные селения в степном и предгорном Крыму (Бай-Къыят, Бель-Авуз-Къыпчакъ, Татыш-Къонърат, Къыргъыз-Къазакъ), указывающие на их этническое происхождение. Степняки, оседа на землю, переносили название родов в топонимы, поэтому поселения имели двойное наименование.

При этом, Южный берег Крыма еще долгое время находился под управлением итальянских торговых республик (Венеции, Генуи), значительным было и влияние турок-османов. В 1475 году Османская империя завоевала генуэзские колонии и последний бастион Византийской империи – княжество Феодоро, населённое православными христианами (греками, аланами, готами и др.), численностью до 200 тыс. чел., которые большей частью (особенно на южном побережье) вынужденно или добровольно приняли Ислам. Эти территории, охватившие большую часть Горного Крыма, а также ряд крупных городов и крепостей Причерноморья, Приазовья и Кубани вошли в состав турецких владений, управлялись султанской администрацией и не подчинялись ханам [15].

По Кучук-Кайнарджинскому мирному договору (1774 г.) 120 деревень южного побережья были впервые присоединены к Крымскому ханству, на территории которого формируется новый этнос – крымские татары

Подавляющее большинство населения княжества Феодоро и Генуэзской колонии в процессе торгово-экономических связей с жителями степей и предгорий, постепенно мусульманизируется, принимают кыпчакский язык. К XVIII веку остатки сармато-алан, готов, греков, западных адыгов и иных народов, населявших Крым в древности и средневековье, были почти полностью ассимилированы в тюркоязычной среде. В течение нескольких столетий сложился крымскотатарский язык на основе кыпчакского и половецкого языков.

Однако, разрушение уникальных форм бытия, исторически сложившихся форм сознания, характерные для многих завоеванных стран, коснулись и крымских татар. Эти процессы накладываются на последствия других явлений, которые начались значительно раньше и сопровождались жестокими репрессиями, прямым геноцидом народа, проявлением которого явилась и депортация всего народа в 1944 г.

Современный период этносоциального развития крымскотатарского народа, по нашему мнению, характеризуется двумя основными тенденциями – возрождением и развитием (1989– 2016).

Первая тенденция отличается, прежде всего, бурным возрождением всего национального, самобытного, проявляющегося в восстановлении традиционного образа жизни на родной земле, обычаях, традиций и обрядов предков.

Однако, кроме жизненно важных вопросов возвращения и обустройства, народу приходится решать множество вопросов, навязанных извне: об имени народа («татары» или «крымцы»), с новыми религиозными течениями (вахабизм, хизб-ут-тахрир), с новой латинской графикой и т.п.

ЮНЕСКО о языке степных крымских татар. Традиционно крымскотатарский язык принято относить к кыпчакской подгруппе тюркских языков, возраст которых измеряется веками. Во времена «золотого века» крымских татар, в Крымском ханстве литературным языком считалась, унаследованная от Золотой Орды разновидность языка тюрки, основой которого выступил именно кыпчакский язык, на котором были описаны названия древних крымских родов и племен, поселений, археологические и исторические источники, документы, создана классическая литература ханского и последующих периодов.

Однако после присоединения Крыма в состав Российской империи И. Гаспринский фактически создает крымскотатарский литературный язык, который теперь уже базировался на южнобережном, огузском диалекте.

В 1928 г. принимается решение о создании литературного языка на основе среднего диалекта, так как именно этот диалект является в равной степени понятным для носителей двух других [7].

Еще одним ударом по крымскотатарскому литературному языку и национальной культуре, была произведенная в политических целях замена арабского алфавита сначала на латинский с тюркским алфавитом (латинизация, 1928), а затем на кириллицу (кириллизация, 1939).

Известно, что родные языки даны людям Всевышним и формируются в течение длительного исторического периода под влиянием множества взаимосвязанных и рвзаимообусловленных факторов и закрепляются в устных преданиях, памятниках литературы и искусства.

По мнению ученых В. Радлова, Б. Чобан-заде, А. Самойлович, Ж. Дени и мн. других «Кодекс Куманикус» является историческим памятником крымскотатарского языка. В статье Р. Фазыла и С. Нагаева «Сердце народа» констатируется, что «в XII– XIII вв. создан и первый памятник крымскотатарского языка – словарь «Кодекс Куманикус». Признано, что язык крымских кыпчаков был более развит и совершенен, чем диалекты пришедших в Крым позднее орд, в которых смешались самые различные тюркские и монгольские элементы, и поэтому именно кыпчакский язык послужил основой при формировании и письменного литературного крымскотатарского языка» [8, с. 135– 143].

В настоящее время существуют различные гипотезы о характере языка «Кодекс Куманикус» с целью определения преемственности памятника с современными тюркскими языками... Крымскотатарский ученый Б. Гафаров считал, что свыше 90% слов, встречающихся в «Кодекс Куманикус», имеют параллели в крымскотатарском языке [9]. В настоящее время в крымскотатарском языке эти параллели значительно сократились и продолжают уменьшаться.

Предпринимаются беспрецедентные в истории литературы попытки изменить язык произведений классиков крымскотатарской литературы, т.е. язык оригинала. На праздновании 110-й годовщины со дня рождения одного из классиков крымскотатарской литературы Амди Гирайбая в Карасубазаре раздавали сборник стихов выдающегося поэта-шеита, в котором тексты стихов были просто изуродованы в угоду огузскому звучанию, как ранее было испорчено знаменитое стихотворение Бекира Чобанзаде «Тувгъан тиль», что недопустимо с точки зрения научной этики.

Что мы имеем в результате? Современный крымскотатарский язык весьма сильно отличается от языка классиков крымскотатарской литературы. Весьма часты случаи непонимания этого языка жителями степной и предгорной частей Крыма, а также крымскотатарской диаспорой. По мнению крымскотатарской общины Румынии, наилучшим образом крымскотатарский язык сохранился в Добрудже, где на него не влиял ни русский язык (как это имело место в Крыму), ни турецкий (как в Турции).

Согласно данным интерактивного атласа ЮНЕСКО «Языки мира, находящиеся под угрозой исчезновения» на территории Украины четыре языка находятся под угрозой исчезновения. Исчезающими языками отмечены – гагаузский язык, на котором говорят примерно 180 тыс. жителей Молдовы и Украины; также восточно-словацкий, которым пользуются украинцы и словаки. В числе языков, которые находятся под угрозой исчезновения, – русинский. На нем изъясняются группы украинцев, проживающих в Закарпатской области. В число исчезающих языков занесен ногайский, на котором раньше говорили крымские татары [10].

В условиях глобализации и интеграции приоритетными направлениями жизнедеятельности становятся развитие нравственности, науки, образования и культуры. Это исходное начало предопределяет вторую тенденцию в развитии культуры народа, направленную на дальнейшее развитие системы национально-культурных ценностей, которая должна соответствовать современным мировым стратегиям. Она означает: реализацию потребности человека в постоянном обогащении опыта социальных отношений, способов общения и взаимодействия с людьми, техникой, природой, Вселенной.

Учитель тюрко-татарских народов И. Гаспринский, осмысливая будущее своего народа, видел его в единой семье славянских и европейских народов, в приобщении к достижениям мировой цивилизации. Он писал о том, «что единственно возможным путем единения народов является нравственное сближение «на почве равенства, свободы, науки и образования. Достигнуть этого не так трудно, как может показаться с первого взгляда. Подобное единение может быть весьма прочно» [17, 16– 58].

Таким образом, ретроспективный анализ истории крымскотатарского народа, перенесшего немислимые гонения, насильственное изгнание с исконной территории 18 мая 1944 года, показывает что в любом негативном событии есть и некий позитивный элемент: «Нет худа, без добра».

Жизнь в местах спецпоселений была невыносимой, но народ еще более сплотился в решении вопросов выживания и национально-освободительного движения. В результате, отдельные историки поспешили объявить о том, что крымские татары в годы депортации смешались между собой, начали размываться различия в диалектах.

Мы исходим из следующего посыла: во-первых, в годы депортации крымскотатарский народ не смешался, а объединился; во-вторых, языки населения степной, средней полосы и южного побережья Крыма в республиках Средней Азии значительно сблизились и обогатились. Этот, безусловно, положительный процесс, продолжается сегодня и в крымскотатарских самостроях. В-третьих, за счет непосредственного общения и заимствований из других языков тюркских народов, имеющих свою государственность (узбекский, казахский, киргизский) и относящихся к кыпчакской группе тюркских языков), т. е. народ получил мощную дозу «прививки» против беспамятства.

С нашей точки зрения, необходимо ратовать не за смешение крымских татар или размывание различий в диалектах – это путь к клонированию. В природе единство есть совокупность и взаимосвязь отдельно существующих самостоятельных частей. Нет части, нет и целого. Любой народ, его группы, отличается от другого, прежде всего тем, что имеет свою особенную, самобытную культуру. Необходимо способствовать природной, естественной обособленности составляющих частей крымскотатарского народа (родовые черты, языковые особенности), правда, на пределе разумного.

В настоящее время народ переживает небывалый рост национального самосознания и самопознания, возрождение национальной культуры. Эти явления обусловлены, прежде всего, возвращением и обустройством народа в Крыму. Темпы возрождения народа в значительной мере зависят от того, как молодое поколение будет воспринимать свою принадлежность к своему народу, от его национальной гордости, понимания непреходящего значения развития родной культуры и экономики республики, страны и мира, его стремления к процветанию родной земли во всех отношениях.

1. Томенко Т.П. Проблемы и перспективы рекреационного развития Тарханкутского полуострова / Т. П. Томенко. Симферополь, 2008 г.
2. История пгт Черноморское: <http://chernomorskoe.at.ua/index/istorija/0-28>
3. Крымские татары: <http://legendy.narod.ru/etnos/tat20.htm>
4. Организация войска. Военные походы Крымского ханства: <http://crimeainfo.com.ua/stati/istorija-kryma/organizacija-voiska-voenye-pohody-krymskogo-hanstva.html>
5. Степанов В.В. Крым и крымские татары: историческая демография и современная этнополитическая ситуация / В. В. Степанов // Тюркские народы Крыма: Караимы. Крымские татары. Крымчаки. М.: Наука, 2003. С. 330 – 357.
6. Крымские татары / этногенез крымцев: <http://www.turlocman.ru/ukraine/1837>
7. Крымскотатарский язык (материал из википедии – свободной энциклопедии) [Электронный ресурс]: <http://ru.wikipedia.org>
8. Фазыл Р. Сердце народа / Риза Фазыл, Сафтер Нагаев // Звезда Востока. 1989. № 3. С. 135-143.
9. Крымскотатарская энциклопедия / [авт.-сост. Р. Музафаров]. Симферополь: Ватан, 1993. Т. 1. 426 с.
10. ЮНЕСКО «Языки мира, находящиеся под угрозой исчезновения» на территории Украины: <http://www.arhivi.info/news/4542.shtml>
11. Челеби Э. Книга путешествий / Эвлия Челеби. Симферополь: ДАР, 1999. 144 с.
12. Марков Е.И. Очерки Крыма / Е. И. Марков. Симферополь, 1995. 543 с.
13. Айбабин А.И. Основные проблемы этнической истории Крыма / Айбабин А.И., Герцен А.Г., Храпунов И.Н.

// МАИЭТ; вып. 3. Симферополь: Таврия, 1993. С. 211–222.

14. Тарханкут: <http://blog.tarhancut.com.ua/>

15. Крымское ханство [Электронный ресурс]: <http://ru.wikipedia.org>

16. Возгрин В.Е. Исторические судьбы крымских татар / В. Е. Возгрин. М.: Мысль, 1992. 446 с.

17. Гаспринский И. Россия и Восток. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина / И. Гаспринский. Казань: Фонд Жиен «Татарское книжное издательство», 1993. С.16 – 58.

ВАЛЕЕВ Р.М., ВАЛЕЕВА Р.З.

*Казанский (Приволжский) Федеральный университет,
Институт татарской энциклопедии и регионоведения АНТ
Казанский государственный университет культуры и искусств,
Казанский инновационный университет (ИЭУП)
г. Казань, Россия*

УНИВЕРСИТЕТСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ В КАЗАНИ (XIX – XX ВВ.)

Современная отечественная востоковедная историография истории ориенталистики в Казани включает немало новых оригинальных творческих работ, основанных на разнообразных источниках и проникнутых исследовательскими оценками, новыми подходами и идеями [1]. Обобщая итоги и направления отечественной историографии к рубежу XX– XXI вв. проблемы истории российского востоковедения, в том числе казанского центра востоковедения необходимо сформулировать следующие основные выводы.

Актуальной остается одна из важнейших задач – историографический и историко-научный анализ работ по истории востоковедения в России XIX– XX вв. Возникновение и развитие нового научного направления – историографии истории отечественного востоковедения – представляет собой важное научное и культурное событие.

К сожалению, обширная литература по истории отечественного востоковедения XVIII – XX вв. не позволяет воссоздать картину углубления профессионализации педагогической и исследовательской деятельности ученых-востоковедов, формирования этого уникального сообщества, институционализации и генезиса различных форм востоковедческого образования и науки о Востоке в России.

В настоящее время также не написаны академические научные биографии многих российских востоковедов XIX– XX вв., в том числе казанских востоковедов XIX – начало XX вв. Также мало представлен в историографии отечественного востоковедения такой тип биографической литературы, как научно-популярная биография. Интересным представляется изучение типологии биографий отечественных и зарубежных ориенталистов и эволюции историко-научной востоковедной биографии.

Также менее всего воссоздан социокультурный и мировоззренческий контекст жизни и деятельности востоковедов и дан анализ педагогических, исследовательских и культурных традиций и новаций в востоковедческих центрах России, слабо исследована история научной ориентальной мысли. В последующих работах, посвященных истории отечественного востоковедения, представляется перспективным изучение внешних, социокультурных, политических и мировоззренческих факторов, повлиявших на достижения в научных дисциплинах, рост знаний о Востоке и судьбу ориенталиста в развитии востоковедческого познания.

Казань – столица современного Татарстана остается одним из исторических городов евразийской ойкумены и уникальным научным и культурным центром цивилизаций Востока и Запада. Этот историко-географический и геополитический город и регион между Волгой и Уралом стал олицетворением исторической Родины тюркских, финно-угорских, славянских этносов и других современных народов Евразии. Также известные средневековые государства и общества Волжская Булгария, Джучиев улус и Казанское ханство представляются историческими символами евразийского мира.

Казань и Казанский университет – колыбель евразийской науки и образования. В XIX– XX вв. здесь сформировались и развивались научные и образовательные школы и направления, получившие международное признание. Особенно в XIX – начале XX вв. Казань как место встречи и свидания двух миров – западного и восточного (А. Герцен) стал центром российского и мирового востоковедения. Знания и наука о Востоке являлись органической частью евразийских гуманитарных исследований в России.

В XVIII – начале XX вв. в России формировалась и развивалась система организации востоковедения, углублялись научные и мировоззренческие принципы научно-исследовательской работы востоковедов – ученых и практиков. Знания и наука о Востоке являлись органической частью отечественных гуманитарных исследований. В XIX веке востоковедное знание приобретает подлинно научный характер. Зарождение востоковедения в России было связано прежде всего государственными интересами и общественными потребностями. В генезисе российского востоковедения – научного направления изучения азиатских государств и народов своеобразная научная революция произошла в конце XVIII – первой половине XIX в. В этом процессе важную роль сыграли университеты России. Во второй половине XIX – начале XX вв. активизировалось развитие филологической и исторической мысли в ориенталистике, новых методик и приемов исследования. Научное и общественное значение российского востоковедения, его уровень определялся накоплением объективных знаний о народах и странах Востока и интересом государства и общества к их осмыслению. В XIX – начале XX в. получает развитие научное классическое востоковедение, связанное с восточными языками, литературой и историческими памятниками, древней и средневековой историей и культурой народов зарубежного Востока, азиатских территорий и народов Российской империи. В основе российского востоковедения лежали разнообразные внешнеполитические, торгово-экономические и научно-культурные связи со странами Востока, масштабные задачи социокультурного освоения Востока России, европейское ориентальное образование и наука и, в особенности, самобытные национальные научные школы и культуры восточных народов России.

В первой половине XIX в. «восточная словесность и древность» олицетворяли понятие востоковедения в России. В последней четверти XIX в. ведущими учеными-ориенталистами была сформулирована основная задача отечественного востоковедения – передавать студентам и обобщать «все знания относительно Востока, добываемые наукой, а не одни только языки его» [2].

В начале XX в. востоковедение в России представляло особую систему знаний об истории и культуре народов Востока. Стержнем сформировавшегося классического востоковедения в России в начале XX в. стали восточное языкознание и исследования памятников традиционной восточной письменности и материальной культуры. Знание и использование классических и живых восточных языков, письменных текстов или памятников материальной культуры народов Востока – ключевые черты российского университетского и академического востоковедения. В XIX– XX вв. академическое и университетское направления отечественного востоковедения характеризуются взаимодействием с государством и обществом, обновлением тематики и изменением пропорций научных дисциплин, появлением новых форм организации исследований и объединения ученых-востоковедов, международными научными и культурными контактами с Азией и Европой.

В истории востоковедения в России в XIX– XX вв. прослеживаются научные школы, имеющие определенное географическое положение – петербургская, московская, казанская школы и др. В этих востоковедческих центрах заметны традиции и новации в систематизации преподавания восточных предметов и организации знания о народах и территориях Азии. Востоковедение, как сформировавшееся специальное гуманитарное образование и наука, структурировалось с образованием восточных кафедр, с появлением соответствующих программ и учебных пособий. Природа востоковедческого знания и науки о Востоке в XIX – начале XX вв. характеризуется возрастающей специализацией отдельных филологических и исторических дисциплин и усилением процесса дифференциации. Заметно возрастание взаимозависимости различных отраслей и дисциплин востоковедения. В современной ориенталистике получили развитие специальные вспомогательные дисциплины – нумизматика, источниковедение, палеография, эпиграфика, археография, сфрагистика,

геральдика и т. д. Востоковедческое образование и наука о Востоке приобрели системный, комплексный и интегрированный характер.

В XIX – начале XX вв. петербургский, московский, казанский и другие центры востоковедения оказали решающее влияние на развитие отечественной науки, культуры, литературы и искусства. Отечественная наука о Востоке существенно влияла на социокультурные процессы в обществе – ослабевал «варварский образ» Азии, утверждались научные знания об истории и культуре восточных народов, расширялись и углублялись представления об окружающих азиатских странах, усиливались историко-культурные связи народов России с Востоком. Она утверждала в российском обществе уважение к чужой культуре и самостоятельную ценность традиционных культур Востока. Принципы гуманизма, равноправия и равнозначности цивилизаций и культур выделяются в деятельности отечественных востоковедов. Стремление к познанию и признанию культур народов и цивилизаций Востока превращалось в осознанную потребность общества и государства. Образование и наука о Востоке стали важным элементом и продуктом культуры народов, проживающих в России. Особое геополитическое и географическое положение России между Европой и Азией, между Востоком и Западом способствовало развитию феномена научного и практического ориентализма. Синтез историко-географических, этнических зон, культур и религий играл в прошлом и настоящем востоковедения огромную роль.

Университетское востоковедение в Казани занимает особое место в истории отечественной и мировой ориенталистики XIX – XX вв. Преподавание восточных языков и научные востоковедные исследования в университете и в других образовательных и научных центрах представляются феноменом отечественной культуры и науки. Научная и педагогическая деятельность востоковедов значительно способствовали дальнейшему становлению и развитию востоковедения как гуманитарного образования и науки. Их труды до сих пор представляют собой ценнейшие источники научных исследований и истории российского востоковедения. Разряд восточной словесности университета в Казани положил начало систематическому и комплексному востоковедному образованию в России. Университетское востоковедное образование и наука о Востоке в России в XIX – начале XX вв. становится основой и формой развития науки о Востоке и в целом социально-политической и общекультурной деятельности во всех сферах общества и государства.

На протяжении XIX – XX вв. в казанском университетском востоковедении произошли организационные, научно-исследовательские и социокультурные изменения. Этот период, несмотря на переломные вехи истории востоковедения в Казанском университете характеризуется поступательностью и непрерывностью развития образования и науки.

Истоки официального преподавания восточных языков в Казани, в первую очередь, связаны с Первой Казанской гимназией. Преподавателями татарского языка на протяжении многих лет были известные педагоги-просветители Сагит Хальфин, Исхак Хальфин и Ибрагим Хальфин. Первая Казанская гимназия стала крупным светским учебным заведением России, где шло преподавание ряда восточных языков. Она явилась учебно-педагогической базой становления и развития казанского университетского востоковедения в первой половине XIX века. Изучение восточных языков в этой гимназии тесно связано с формированием системы регулярного преподавания азиатских языков в общеобразовательных светских и духовных школах Российской империи. В 70–90-е гг. XVIII в. преподавание татарского языка в Первой Казанской гимназии не отличалось от других общеобразовательных учебных заведений России, где изучали восточные языки. На протяжении первой половины XIX века во многих российских гимназиях и училищах, за исключением Первой Казанской гимназии, положение с преподаванием восточных языков радикально не изменилось.

В истории преподавания восточных языков в Первой Казанской гимназии и его развитии выделяются следующие значимые периоды и рубежи – до 1836 г.; 40-е гг. XIX в. и 1854–1855 гг., когда Министерством народного просвещения были приняты официальные меры по закрытию восточного отделения Первой Казанской гимназии и разряда восточной словесности Казанского университета.

В 20-х гг. – первой половине 30-х гг. XIX в. в Первой Казанской гимназии формируется система преподавания азиатских языков – арабского, персидского, татарского, монгольского с целью подготовки переводчиков и учителей для государственных нужд империи. Именной

указ императора от 2 января 1836 г. «с приложением положения и штата о преподавании в Первой Казанской гимназии восточных языков» способствовал сохранению и развитию системы обучения восточным языкам. В 30–50-х гг. XIX в. был сформирован основной преподавательский состав по изучению воспитанниками гимназии восточных языков.

В 20-х гг. – первой половине 30-х гг. XIX в. в Первой Казанской гимназии идет формирование системы преподавания азиатских языков – в 1822 г. было впервые официально введено изучение арабского и персидского языков с преподавателем Ф.И. Эрдманом; в 1826 г. на должность преподавателя мусульманских языков был назначен Мирза Казем-Бек; в 1827 г. и 1833 г. И. Верниковский назначался преподавателем арабского языка; в 1828 г. А. Онисифоров стал преподавателем татарского языка; в 1833 г. К. Фойгт и А. Попов были утверждены преподавателями персидского и монгольского языков; в 1835 г. Мирза Казем-Бек стал преподавать турецко-татарский язык; в июне 1835 г. по докладу министра народного просвещения С.С. Уварова утвержден указ Николая I о введении преподавания в программу гимназии г. Казани арабского, персидского, татарского, монгольского языков с целью подготовки переводчиков для ведомств империи и т. д. [3] Эти официальные мероприятия расширили круг восточных языков и определили статус основного востоковедного среднего учебного заведения в России в первой половине XIX в.

В 30–50-е гг. XIX в. был сформирован основной преподавательский состав, который преподавал воспитанникам гимназии восточные языки: в апреле 1836 г. на должности преподавателей и практикантов восточных языков были утверждены – М. Казем-Бек (турецко-татарский язык), К. Фойгт (персидский язык), М. Первухин (арабский язык), А. Попов (монгольский язык), лама Г. Никитуев (практические занятия по монгольскому языку), Н. Сонин (практические занятия по персидскому языку), мулла М. Алиев (практические занятия по турецкому языку); в ноябре 1838 г. в программу гимназии был введен китайский язык и назначен преподавателем архимандрит Даниил; в 1842 г. Г. Гомбоев назначен преподавателем монгольского языка; в октябре 1842 г. введен армянский язык с преподавателем С.И. Назарьянцем; в январе-феврале 1843 г. М.-Г. Махмудов был назначен преподавателем восточной каллиграфии и до 1855 г. преподавал также турецко-татарский язык; в сентябре 1845 г. Абд. Казем-Бек определен сверхштатным лектором турецко-татарского языка; в 1848 г. на должности восточных языков были назначены – В. Михайлов (татарский язык), К. Попов (персидский язык), М. Навроцкий (арабский язык), Г. Гладышев (армянский язык); в декабре 1852 г. Ахмет бен Хусейн назначен надзирателем живого арабского языка; в 1853 г. прекратилось преподавание армянского языка, К. Голстунский стал исполнять должность учителя монгольского языка и утверждена «таблица распределения уроков по классам» с восточными языками – арабский, персидский, турецко-татарский, монгольский, китайский, маньчжурский и т. д.

В Первой Казанской гимназии преподавали восточные языки студенты и кандидаты университета – Ян (Иван) Верниковский (арабский язык), Сергей Рушко (китайский язык), Иван Ладухин (китайский язык), Иван Иванов (персидский язык) и др.

В ходе официальных мероприятий к середине XIX в. разряд восточной словесности Казанского университета стал очагом университетского востоковедения в России и Европе. В первой половине XIX в. формируется высшая востоковедческая школа в Казанском университете. Главной особенностью стало складывание системы отечественного университетского востоковедного образования и науки о Востоке в Казани и в целом важного ориентального центра России.

В 1835–1837 гг. основные курсы восточных языков: арабский, турецко-татарский, персидский и монгольский – были объединены в разряд восточной словесности философского факультета Казанского университета.

Формирование семи восточных кафедр, охватывающих крупнейшие ареалы Востока, явилось значительным научным и историко-культурным событием. История образования и деятельности востоковедных кафедр университета имеет особое значение. Судьба восточных кафедр университета и их учебно-педагогическая и научная роль была неоднозначной. В первой половине XIX в. ведущую роль играли кафедры, специализирующиеся по мусульманскому Востоку и Центральной Азии.

Основой разряда восточной словесности Казанского университета в 1828-1854 гг. стали арабо-персидская (1828), турецко-татарская (1828), монгольская (1833), китайская (1837), санскритская (1842), армянская (1842) и калмыцкая (1846) кафедры. В 40-х гг. XIX

в. планировалось открытие трех новых восточных кафедр – индустанского, тибетского и еврейского языков.

В 1851–1854 гг. указы Николая I «О прекращении преподавания восточных языков в Казанском императорском университете и о создании в Петербурге Азиатского института» (ноябрь, 1851 г.) и «О прекращении преподавания восточных языков в Казанском императорском университете» (октябрь, 1854 г.) предопределили новую правительственную политику по созданию ведущего востоковедческого центра России во второй половине XIX – начале XX вв. в Петербурге.

В первой половине – середине XIX в. разряд восточной словесности Казанского университета становится учебным и научным центром изучения истории и культуры народов мусульманского Востока. Этот период связан с развитием научных дисциплин – тюркологии, иранистики, арабистики, исламоведения и т. д. Страны зарубежного мусульманского мира – Османская империя, Персия, Арабский Восток и регионы традиционного распространения ислама Российской империи (Поволжье и Приуралье, Кавказ и Средняя Азия, Крым) стали объектом исследования в трудах и статьях казанских университетских востоковедов – Х.Д. Френа, И. Хальфина, Ф.И. Эрдмана, А.К. Казем-Бека, С.И. Назарьянца, И.Н. Березина, В.Ф. Диттеля, И.Ф. Готвальда и др.

Исследование истории и культуры народов мусульманского мира было сконцентрировано по следующим основным направлениям – подготовке и изданию учебных программ, пособий, учебников, хрестоматий, словарей; комплектации фонда восточных рукописей и книг; сбору, изучению, и публикации письменных и материальных восточных памятников и источников; переводов восточных авторов; осуществлении научных путешествий на мусульманский Восток; оригинальных филологических, исторических, культурологических, естественно-географических, археологических и этнографических публикаций и т. д.

В первой половине – середине XIX века в казанском университетском востоковедении история и культура народов Центральной и Южной Азии стали объектом научного исследования. В Казанском университете формировались и развивались монголоведение, калмыковедение, китаеведение, маньчжуроведение и санскритология. Благодаря научным трудам востоковедов О.М. Ковалевского, А.В. Попова, архимандрита Даниила, И.П. Войцеховского, В.П. Васильева, П.Я. Петрова, Ф.Ф. Боллензена и других преподавание и изучение языков, истории, этнографии и культурного наследия народов Монголии, Калмыкии, Бурятии, Китая и Индии получили в казанском востоковедении систематический и интенсивный характер. В их учебной и научной деятельности наиболее заметны изучение и преподавание языков, сбор материалов по географии и страноведению, знакомство и текстологическое исследование рукописей и сочинений, контакты с живыми носителями языков, путешествия в регионы и государства Центральной Азии, составление грамматик, словарей и хрестоматий.

С закрытием разряда восточной словесности в университете научно-исследовательская и педагогическая традиция в области региональных отраслей востоковедения была прервана. Намеченное комплексное и систематическое изучение традиционных обществ и государств мусульманского Востока, Центральной и Южной Азии в Казанском университете фактически прекратилось.

Востоковедение в Казани во второй половине XIX – первых двух десятилетиях XX вв. связаны с организацией и преподаванием восточных языков в Казанском университете, деятельностью востоковедных обществ – «Восточного общества» (1855 г.), «Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете» (1878–1929 гг.) и новыми востоковедческими учебными заведениями и ассоциациями на этапе становления советского востоковедения в 1917–1920-е гг. XX в. На этом этапе характерно желание возродить востоковедческую работу. В эти годы исключительную роль в возрождении востоковедения в университете и в целом в казанском гуманитарном центре сыграли И.Ф. Готвальд, М.Г. Махмудов, И.Н. Холмогоров, Х. Фаизханов, Н.И. Ильминский, В.В. Радлов, Ш. Марджани, Н.В. Крушевский, И.А. Бодуэн де Куртенэ, М.П. Веске, Н.Ф. Катанов, Н.И. Андерсон, Н.И. Ашмарин, К. Насыри, Н.В. Никольский, Я.Г. Калима, Г.С. Губайдуллин, С.Е. Малов и многие другие. Многонациональный характер казанской ориенталистики

– важная особенность научного и культурного центра России. С их именами связаны востоковедные исследования в Казани в конце XIX – первых десятилетиях XX в. и тесные научные контакты с российскими и зарубежными востоковедами.

В 60-х – начале 70-х гг. XIX в. преподавание арабского, персидского и турецко-татарского языков в университете вели И.Н. Холмогоров и Н.И. Ильминский. Практика преподавания восточных языков в университете только «для желающих» в 60-х гг. – первых десятилетиях XX в. не позволила полностью возродить уникальное комплексное историко-филологическое и источниковедческое наследие казанского университетского востоковедения. Преподаватель восточных языков профессор Н.Ф. Катанов в 90-х гг. XIX в. и до 1922 г. наиболее полно ощутил в своей педагогической деятельности отсутствие официального статуса востоковедения как предмета университетского преподавания и науки в Казани.

Историко-научным рубежом воссоздания востоковедческих кафедр Казанского университета – угро-финской и турецко-татарской филологии стала середина 80-х гг. XIX в. У истоков этого события стояли И.А. Бодуэн де Куртенэ, Н.И. Ильминский, В.В. Радлов и М.П. Веске. Возрождение традиций тюркологических исследований в университете будет связано с именем выпускника арабско-персидско-турецко-татарского разряда факультета восточных языков Петербургского университета Н.Ф. Катанова. Роль и значение его в возрождении Казанского университета и Казани как крупного российского и мирового востоковедческого центра неопределима.

Во второй половине XIX – начале XX вв. в Казани кроме университета действовали высшие учебные заведения с преподаванием восточных языков, существовали объединения востоковедов, сохранялись и развивались основные направления преподавательской и исследовательской деятельности казанских ориенталистов. Казанские востоковеды собирали и изучали огромный лингвистический, исторический, археологический и этнографический материал, связанный с народами Востока. Научный фундамент востоковедческих исследований в Казани, сформировавшийся в первой половине XIX в. в университете получил преемственное развитие.

В 1917– 1920-е годы происходит становление советского востоковедения в Казани. Новые внутренние и внешнеполитические задачи, поставленные Октябрем, потребовали создания новых и реорганизации системы существующих учебных заведений востоковедения в основных его центрах - Петрограде, Москве, Казани, Владивостоке. В 1920-е гг. в востоковедных центрах России и Советского Союза продолжали работать представители дореволюционных ориентальных школ. В то же время формировалась новая генерация отечественных востоковедов. Важными чертами этих лет становятся – преемственность востоковедных исследований, конфронтация научных и идейных позиций и концепций, изменение направлений изучения Востока и в целом размывание отечественного классического востоковедения.

Становление и развитие советского востоковедения в Казани тесно связано с учебной и научной деятельностью Северо-Восточного археологического и этнографического института (1917– 1921), Восточной академии (1921– 1922), Казанского университета, Научного общества татароведения (1923– 1929) и Общества археологии, истории и этнографии и т. д. На их базе прослеживается тенденция возрождения востоковедного наследия. Деятельность этих учебных заведений и научных ассоциаций – важный показатель новых организационных форм российского востоковедения в 1920-е годы. Научное содружество ученых-гуманитариев из представителей народов России явилось продолжением уникальной традиции, заложенной в казанском университетском востоковедении с первой половины XIX в.

В советскую эпоху востоковедение в Казани было тесно связано с историческими, археологическими, филологическими и искусствоведческими и другими гуманитарными исследованиями. В 20– 30 -х гг. XX в. традиции казанского востоковедения продолжались в научной деятельности Г. Ибрагимова, Дж. Валиди, Г. Губайдуллина, Х. Атласова и др. Развитие различных отраслей татарского языкознания связано с научно-педагогической деятельностью Дж. Валиди, Г. Алпарова, В.А. Богородицкого, Г. Рахима, М. Курбангалиева,

Р. Газизова, Г. Шарафа и др. В 1939 г. организуется Татарский институт языка, литературы и истории имени Г.Ибрагимова, в 1944 г. открывается отделение татарской филологии при Казанском университете, которые стали основными центрами востоковедения.

В 60–90-х гг. XX в. востоковедение в Казани характеризуется новым этапом развития. Развернулись исследования по проблемам истории и археологии, языка, литературы, фольклора, общественно-философской мысли и этнографии татарского народа, проблем взаимосвязи и взаимовлияния культур народов Поволжья и Приуралья. Проводится большая работа по выявлению археологических памятников и составлению археологической карты Татарстана, изучаются археологические памятники, начиная с каменного века до позднего средневековья. Особый интерес имеют многолетние исследования археологами Биляра, Булгар и других центров Волжской Булгарии. Организуются археографические и фольклорные экспедиции. Издается свод татарского фольклора. Составной частью этих исследований стали сбор произведений устного народного творчества, древних рукописей и книг на старотатарском, арабском, персидском, турецком и других восточных языках. Эти рукописи и книги, сосредоточенные в библиотеках Казанского университета и Института языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова представляют огромный научный интерес для языковедов, литературоведов, историков, фольклористов и философов.

Собрано и сдано на хранение более 13 тыс. рукописных памятников.

Продолжается изучение многообразного наследия выдающихся татарских ученых, литераторов, богословов, поэтов и политиков Кул Гали, Кутб, Мухаммедъяра, Сайф Сарай. Б. Ваисова. Кулшарифа, А. Курсави, А. Утыз-Имяни, Ш. Марджани, К. Насыри, Х. Фаизханова, Г. Баруди, Г. Гумери, З. Камали, М.Бигиева, Р. Фахретдинова, Ф. Карими Г. Исхаки, Ф. Туктарова, Г. Кулахметова, С. Рамеева, Х. Ямашева, М. Султан-Галиева и многих других.

Учеными и преподавателями университета и других казанских гуманитарных центров опубликованы многочисленные работы по истории казанского востоковедения, проблем современного развития стран Азии и Африки и исламоведения, международных отношений эллинистических государств Востока, по источниковедению тюркоязычных письменных памятников, татарскому языкознанию и литературе и т. д.

Современный этап казанского востоковедения характеризуется возрождением преподавания восточных языков в общеобразовательных учебных заведениях и вузах; образованием факультета татарской филологии, истории и восточных языков; воссозданием Института востоковедения (2000 г.) и образованием Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ (2013), активизацией деятельности традиционных мусульманских высших учебных заведений в Казани, расширением научных и культурных (духовных) контактов со странами зарубежного Востока, переориентацией исследований в изучении истории и современности стран Востока, углублением востоковедной подготовки молодых специалистов и в целом обогащением традиций классического отечественного востоковедения.

С рубежа нового века осуществляются комплексные научно-организационные, институциональные, методические и образовательные мероприятия по интенсивному возрождению классического и современного востоковедения в Татарстане

1. История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990; История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997; Валеев Р.М. Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX в. 20-х гг. XX в.). Казань, 1998; Монголовед О.М.Ковалевский: биография и наследие (1801-1878).- Казань: Алма-Лит, 2004; Россия – Монголия – Китай: Дневники монголоведа О.М. Ковалевского 1830–1831 гг. / Подготовка к изданию, предисловие, глоссарий, комментарий, указатели И.В. Кульганек, Р.М. Валеев. Казань Санкт-Петербург: Таглимат, 2005–2006; Валеев Р.М., Тугужекова В.Н. и др. Н.Ф. Катанов и гуманитарные науки на рубеже веков. Очерки истории российской тюркологии. Казань-Абакан, 2008–2009; Эпистолярное наследие российских востоковедов: Письма Мирзы А.К. Казем-Бека академику Х.Д. Френу (1831– 1846) // Отв. ред. Р.М. Валеев. Вступ. статьи Н.Н. Дьякова, И.Ф. Поповой, И.В. Тункиной. Казань, 2015 и др.

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

3. Куликова А.М. Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII в. 1917 г.). СПб, 1993, С. 347–348.

ПИЛИПЧУК Я.В.

*Институт востоковедения им. А.Ю. Крымского НАН Украины,
г. Киев, Украина*

**ВЗАИМООТНОШЕНИЯ НОГАЙЦЕВ С ВЕЛИКИМ КНЯЖЕСТВОМ
ЛИТОВСКИМ И РЕЧЬЮ ПОСПОЛИТОЙ (XVI ВЕК)**

Одним из интереснейших аспектов Восточной Европы являются отношения с соседями. Традиционно историки посвящают свои работы взаимоотношениям Ногайской Орды с тюркскими государствами и русскими. Дипломатические и военные контакты ногайцев с Великим Княжеством Литовским и Речью Посполитой традиционно находятся в их тени. Немного о ногайцах писал украинский исследователь М. Довнар-Запольский, исследуя Скарбовую книгу Литовской метрики [8]. Персоналии Кантемир-мирзы посвящена статья С. Гизера [5]. Историю Буджака исследовал Т. Джемиль [7]. Истории ногайцев в Северном Причерноморье посвящены отдельные фрагменты книги В. Трепавлова по истории Ногайской Орды [17]. При этом, кроме М. Довнара-Запольского, исследователи писали о ногайцах в контексте событий XVII-XVIII вв. Задачей данного исследования является изучению взаимоотношений ногайцев с Великим княжеством Литовским и Речью Посполитой в XVI в.

К моменту падения Большой Орды ногайцы уже создали Мангытский Юрт в Волжско-Уральском регионе. Они стали известны миру, в частности литовцам и полякам, которые хотели наладить с ними дипломатические отношения. В 1503 г. на содержание послов от ногайцев и Большой Орды было потрачено 484 коп и 40 грошей. Тогда ногайцы действовали в связке с Шейх-Ахмедом (Джучидов из династии Наманган). Когда же тот попал в плен, то они напрямую ссылались с иноземными правителями. Из Литвы к ногайцам собиралось большое посольство во главе с Иваном Крошинским. Расходы на него составили 630 золотых дукатов и 415,5 коп грошей. Литовцев в 1503 г. не столько интересовал сам Шейх-Ахмед сколько возможность наладить контакты с ногайцами. Однако большому посольству помешали внешнеполитические обстоятельства. После того, как Шейх-Ахмед потерпел полный крах, его послы получили всего 17 коп и 20 грошей, а к ногайцам был отправлен послом Яцько Ратомский с суммой в 164 коп грошей. Осенью 1503 г. Шейх-Ахмеда покинули и ногайцы [8, с. 8– 11].

Отношения Крымского ханства с Великим княжеством Литовским и Королевством Польским были откровенно враждебными в конце XV – начале XVI вв. То что в 1507 г. крымцы не оказали действенной помощи Михаилу Глинскому, который восстал против великого князя, может быть объяснено тем, что крымского хана отвлекал ногайский фактор. Нужно сказать, что на ногайцев давили казахи хана Касима, которые вынудили их эмигрировать часть ногайцев в степи Северного Кавказа. Вторая часть осталась в Поволжье. Уже в 1508 г. казахи теснили ногайцев. Давление казахов особенно усилилось в 1519 г.

Среди тюрко-татарских государств их основным союзником было Астраханское ханство. В 1508 г. ногайцы во главе с бием Агишем и мирзой Сайид-Ахмедом и астраханцы во главе с ханом Абд ал-Керимом напали на Крым, но Менгли-Гирей разбил их. Калга-султан (наследник крымского ханского престола) Мехмед-Гирей во главе большого войска двинулся на восток в 1509 г. и вышел к Волге. Вместе с ним шли отряды крымских Ширинов, Барынов, Мангытов [3, с. 98– 104, 106– 109; 17, с. 155– 162].

По данным Марцина Бельского, Менгли-Гирей через своих послов в 1509 г. договаривался о мире с Сигизмундом. Сам он был занят походом против Молдавии, правитель которой Богдан Штефанович заручился помощью венгерского короля Лайоша II. Оступить крымцев из Молдавии заставило вторжение ногайцев [20, с. 961– 962]. По сведениям Марцина Бельского в 1509 г. Менгли-Гирей в битве с ногайцами потерял двух сыновей [20, с. 954]. Мацей Стрыйковский под 1509 г. сообщал о победе ногайцев над крымскими татарами. Под 1510 г. он сообщал, что татары победили ногайцев и на Волге и Каме опустошили вражеские владения [16, с. 872]. Александр Гванини под 1509 г. сообщал, что

в битве с ногайцами погибло два сына хана. Под 1510 г. он сообщал, что Мехмед-Гирей победил ногайцев и увел в плен 70 тыс. их людей. Было сказано, что ханский сын застиг их неготовыми к бою [4, с. 362–363]. Мехмед-Гирей в переписке с Василием Ивановичем указывал, что он победил ногайцев, однако Хаджи-Тархан в 1509 г. взять не удалось [17, с. 140–151; 9, с. 71–72].

Апогеем крымского могущество было взятие Хаджи-Тархана в 1523 г. И только коварство ногайских мирз помешало Мехмед-Гирею I воспользоваться плодами этих побед. Нужно сказать, что к тому времени могущество казахов начинало сходиться на нет и ногайцы начали постепенно возвращаться в свои прежние земли. Поход на восток был задуман Мехмед-Гиреем I как попытка реставрации Золотой Орды, теперь уже под лидерством Гиреев. Это решительно не нравилось соседям, особенно полякам и литовцам. Петр Томицкий (советник польского короля и великого князя литовского Сигизмунда I Старого), говоря о походе Мехмед-Гирея I на Хаджи-Тархан, высказал пожелание, чтобы хан из него не вернулся. И хан действительно погиб от руки ногайцев в результате заговора мирз Мамаю и Агиша. Иной результат был чреват серьезными проблемами для литовцев и поляков. В 1519 г. Мехмед-Гирей I, еще не посадивший на ханский престол Сахиб-Гирея, нанес чувствительное поражение им под Сокалем. В 1521 г. он сжег Москву. По его воле казанским ханом стал Сахиб-Гирей. В 1523 г. Шейх-Айдар (сын Шейх-Ахмеда) вместе с ногайцами после смерти Мехмед-Гирея I напал на Крым. Они опустошали полуостров. Ширины Мемеш и Давлет-Бахты разбили ногайцев, однако это не изменило ситуации. Ногайцы осаждали Перекоп и воевали под Очаковом. Несколько Гиреев было убито, а Ислам-Гирея забрали в неволю. В 1523 г., пользуясь ситуацией, казаки Е. Дашковича взяли и уничтожили город Ислам-Кермен. В 1523 г. велись переговоры литовцев и поляков с ногайцами, которые обещали разгромить крымцев и требовали освободить из плена Шейх-Ахмеда. В 1535 г. Ислам-Гирей обещал русскому правителю Ивану IV (фактически регентше Е. Глинской) быть врагом Сигизмунду и Наманганам. Эти действия на некоторое время удалось нейтрализовать миссией А. Горностая. В присутствии польско-литовского посла Ислам-Гирей присягнул быть врагом русским. Проблема с Ислам-Гиреем была решена благодаря вмешательству бия ногайцев мансур-улы из Крыма Баки, который приказал своим людям убить этого Гирея [22, с. 94, 97–99; 14; 17, с. 162–179].

Стратегические интересы связывали часть ногайцев связывали их с Великим Княжеством Литовским. Большую роль в судьбе Сафа-Гирея, кроме Сахиб-Гирея, сыграли ногайские аристократы. В 1531 г. после первого своего свержения Сафа-Гирей бежал к своему тестю Мамаю б. Мусе. Сафа-Гирей был одним из союзников Сигизмунда I Старого в тюрко-татарском мире. Суюнбике вышла замуж за Сафа-Гирея и вместе с ней ко двору Сафа-Гирея прибыли и ногайцы. В 1546 г. после свержения Сафа-Гирея снова бежал к ногайцам. Этого Гирея в Ногайской Орде поддерживали восточные ногайцы. Западные ногайцы, жившие рядом с Русским государством, были же настроены промосковски и эту группу знати возглавлял бий Ногайской Орды Исмаил. Когда умер Ислам-Гирей литовцы и поляки стали менее обращать внимания на события в Ногайской Орде. Им куда более важны были отношения с Сахиб-Гиреем. Его действия на некоторое время сковали активность русских. Кроме того, он враждовал с ногайцами. Реммаль-Ходжа в 1546 г. в степях на север от Перекопа разбил ногайцев [18, с. 211–219; 11, с. 399–400].

Нужно сказать, что ногайцы приняли активное участие в Ливонской войне на стороне Русского государства. Это отобразилось в форме отправки ограниченных контингентов в Ливонии и Литву. Согласно Никоновской летописи в походе 1558–1559 на Ливонию вместе с Шах-Али и Кайбулой находились князь Ураза (Иван в крещении) Камбаров из клана мангыт. Интересно, что Джайльс Флетчер сообщал, что в русском войске воюют ногайцы [1, с. 429–449; 2, с. 314, 317, 326; 19]. Уже в 1561 г. Бек-Чура и Темер (ногайские послы) начали торговать в России «немецким полоном» из Ливонии [21, с. 161–166]. В кампании 1564 г. в Литве русским помогали и ногайцы. В 1566 г. ногайцы отправили на помощь русским 2 тыс. воинов. В 1567 г. ногайцы прислали русским 3 тыс. всадников [1, с. 449–558; 15]. В 1568 г. поляки и литовцы отогнали войско русских и ногайцев от Витебска. Александр Гванини под 1580 г. указывал, что на помощь русским под Великие Луки и Усвят пришло немного ногайцев [16, с. 939–941; 4, с. 238]. В 1577 г. из Пскова

в поход на Ливонию вместе с татарами, кумыками, черкесами, мордвинами выступили и ногайцы. Кампания 1577 г. была удачной и ногайцы нанесли значительные опустошения Ливонии [2, с. 27–96; 15].

Казахское завоевание ногайских земель и правление Сахиб-Гирея и Сафа-Гирея в Казани позволило литовцам ознакомиться с исторической географией степи. Уже Михалон Литвин, написавший свой трактат в середине XVI в., знал, что на восток от перекопских, то есть крымских татар, живет множество тюркских народов. Он называл среди татар нагаев (ногайцев). Упомянулась Заволжская Орда и указывалось, что в ней во время Михалона Литвина господствовали ногайцы. Эта орда находилась над Волгой [10]. Александр Гванини в «Хронике Европейской Сарматии» написанной в 70-е гг. XVI в. указывал, что Орда Ногайских татар находится вблизи Казанского ханства, над реками Волга и Яик, а также делится на три орды: Шарайскую, Яицкую и Камму. Камма граничит с частью северского княжества. Ногайцы жестокий и вольный народ, которым правит Казли-мурза. Главное их богатство это скот. Постоянного жилища у них нет. Они воюют с Москвой (русскими) [4, с. 707–708].

Активные контакты Молдовы с татарским миром обусловили то, что Григоре Уреке, который писал в середине XVII в., указывал на существование нескольких орд: Заволжской, Казанской, Ногайской, Тюменской, Шибанской, Хианской, Казахской, Астраханской, Киргизской и Башкирской. Ногайскую Орду он локализовал на Волге и Урале. В Хронике Григоре Уреке не отображено падение Ногайской Орды. Да и хронология летописи доведена до 1595 г. [6; 17, с. 411–417, 427–434]. Поляки и молдаване не могли игнорировать такой значительный фактор в политике Восточной Европы как ногайцы.

Проведя исследование мы пришли к следующим выводам. Дипломатические отношения между Великим Княжеством Литовским и Ногайской Ордой были установлены в 1503 г. Активное взаимодействие между этими государствами можно отнести к 30-40-м гг. XVI в., когда ногайцы помогли союзнику Ягеллонам и помогли решить проблему с Ислам-Гиреем. Ногайский мятеж в Хаджи-Тархане в 1523 г. помог переломить ход событий в Восточной Европе в пользу литовцев. Действия ногайцев на востоке отвлекли внимание Менгли-Гирея в 1507–1508 гг. от восстания Михаила Глинского. С середины XVI в. Ногайская Орда выступает уже как союзник Русского государства. Ногайцы предоставляли ограниченные контингенты своих войск во время Ливонской войны.

1. Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царевичах. Ч. 1. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1863. XIII. 558 с.
2. Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царевичах. Ч. 2. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1864. XVI. 498 с.
3. Гайворонский О. Повелители двух материков. – Том. 1: Крымские ханы XV–XVI столетий и борьба за наследие Великой Орды. К.-Бахчисарай: Майстэрня кныгы – Бахчисарайский историко-культурный заповедник, 2010. 400 с.
4. Гваньїні О. Хроніка Європейської Сарматії. К.: Видавничий дім Києво-Могилянська академія, 2009. 1006 с.
5. Гизер С.Н. Кантемир-мурза – предводитель Буджакской Орды. Страницы биографии // Лукомор'я: археологія, етнологія, історія Північно-Західного Причорномор'я. 2009. Вип. 3. С. 214–235. <http://5fan.info/gnaatyjgemeratyjge.html>
6. Григоре Уреке 1962 – Константин Г.Н. Первое сообщение о народах Дальнего Востока в румынской литературе // Народы Азии и Африки № 3. М., 1962. <http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Ureche/text.phtml?id=3014>
7. Тасин Джемил. Татары Добруджи и Буджака // Золотоордынская цивилизация. Вып. 1. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2013. с. 164–176.
8. Довнар-Запольский М. Литовские упоминки татарским ордам. Скарбовая книга метрики литовской 1502–1509. Симферополь: Спиро, 1898. 94 с.
9. Зайцев И.В. Астраханское ханство. М.: Восточная литература, 2004. 303 с.
10. Литвин Михалон. О нравах татар, литовцев и москвитян. М.: Издательство МГУ, 1994. 151, [3] с. <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Litvin/frametext1.htm>
11. Негри А. Извлечение из турецкой рукописи Общества, содержащей историю крымских ханов // Записки Одесского Общества Истории и Древностей. Т. 1. Одесса: Городская типография, 1844. с. 379–392. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Krym/XV/Tur_ruk_obsch/text.phtml?id=5430
12. Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскую летописью // Полное Собрание Русских Летописей. Т. 13. Ч.2. СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1906. С. 303–532.
13. Остапчук В. Хроника Реммала Хаджи История Сагиб-Гирея как источник по крымско-татарским походам //

- Источниковедение истории Улуса джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани, 2001. С. 391–421.
14. Халим Гирай Султан. Розовый куст ханов или история Крыма. Симферополь: Доля, 2004. 288 с. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Krym/XV/Rozovyj_kust_chanov/3.phtml?id=12923
15. Разрядная книга 1550-1636 гг. Т. I. М.: б.и., 1975. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Razr_kniga_1550_1636/text1.htm
16. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Razr_kniga_1550_1636/text2.htm
17. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Razr_kniga_1550_1636/text3.htm
18. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Razr_kniga_1550_1636/text4.htm
19. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Razr_kniga_1550_1636/text5.htm
20. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1540-1560/Razr_kniga_1550_1636/text6.htm
21. Стрийковський М. Літопис польський, литовський, жмудський і всієї Руси. – Львів: Наукове товариство ім. Т. Шевченка у Львові, 2011. – 1074 с.
22. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М.: Восточная Литература, 2002. 752 с.
23. Трепавлов В.В. Казахские ханы XVI в. в Литовской Метрике // Отан Тарихы. № 3. Алматы, 2013. С. 54–61.
24. Флетчер Дж. О государстве русском. М.: Захаров, 2002. 169 с. <http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Fletcher/frametext4.htm>
25. KronikaPolskaMarcinaBielskigo. T.2. Ksiega IV-V.Sanok: Naklad i drukKarolaPolaka, 1856. S. 701–1222.
26. Korpela J. Finno-Ugric captives in trades of slaves on the Volga way // Средневековье тюрко-татарского государства. Вып. 4. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. С. 159–169.
27. Podhorodecki L. Chanat Krymski i jegostosunki s Polska. Warszawa: Ksiazka i wiedza, 1987. 359 s.

КИПКЕЕВА З.Б.

*Карачаево-Черкесский филиал Московского финансово-промышленного университета «Синергия»
г. Черкесск, Россия*

ЧИНГИЗИДЫ В НОГАЙСКОЙ ОРДЕ

История Северного Кавказа в период вхождения в состав Российской империи в человеческом измерении причудливо, но закономерно отражена в судьбах потомков великого завоевателя Чингисхана. Чингизиды – ханы Гирей, создав в XV в. на обломках Золотой орды Крымское ханство и получив покровительство Османской империи, привлекли в свою орбиту на 300 лет значительную часть северокавказских народов. Когда в XVIII в. молодая и сильная Российская империя начала свой исторический натиск к Чёрному морю, прокладывая путь через Северо-Западный Кавказ, здесь довольно широкую прослойку элиты местных народов составляли потомки крымских ханов – Султаны Гирей.

Исторический выбор кавказских чингизидов часто определял судьбоносный выбор будущего пути для народов, в которые они были инфильтрированы в статусе аристократического сословия. Произошло это необычным для завоевателей способом, который заключался в использовании для упрочения власти и контроля над местными народами древнего тюркского обычая - «аталычества» (тюрк.: «отцовство»). Выбирая самых доверенных и влиятельных князей из подвластных народов, ханы отправляли к ним на воспитание своих детей, и они обучались в чуждых обществах языкам и местным нравам, а, главное, приобретали мощную поддержку для своей будущей деятельности. В свою очередь местные народы в лице своих воспитанников и их отцов имели покровителей и защитников, что определяло их прокрымскую ориентацию. Многие крымские ханы прошли через этот «институт искусственного родства» и имели крепкие и надёжные связи на Северном Кавказе. Однако некоторые из воспитанников в силу различных причин оставались здесь навсегда, рождались через браки с представительницами местной знати, а их потомки сложились в особый привилегированный слой кавказской элиты.

Изначально представители или наместники крымских ханов Гиреев в подвластных обществах контролировали сбор дани и обеспечивали участие в войнах на стороне Крымского ханства и Османской империи. Для прочной интеграции ногайцев, абазин, кабардинцев и разрозненных западноадыгских народов этого отработанного механизма было явно недостаточно, возможно, такая цель и не преследовалась, поэтому на Северном Кавказе центробежные движения и поиски более могущественных покровителей для борьбы за

независимость никогда не прекращались. Неслучайно, татары и турки, а вслед за ними и русские, горцев называли обобщённым именем «черкес», т.е. «воюющий» или «военный» человек, позже закрепившимся, в основном, за адыгоязычными народами.

Малая Ногайская орда (Казыев улус) появилась на Северном Кавказе в XVI в. как реальная сила, охранявшая восточные рубежи Крымского ханства и удерживающая в его орбите подвластные кавказские народы. С самого начала ханы посредством аталычества скрепили связи с родственной тюркоязычной знатью. Так, по сведениям исследователя Исы Капаева, основатель Казыева улуса Казы-мурза был аталыком младших царевичей Гиреев, «которых он принимал, содержал и воспитывал в своих улусах» [9, с. 30]. Казыев улус кочевал в степях вокруг Азовского моря, по Манычу, Кубани, Куме, Куре, Малке. Ногайцы не строили городов и жили в войлочных кибитках, тем не менее, в местах постоянного расселения успешно занимались и земледелием, так как платили дань десятой долей урожая сераскиру (наместнику и главнокомандующему) орды, назначаемому крымским ханом.

Французский консул в Крыму в 1750–1762 гг. М. Пейсонель в своём исследовании так называемой «Татарской Черкесии» писал, что и черкесы жили почти также как ногайцы; «у них нет ни городов, ни постоянных жилищ; они кочуют с места на место, не выходя, однако, из границ владений своего племени» [10, с. 19–20]. Он же отмечал, что черкесы скорее данники, чем подданные хана, с большими усилиями принуждавшего их подчиниться тем же законам, какие существовали в Крыму. Хан не имел дохода со своих земель и подданных в Черкесии, кроме дани, получаемой при вступлении на престол и состоявшую из сотен рабов, которых тот, в свою очередь, поставлял султану Османской империи [10, с. 13–14].

Крымские ханы в отношениях с адыгской знатью также применяли обычай аталычества для удержания под своей властью. В 1724 г. французский консул в Крыму К. Главани писал в «Описании Черкесии», что «они пребывают в добром согласии вследствие того, что каждый бей, в видах приобретения покровительства татар, берёт к себе на воспитание одного из принцев ханского дома. Вообще нет почти такой фамилии дворян или мирз, которая не воспитала бы одного из принцев, так как это считается у них большою честью» [5, с. 159].

Ханы выбирали воспитателей - аталыков среди самых почётных княжеских семей, в которых Султаны воспитывались как собственные дети и чаще всего оставались в этом народе, а местные владельцы оказались под их управлением. К. Главани в своё время насчитал в Черкесии 52 взрослых Султанов, имевших конных и хорошо вооружённых слуг: «В отношении управления Черкесией и в видах обуздания народа султаны действуют заодно, так что черкесы сделались как бы рабами султанов». Султаны повелевали князьями и народом, а их конная свита собирала и отправляла хану в положенный срок дань. Как представители ханов, они могли разрешить конфликты и примирить враждующие стороны в силу легитимности своей власти и влияния на владетельных князей.

Русский исследователь С. Броневский в первой четверти XIX в. писал: «Прежде сего крымские султаны всегда воспитывались у черкесов, и в надежде на дружеские связи, между ними упроченные, при малейшем неудовольствии на хана обывкли находить за Кубанью убежище [4, с. 173]. Действительно, в XVIII в. среди кавказских Султанов мы видим ярких противников политики турецких султанов и крымского ханов, проявлявших склонность к мирным отношениям с Россией, но в периоды русско-турецких войн большей частью они возглавляли военные силы ногайцев и западных адыгов против русских войск.

После уничтожения Крымского ханства в 1783 г. Султаны оказались в неопределённом статусном положении и опирались только на собственный авторитет и традиционное почтение к их происхождению. Тем не менее, когда Закубанье находилось под юрисдикцией Османской империи (1783–1829), «султаны пользовались немаловажными отличиями, нередко получали звание сераскиров и тем самым право управления зависящими от них народами» [11, с. 143–144]. Российская империя, завоевав эту территорию, также отличала сословие Султанов, привлекая в своё подданство, жалуя высокими чинами и крупными наделами в собственность, так как они «своими познаниями и связями могли быть полез-

ны». При этом российские власти не были, разумеется, заинтересованы в существенном упрочении власти потомков крымских ханов над покорёнными народами, оставляя им право сохранить княжеский титул только верноподданнической службой в царской армии. Поэтому царские чиновники во второй половине XIX в. специально подчёркивали, что Султаны «не имели ни поземельной собственности, ни подвластных у себя народов» и не принимали «непосредственного участия в событиях, касавшихся судеб тех племён, у которых они нашли себе гостеприимство».

Касательно этнической и сословной идентификации Султанов русские источники сообщают, что они, «не сливаясь с туземными сословиями, сохранили в своих семействах свои особенные обычаи, по которым живут и по настоящее время», причём «все дети султана, от кого бы они рождены ни были, считаются султанами и равноправными между собой». Российские сословные комиссии фиксировали, что Султаны пришли из Крыма и вначале обосновались на левобережье Лабы, «водворились на Ходзе, между абазинцами и бесленевцами, откуда впоследствии перешли к тем туземным племенам, к которым принадлежали их воспитатели (аталыки), вследствие чего и составились различные роды султанов».

Немецкий учёный Г. Клапрот, посетивший Кавказ в 1807–1808 годах, писал: «В областях за Кубанью укрылись некоторые потомки крымских султанов, но их последователи малочисленны. Татары и черкесы называют их общим именем Султания» [7, с. 244]. В середине XIX в. исследователь Сталь, служивший на Северном Кавказе, утверждал: «В числе князей и аристократии черкесской мы встречаем потомков крымских ханов (хануко), поселявшихся здесь в разные времена; князья черкесские глубоко их уважают. Крымские Гирей соединены все родственными связями с черкесскими князьями» [13, с. 262]. Балкарский князь Мисост Абаев отмечал, что «все «адыге» (эти именем называют себя кабардинцы и другие черкесские племена) подчинялись Крымскому хану, который посылал к ним своих наместников из членов своего рода. Потомки этих наместников впоследствии очеркесились и ныне носят официальную фамилию «Султан», а туземцы называют их «Хан» [1, с. 595–596]. В Кабарде как особая прослойка знати Султаны исчезли в XVIII в., но сохранились на Северо-Западном Кавказе.

Уникальность аталычества ханских отпрысков на Северном Кавказе заключалась в том, что часть из них не вернулась в Крым, а осталась в воспитавших их обществах навсегда, создав специфический аристократический слой сложной этнической самоидентификации: оставаясь крымскими татарами и гордо именуясь чингизидами, они и их потомки одновременно олицетворяли и те народы, среди которых жили, называясь «ногайцами» или «черкесами». В российский период появилась тенденция полного отождествления Султанов с элитами тех народов, с которыми их связывали аталыческие и родственные (через браки) отношения.

Надо сказать, что обычай аталычества, привнесённый крымскими ханами, получил самое широкое распространение и в среде собственно местного высшего сословия народов Северного Кавказа, использовавшего в роли аталыков для своих детей узденское сословие (условно соответствовавшего русскому «дворянскому» сословию). Мальчиков часто передавали на воспитание узденям в иноязычные общества, таким образом они становились двуязычными и обретали дружественные связи. Обычай аталычества тщательно регламентировался адатом – сводом традиционных законов и правил, общих для всех народов.

Русский исследователь Леонтович видел смысл аталычества в том, что «не имея государственного устройства, раздираемые непрерывной войной, враждой княжеских домов и кровомщениями, черкесы находят в аталычестве средство дать каждому семейству опору, связи и обширное родство. Аталычество тесно связало семейства и роды между собою; а связь семейств и родов повела, естественно, к соединению между собой союзами небольших враждующих народов» [8, с. 142]. Полковник царской службы и писатель Султан Хан-Гирей объяснял популярность этого обычая так: «Не только семейство воспитателя вступает в тесную связь с семейством воспитанника, но даже все родственники его и все подвластные поступают под защиту воспитанника» [14, с. 159].

Закубанские Султаны, не обладая легитимной властью без внешней поддержки, первыми искали покровительства или российской, или турецкой стороны для сохранения

высокого социального статуса и имущественных привилегий. Собственные князья бывших данников Крымского ханства в новых исторических условиях отказывались добровольно уступать им власть в своих народах. Так, в 1830 г. на попытки Хан-Гирея с помощью русских властей утвердиться «начальником» над западноадыгскими бжедухами, их «природный князь» заявил, что Султаны «считались только почётными гостями народа» [15, с. 49]. В то же время ногайские Султаны, перейдя на российскую службу, стали тем самым социальным слоем, который ускорил переход в российское подданство и провёл неизбежные преобразования в своих обществах, облегчив, на сколько это было возможно, адаптацию к новой реальности.

Каждый российский начальник, знакомясь с неизвестным для него краем, сразу же видел и отмечал видную роль Султанов в сословной иерархии местных народов. Так, в 1842 г. командующий Правым флангом Кавказской линии генерал-майор Безобразов писал: «Султаны их почитаются самыми главными вельможами, которых они по преданиям уважают, как потомков владетельных князей, за ними следуют по старшинству мирзы или князья, за мирзами – уздени, а потом простой народ». При этом Безобразов отмечал, что «все высшие классы пользуются уважением горского народа только лично и при некоторого рода обычаях и обрядах, но при сборищах для набегов, грабежей и общего восстания, владычество преимущественно возлагается на отличающихся в храбрости и людей, пользующихся общим доверием» [2].

В российских документах указывалось, что «сословие султанов всегда в мнении кубанских горцев стояло очень высоко и пользовалось наибольшими знаками почтительности и уважения». Само «название хануко давало его владельцу преимущество пред всеми другими высшими лицами горских племён, а знание ими разных горских наречий было причиной тому, что они принимались в Кубанском крае как дорогие почтеннейшие гости» [11, с. 141–145].

В XIX в. Гиреев связывали кровнородственные узы с высшими сословиями, пожалуй, всех народов Северного Кавказа, в том числе и народов, не входивших никогда в состав Крымского ханства. Так, несмотря на попытки царской сословной комиссии во второй половине XIX в. принизить княжеский титул у горских народов и низвести его под надуманными предлогами до уровня кабардинского узденства, браки с представителями ханского рода являлись абсолютным свидетельством их высокого статуса. Принцип равнородности в браке являлся самым ярким проявлением сословной субкультуры того времени, поэтому власти вынуждены были признать, в частности, что сословие карачаевских князей (бий), «по своему значению и принадлежащим ему правам равносильно кабардинскому сословию пши, султанским фамилиям и ногайским мурзам». Отметим, что сохранившие свои особенные статусные позиции в социальной иерархии Гиреи именовались у ногайцев «Султан», у адыгов – «Хануко», у карачаевцев – «Ханлары».

Взгляд российских исследователей и властей через призму стандартных европейских понятий на общественно-политическое и сословное устройство северокавказских народов много вредил осмыслению и принятию их социально-культурного облика, и Султаны оказались одним из таких феноменов, поэтому их потенциал для мирного привлечения народов Северного Кавказа к России был использован крайне слабо. Хотя Султаны демонстрировали пример вполне ответственного и осмысленного выбора и служения России, однако наделение особыми властными полномочиями национальных лидеров покорённых народов не входило в политические расчёты царского правительства, пошедшего по пути эскалации военных действий и покорения народов «силой оружия».

Отметим, что у ногайцев и западноадыгских народов такой рудимент крымскотатарской зависимости, как инфильтрация в их среду в качестве высшего сословия этнического татарского элемента, привёл к превращению титула Султанов в фамилию, а родовое имя Гирей непременно прибавлялось к собственному имени. Мы придерживались написания титула потомков ханского рода с большой буквы, чтобы различать от привычного титула турецкого султана. Так, в основном, он фигурирует в русской литературе и архивных источниках.

Богатой выдающимися личностями оказалась ногайская династия Султанов, жизнь которых проходила на фоне российско-османского противостояния, и они были непосредственными участниками всех войн на Северном Кавказе. Основатель этой ветви чингизидов - знаменитый сераскир Кубанской орды Султан Бахты-Гирей, бросивший вызов самому Петру I.

Бахты-Гирей был назначен отцом наместником в Кубанскую орду в 1700 г. и его резиденция находилась в устье Кубани [12, с. 639, с. 641]. Исследователями Сень и Грибовским установлено, что сначала он пребывал в статусе нурадина и калги, т.е наследника крымского хана. В разросшейся династии крымских Гиреев далеко не все «принцы крови» имели шанс занять ханский престол или получить место в правительстве, поэтому часть из них навсегда укоренялась на Кавказе, в обществах своих аталыков, где воспитывались с малолетства по обычаю тюркской знати. Однако у калги Бахты-Гирея были все шансы занять крымский престол, и он, скорее всего не предполагал, что навсегда свяжет свою судьбу с Кавказом и оттуда будет грозить России, предпринимая разрушительные военные походы до Пензы и Казани.

После отстранения от престола отца - крымского хана Девлет-Гирея II в 1712 г. Султан Бахты-Гирей и его братья обосновались на Северо-Западном Кавказе у своих аталыков. Бахты-Гирей остался в истории как яркая личность с амбициями истинного чингизида, собиравший под свои знамена самые разные народы от Калмыкии до Кабарды, даже будучи изгоем, мятежником, врагом трех правительств: России, Турции и Крымского ханства. Его военные походы отражали сопротивление кочевников неумолимой экспансии и переходу их земель в разряд «российских» или «турецких» владений. Однако мощь империй не оставляла им шанса на самостоятельный политический статус даже во главе с таким героическим лидером. Султан Бахты-Гирей был убит в 1729 г., а его сыновья навсегда укоренились в ногайских ордах.

Кубанскими сераскирами были его старший сын Казы-Гирей и внук Арслан-Гирей, а правнук Менгли-Гирей в 1790 г. перешёл на российскую сторону и в чине генерал-майора был назначен Александром I начальником Бештовского приставства, в которое входили ногайцы и абазины Пятигорья [6, с. 119]. За 40 лет на российской службе Султан Менгли-Гирей сохранил безупречную репутацию и высокий авторитет среди народов Северного Кавказа в самый тяжёлый период адаптации и интеграции в состав Российской империи. Сделав свой осознанный выбор, он до конца жизни остался верен воинской присяге, но, безусловно, верил в возможность мирной и благополучной жизни местных народов под российской властью.

Генерал-майор Султан Менгли-Гирей стоял в ряду выдающихся личностей, способствовавших личным примером и искренней заботой о людях мирному вхождению местных народов в общее пространство империи. Деятельность Султана имела целью улучшение экономического благосостояния подведомственных ему народов и мирное привлечение закубанских жителей на российскую сторону. Его мудрость, авторитет и талант администратора являлись лучшей гарантией спокойствия по обе стороны Кавказской линии. Исследователь Бентковский писал: «Султан Менгли-Гирей как русский генерал пользовался полным доверием правительства, как ногаец имел огромное влияние не только на подвластных ему соплеменников, но и на закубанских, нам не подданных» [3, с. 52].

Правительство награждало его чинами и наградами, даровало ему земли в частную собственность и не отстраняло от должности пристава до конца жизни, признавая его заслуги перед Российской империей, но в должном масштабе потенциал миротворца и организатора народной жизни остался невостребованным имперской системой управления. При другом отношении правительства к управленческим институтам на Северном Кавказе, такие личности как Султан Менгли-Гирей, могли бы быть использованы намного весомее и помочь России избежать долготренивой Кавказской войны.

До генеральских эполет дослужились также младший брат Менгли-Гирея генерал-лейтенант Азамат-Гирей и племянник генерал-майор Казы-Гирей Бахты-Гиреевич, первый ногайский писатель и просветитель. Офицерами были и сыновья Менгли-Гирея: Аслан-Гирей, Тохтамыш-Гирей и Джанибек-Гирей, наследовавшие его частновладельческие земли

в Пятигорье, на которых позже был основан город Минеральные Воды и построен аэропорт [16, эл. ресурс]. Внук Джанибек-Гирейя Девлет Гиреев (1916–1981) стал видным советским писателем и литературоведом, работал во Владикавказе, где живёт его семья.

Данная династия Гиреев, укоренившись в XVIII в. через аталыческие и родственные связи в Кубанской орде и сложившись из непрерывной генеалогической ветки, чудом проросшей из петровской эпохи до наших дней, безусловно, принадлежит ногайскому народу.

1. Абаев М.К. Балкария // Мусульманин. Париж, 1911. № 14–17. С. 595–596.
2. Безобразов С.Д. Рассуждение и мнение о покорении Кавказа 1842 года // Кавказский сборник. Том 2 (34). 2005. (Публикация и комментарии В.А. Захарова). <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/>.
3. Бентковский И.В. Историко-статистическое обозрение инородцев-магометан, кочующих в Ставропольской губернии. Ногайцы. Часть 1. Ставрополь, 1883. 134 с.
4. Броневский Семён. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. Нальчик: Эль-Фа, 1999. 222 с.
5. Главани Ксаверио. Описание Черкесии // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974. С.156–173.
6. Кипкеева З.Б. Северный Кавказ в составе Российской империи: народы, миграции, территории. – Ставрополь, 2008. 432 с.
7. Клапрот Генрих-Юлиус. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807-1808 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974. С. 235–280.
8. Леонтович Ф.И. Адагы кавказских горцев. Нальчик, 2002. 263 с.
9. Орак-эли – Эркин-юрт – Ураковский / Сост. И.С. Капаев. М., 2015. 368 с.
10. Пейсонель М. Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Чёрного моря в 1750–1762 годах (репринтное издание). Майкоп, 1990. 35 с.
11. Сборник документов по сословному праву народов Северного Кавказа. Том I. Нальчик, 2003. 345 с.
12. Сень Д.В., Грибовский В.В. Кубанский султан Бахты-Гирей и его роль в османско-крымско-российских отношениях первой трети XVIII в. // Роль личности в становлении и развитии российско-кавказских отношений. Грозный, 2015. С. 635–649.
13. Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Русские авторы XIX века о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа. Том 1. Нальчик, 2001. С. 185–278.
14. Хан-Гирей. Черкесские предания. Избранные произведения. Нальчик, 1989. 286 с.
15. Хаджимуков Т. Народы Западного Кавказа (по неизданным запискам природного бжедуга князя Хаджимукова // Кавказский сборник. Тифлис, 1910. Т. 30. С. 1–50.
16. Шкарупа И.Ф. Провинциальный город мой: Очерки по истории города Минеральные Воды. Минеральные Воды, 2008. 66 с. // <http://www.muk-cbs.ru/node/31678>.

ШАЙДУЛЛИН Р. В.

*Институт татарской энциклопедии и регионоведения
Академии наук Республики Татарстан,
г. Казань, Россия*

ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ НОГАЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ НА СТРАНИЦАХ МНОГОТОМНОЙ ТАТАРСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

В современном мире происходит интенсивный процесс глобализации политических, экономических, социальных, образовательных, культурных и других сфер человеческой жизнедеятельности, который развивается не только за счет индустриальной и социокультурной интеграции стран, создания транснациональных сообществ, но и за счет стирания этнокультурных границ, роста этнонигилизма и умерщвления этнической самобытности народов. В связи с этим возникает актуальная задача по поиску разумной меры в сочетании традиции и модернизации, являющаяся сегодня ключевым дискурсом по определению векторов развития национальных сообществ. Всем известно, что самобытные традиции народов, как стабилизирующий фактор, могут легко превратиться в «тормоз» и препятствовать этническому развитию, но в то же время модернизация, создающая условия для конкуренции, особенно при неравной конкуренции, может разрушить основы национальной идентичности народов. Немаловажную роль в этом процессе играют также глобалистские

транснациональные интересы узкой группы людей, обладающих значительной экономической и политической властью, влияние которых постепенно охватывает весь мир. И они активно насаждают свои представления о роли и вкладе современных этнических сообществ, прежде всего США и ведущих держав Западной Европы, в демократическом преобразовании мира, особенно России и стран третьего мира.

Что российские народы получают от этой глобализации? Это далеко не праздный вопрос. Представители научной общественности и властных структур все чаще задаются вопросом об этнополитических и цивилизационных составляющих глобализации. Их волнует, прежде всего, проблема совместимости самобытного национального и глобализационно-интернационального. Возникает вопрос: какие аспекты традиционализма и модернизма наиболее приемлемы для народов современной России?

Как известно, после распада СССР в декабре 1991 г. начался процесс суверенизации национальных республик и этнокультурных интересов народов бывшего Советского Союза, который, в свою очередь, способствовал интенсивному расширению сферы применения национальных культур и языков. Что в конечном итоге положительно сказалось на этнической ментальности народов Российской Федерации: раскрепостилось национальное самосознание, резко возросла этнокультурная инициатива. Нарушив сложившуюся систему вертикальных связей народов, построенную «старшим (русским) братом», нерусские народы бывшего Союза стали самостоятельно выбирать векторы этнического развития и решать проблемы собственной этнополитической историографии и традиционной культуры. Активный всплеск интереса к традиционной этнической культуре народов объяснялся и тем, что она становилась своеобразным маркером национальной идентификации народов и регионов в целом. Все это значительно замедлило процесс формирования в российском многонациональном обществе, особенно у молодежи, этнонигилистского сознания, проявлявшегося в пренебрежении к родному языку, культуре, истории, традициям и обрядам, в ощущении этнической неполноценности и стыда за представителей своего народа.

Немаловажную роль в борьбе с нивелированием традиционных культурных и духовных ценностей малых этносов Российской Федерации, за сохранение этнической и социокультурной идентичности народов сыграли и национальные энциклопедии, ставшие своеобразными информационно-культурными концентриками знаний о народах и регионах. Именно в этот период увидели свет десятки национальных и региональных энциклопедий (по подсчетам зав. отделом исторической библиографии Российской национальной библиотеки А.И. Раздорского, из 83 административных субъектов Российской Федерации 73 издали свои региональные или национальные энциклопедии, в том числе Республика Татарстан [1, с. 11]). Среди них особое место занимает многотомная Татарская энциклопедия, ставшая одной из важнейших составляющих татарского культурно-информационного пространства и занимающаяся восстановлением и сохранением этнокультурной целостности татарского этноса, укреплением его самобытных культурных и духовных основ.

Многотомная Татарская энциклопедия внесла достойный вклад в российскую и мировую энциклопедистику, она стала настоящим цивилизационным прорывом тюркских народов в мир «высокой культуры» и на долгие годы определила основные приоритеты развития в области многих отраслей знаний, особенно гуманитарных. В ее концептуальной основе лежат связанные между собой основополагающие научные и практические составляющие – «все о татарах» и «все о Татарстане» [2, с.459]. Эти положения стали не только связующими парадигмами различных сторон энциклопедических знаний о Татарстане, татарах и об их этнических (генетических) предках, но и научно-просветительскими, дидактическими и социокультурными составными частями этнического развития многих тюркских народов Российской Федерации. К примеру, в Татарской энциклопедии содержится уникальный материал по истории татаро-ногайских взаимоотношений в XV–XVI вв. На ее страницах нашли отражение этнонациональные и этнополитические проблемы, связанные со средневековой историей ногайского народа, которые еще в недавнем прошлом были вне поля зрения не только общероссийской, но и татарской и ногайской национальной историографии. Среди научных проблем, связанных со средневековой татаро-ногайской тематикой, особое место занимают история ногайских государственных образований, персоналии ногайских биев. Как известно из исторической литературы, эти сведения еще в 1990-е гг. были известны только узкому кругу специалистов.

В многотомную Татарскую энциклопедию вошло около 40 статей, посвященных различным проблемам татаро-ногайских взаимоотношений и персоналиям известных мангытских и ногайских правителей (биев). В ней даны краткие сведения о таких мангытско-ногайских правителях, как Идегей (1352–1419) [3, с.529], Нураддин (? – 1440) [4, с.490], Мансур (? – 1426/27) [4, с.68], Муса (? – 1501/02) [4, с.286], Исмаил (? – 1563) [3, с.614], Дин-Ахмад (?–1578) [3, с.289], Урус-Мухаммад (? – 1597/98) [2, с.47], Дин-Мухаммад (?–1600) [3, с.290], Иштерек (? – 1619) [3, с.640], Юсуф (? – 1554) [2, с.492].

Данная статья не преследует цель полного энциклопедического раскрытия всех этапов истории становления и развития татаро-ногайских взаимоотношений и персонификации истории ногайского народа и комплексной характеристики всей многогранной научной и научно-популяризаторской деятельности татарских ученых, отраженной на страницах многотомной Татарской энциклопедии. В этом научном исследовании остановимся лишь на характеристике деятельности некоторых видных ногайских правителей и царевен, оставивших глубокий след в истории татарского народа. Такая рамочная канва исследования является вполне целесообразной, поскольку они стали историко-культурной мотивацией, а также героями татарской истории.

Исходя из базовой научной концепции многотомной Татарской энциклопедии – «все о татарах» и «все о Татарстане», свою характеристику персоналий, вошедших в Татарскую энциклопедию, начнем с анализа деятельности ногайских правителей Мусы внука Идегея и Юсуфа правнука Идегея, сыгравших значительную роль в жизни Казанского, Астраханского и Сибирского ханств. Как известно, в период правления Мусы закрепился особый принцип, согласно которому при большинстве ханов тюрко-татарских государств, возникших после распада Золотой Орды, одним из карачибек-ханов являлся представитель рода Мангыт. При этом также известно, что Муса вел политику двух стандартов: то поддерживал казанских ханов – Мамука, Ильгама, Мухаммад-Амина, то их противников – казанских карачибек-ханов [4, с. 286].

В годы правления Юсуфа Ногайская Орда достигла наивысшего могущества, ногайцам было выделено в Предкамье отдельное владение – Ногайская даруга, с которого они собирали особые подати – «мангытские доходы». При этом с целью укрепления династических связей Ногайской Орды с Казанским ханством Юсуф в 1553 г. выдал свою дочь Сююмбике замуж за казанского хана Джана-Али. После его свержения в 1535 г. и убийства в 1536 г. Сююмбике стала женой казанского хана Сафа-Гирея. Юсуф поддержал Сафа-Гирея, который после мятежа знати в 1546 г. был изгнан из Казани. В июле 1546 г. сын Юсуфа, Юнус, с ногайским отрядом вновь возвел Сафа-Гирея на казанский трон. По договору с Сафа-Гиреем за помощь в походе на Казань Юсуфу были обещаны подати с Арской даруги и Горной стороны, а также «мангытские доходы», но Сафа-Гирей отказался признать условия договора с Ногайской Ордой. Все это привело к усилению напряженности между Казанским ханством и Ногайской Ордой. Еще больше отношения между этими государствами обострились после добровольной передачи группой промосковско настроенной казанской знати в 1549 г. царицы Сююмбике с малолетним сыном Утямыш-Гиреем в Москву. В этот период Юсуф организовал набеги ногайских отрядов на Казань (1549, 1551 гг.). Во время похода Ивана Грозного в Казань в 1552 г. Юсуф не поддержал защитников Казанского ханства. Главным объяснением этому, скорее всего, было его желание вернуть себе после падения Казани часть «мангытских доходов» с владений бывшего Казанского ханства. Но его притязания были отклонены русским правительством, поскольку после падения Казани Ногайская Орда не представляла реальной угрозы для Московской Руси. Об этом свидетельствует также безуспешность переписки Юсуфа с русским правительством об освобождении из «московского заточения» своей дочери Сююмбике и возвращении ее домой. Усиление русского влияния в степи вынудило Юсуфа изменить вектор внешней политики. В 1554 г. во время Казанской войны он поддержал восставшие народы бывшего Казанского ханства во главе с Мамич-Берды, прислав небольшой отряд под командованием «царевича Ахполбея». Но эта политика Юсуфа вызвала недовольство среди промосковски настроенных ногайских кланов, развращенных «подачками» московского правительства, и он был убит во время мятежа знати 1554 г., организованного нурадином Ногайской Орды Исмаилом при поддержке русского правительства [2, с. 492].

Кроме того, важный научный интерес представляют и династические связи между правителями татарских ханств и ногайских государственных образований. Из всех ногайских царевен, выданных замуж за татарских ханов, особый интерес представляет Нур-Султан (1446–1519), дочь ногайского бия Тимура из рода Мангыт. В 1463 г. она была выдана замуж за казанского хана Халила. После его смерти в 1463 г. Нур-Султан вышла замуж за его младшего брата хана Ибрагима. Она стала матерью трех казанских ханов: Ильгама, Мухаммад-Амина и Абдул-Латифа. Нур-Султан принимала активное участие в установлении дипломатических отношений между татарскими ханствами и Московским государством. В Крымской посольской книге она названа «большой царицей» среди жен Менгли-Гирея («была немало ума и характера»). Благодаря красоте и мудрому участию в государственной жизни, особенно в поддержании союзнических отношений с Московской Русью, Нур-Султан приобрела широкую известность в татарских ханствах, на Руси, в Турции, странах Ближнего Востока и Египте. В своих письмах Нур-Султан именовала турецкого султана Баязита «названным отцом», подчеркивая равную с ним знатность, к великому московскому князю Ивану III обращалась «брат мой» (он к ней – «сестра») [4, с. 499]. Следует отметить, что такую же активную роль в Казанском ханстве играла и ее дочь от хана Ибрагима Гаугаршад, которая была сторонницей промосковской ориентации и боролась против крымского засилья в ханстве [3, с.68]. Она была одним из инициаторов изгнания в 1531 г. хана Сафа-Гирея с казанского престола. В то же время после достижения совершеннолетия казанского хана Джана-Али в 1533 г. Гаугаршад настояла на женитьбе его на ногайской княжне Сююмбике, дочери бия Юсуфа [4, с. 499]. Фактически она стала одной из первых мусульманских правительниц в мировой истории.

В исторической памяти татарского народа судьба Сююмбике символически переплелась с трагической судьбой Казанского ханства и татарского народа; пленение и отправка ее в Москву в 1549 г. ассоциировались с захватом Казани в 1552 г. русскими, потерей татарами своей государственности. Трагическая судьба ногайской княжны, казанской царицы Сююмбике нашла отражение в татарском эпосе («Сююмбике баете» [5, с.494] и др.), в творчестве русских, татарских и турецких писателей. Первым из историко-публицистических сочинений, в котором дан романтический образ Сююмбике («умная, красивая, но коварная женщина», руководствовавшаяся не политическими расчетами, а чувствами любви, ненависти и ревности), стало произведение второй половины XVI в. «Казанский летописец» [6, с.96–97]. Такая трактовка личности Сююмбике оказала влияние на более поздние произведения. В русских исторических поэмах последней трети XVIII – начала XIX вв. – «Россияда» М.М. Хераскова (1779), «Покоренная Казань» А.Н. Грузинцева (1810), «Грозный, или Покорение Казани» Г.Р. Державина (1814) Сююмбике являлась символом Казани, средоточием «тёмных» антирусских сил, коварной, жестокой, хотя и милосердной. В то же время в начале XIX в. в некоторых русских исторических драмах и романах образу Сююмбике придают романтический оттенок, она предстает в них в облике «восточной» женщины, которая приносит политические расчеты в жертву своим чувствам («Сумбека, или Падение Казанского царства» С.Н. Глинки, 1806; «Иоанн, или Взятие Казани» М.С. Рыбушкина, 1814). Позднее была сделана попытка представить образ Сююмбике более реалистичным, сложным и трагичным («Взятие Казани» В.И.Лапина, 1855). В татарской исторической литературе (Ш. Марджани, Х. Фаизханов, Х.М. Атласов и др.), романах, стихотворениях, исторических драмах (Г. Исхаки, М. Гафури, Ф. Амирхана, Ф. Туйкина и др.) Сююмбике рассматривалась как символ национально-освободительной борьбы против русских завоевателей. Ее трагическая судьба, предвосхитившая падение Казанского ханства, вызывала в народе стремление продолжить борьбу за свободу. В татарских романтических произведениях (Ф. Амирхана, Ш. Ахмадиева и др.) был создан идеализированный образ татарской правительницы. Ф. Амирхан, размышляя о переплетении судеб татарского народа и Сююмбике, называл ее «матерью нации», «дочерью народа». Через татарскую литературу образ Сююмбике вошел в турецкую прозу (И.В. Наурузхан, Л. Каран и др.) и стал олицетворением национальных качеств татарского народа. В 1990-е гг. в татарских исторических романах «Сююмбике» Р. Батуллы (1992), «Сююмбике ханбика и Иван Грозный» М. Хабибуллина (1994) и др. – в образе Сююмбике воплотились непокорность и свободолюбие татарского народа. Ее имя нашло отражение и в топонимике (Сююмбике башня в Казани, проспект Сююмбике в г. Набережные Челны и др.), периодике (журнал «Сююмбике»), а также в названии малой планеты [5, с.493].

Другим видным героико-историческим персонажем татарского народного эпоса, олицетворяющим средневековые татаро-ногайские связи, является Идегей, правитель (эмир) Золотой Орды (с 1399 г.), основатель Ногайской Орды [3, с.529] и династии ногайских биев. Борьба Идегея за единство Золотой Орды легла в основу татарского, ногайского народного эпоса «Идегей», в котором воспеваются его величие, мужество и справедливость. Идегей рассматривается как мудрый и дальновидный правитель, стремившийся создать условия для мирного сосуществования народов Золотой Орды [3, с.529–530]. В изучение этого эпоса свой вклад внесли многие народы, в том числе татары. К примеру, Н. Исанбет совместно с Х. Ярми и Ш. Маннуром в конце 1941 г. подготовили и сдали в Татарское книжное издательство полный текст дастана «Идегей». Фактически, они подготовили первый сводный вариант дастана, основанного на текстах, записанных у народных сказителей на территории Башкортостана, Сибири и других регионов. Несмотря на то, что в этом средневековом тюркском героическом эпосе нашел отражение самый сложный и трагический период золотоордынского этапа истории татарского народа и других этносов Евразии – вторая половина XIV в., когда происходила острая борьба за сохранение целостности и независимости Джучиева Улуса, эпос был осужден как «проявление» идеологических заблуждений довоенного времени. Позднее 9 августа 1944 г., было опубликовано Постановление ЦК ВКП (б) «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации», в котором татарские ученые и писатели обвинялись «в приукрашивании Золотой Орды и популяризации ханско-феодалного эпоса об Идегее...». По мнению авторов постановления, Татарский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории при Совнарком Татарской АССР и журнал «Совет эдэбияты» [«Советская литература»] длительное время занимались популяризацией антинародного эпоса «об организаторе разбойных набегов на Русь Идегее». ЦК ВКП (б) жестко потребовал «обратить особое внимание на исследование и освещение истории совместной борьбы русского, татарского и других народов СССР против чужеземных захватчиков, против царизма и помещичье-капиталистического гнета, а также на историю социалистического преобразования Татарии в период советской власти и популяризацию выдающихся деятелей, ученых и революционеров татарского народа и его сынов – героев Отечественной войны» [7, с.572, 573].

Своеобразной изюминкой Татарской энциклопедии являются статьи «Ногайская Орда» [4, с.481], «Ногаи большие» [4, с.480], «Ногаи малые» [4, с.480], «Ногайцы» [4, с. 481–482], в которых в краткой форме нашли отражение основные этапы становления и развития ногайской государственности и ногайского народа. В плане татаро-ногайских отношений особый интерес представляет также статья «Ногайская даруга» [4, с. 480–481], которая, по сути, была пятым административно-территориальным округом в Казанском ханстве, наряду с Алатской, Арской, Галицкой, Зюрейской даругами. И в Сибирском ханстве была Ногайская даруга. Существование на территории Казанского ханства Ногайской даруги свидетельствует о тесных взаимоотношениях предков современных татар и ногайцев, которые, к сожалению, прервались после русского завоевания татарских ханств во второй половине XVI в. и ногайских государственных образований и кочевых орд в XVI–XVIII вв. На территории современного Татарстана в названиях отдельных сельских населенных пунктов сохранилась ногайская топонимика (Битаман, Пимурзино и др.). В то же время татарские языковеды и историки говорят о наличии определенного ногайского компонента в языке и антропологии татар ряда районов Татарстана, генетически связанных с населением Ногайской даруги.

Таким образом, материалы многотомной Татарской энциклопедии позволяют рассуждать не только об общем уровне развития татаро-ногайских отношений, особенно периода Казанского ханства, но и о поэтапной специфике их эволюции. В ней в системной взаимосвязи представлены статьи об известных казанских и ногайских правителях, князьях, что способствует дальнейшему продвижению научного анализа истории становления и развития как региональной, так и российской историографии истории татаро-ногайских отношений. Все это, в конечно итоге, способствует расширению познавательной основы знаний по истории народонаселения Евразии, а также

выявлению историко-генетических и социокультурных связей между тюркскими и другими народами Российской Федерации.

1. Раздорский А.И. Отечественная региональная энциклопедистика на современном этапе // Исторический опыт, актуальные проблемы российской региональной энциклопедистики: Материалы Всерос. науч.-практ конф. с междунар. участием. Уфа: Изд-во «Башкирская энциклопедия», 2012. 211 с.
2. Татарская энциклопедия. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2014. Т. 6: У–Я. 720 с.
3. Татарская энциклопедия. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2005. Т. 2: Г–Й. 656 с.
4. Татарская энциклопедия. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2008. Т. 4: М–П. 768 с.
5. Татарская энциклопедия. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2010. Т. 5: Р–Т. 736 с.
6. Татарская энциклопедия. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2005. Т. 3: К–Л. 664 с.
7. Шайдуллин Р.В. Особенности формирования героико-патриотического потенциала в Татарстане в годы Великой Отечественной войны // Великая Отечественная война 1941–1945 гг. в судьбах народов и регионов: сборник статей / отв. ред. А.Ш. Кабирова. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. С. 570 – 578.

КОРГАНБЕКОВ Б.С.

*Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева
г. Астана, Республика Казахстан*

ПОСЛЕДНИЙ ПРИЮТ ХАНА ТОХТАМЫША

В истории тюрков много неисследованных фактов. Государство Золотой Орды не было разрушающей силой в развитии мировой цивилизации, как преподносили об этом учебники по истории советского времени, а наоборот – мощная сила, основанная на гуманности и открывшая дорогу для развития международной интеграции. Однако такую истину признали не все в ученом мире. Если бы эта истина была принята так, как она есть, то непременно встал бы вопрос: откуда берет свое начало идеологическая основа Золотой Орды, кто является ее прямым наследником и т.п. По настоящее время эти исследования не превзошли открытий, которые сделал Л.Н. Гумилев.

Одна из причин связана с неизвестными фактами из жизни последнего хана Золотой Орды. Немало сомнительных нюансов даже в тех сведениях, которые уже установились в истории. Много вопросов возникает перед исследователями: Почему прославившийся своей жестокостью Амир-Темур по-отечески заботился о Тохтамыше, несмотря на то что хан не раз предавал Темура? Почему простой народ поддерживал Тохтамыша, хотя хан не обладал организаторскими способностями, постоянно терпел поражения в боях? На эти и другие вопросы не были найдены ответы. Многие исследователи жизни Тохтамыша выдвигают свои гипотезы относительно фактов из жизни хана. Однако они даются с материалистических, атеистических позиций. К большому сожалению, не берется во внимание общественное сознание людей того времени, их ценности, миропредставление.

В рамках данной статьи мы не ставим целью окончательно решить эту проблему. В работе предпринята попытка рассмотреть некоторые вопросы, которые могут помочь в решении актуальных задач казахской историографии, выдвигающей перед учеными все новые и новые неизвестные или требующие глубокого анализа исторических фактов.

Наш разговор будет связан со старыми кладбищами, на холме которые находятся недалеко от местности под названием «Токтамыс тауы» («Гора Тохтамыш»), которая расположена на территории Кырашской сельской администрации Жанакорганского района, Кызылординской области Республики Казахстан. Северо-восточнее от нее, в 7 километрах расположено село Косуйенки, на западе в 12 километрах – село Кыраш, в 16 километрах – село «Бирлик». Старое кладбище на высоком холме ныне представляет груды камней. Также сохранились следы таких кладбищ в его с восточной стороне. В народе их называют кладбищем Тохтамыш хана и сорока его сарбазов. В настоящее время народ точно не знает, кем был Тохтамыш. Но, по рассказам местных жителей можно предполагать, что этот Тохтамыш – сын Тойходжа-Огылана, последний хан Золотой Орды. Это утверждают и некоторые ученые, журналисты. Такие сведения мы находим и в казахском эпосе «Эдиге»: Тохтамыш, бежавший от Эдиге, нашел приют сначала в Теликоле, после этого бежал в сторону озера Кокульди:

Телікөлге барармын,
Телікөлден қорықсам мен,
Көкүлдінің көліне
Баса барып жатармын [1, 37 б].

Я до озера Теликуль хочу добраться,
Если там я почувствую опасность,
Тогда я двинусь к озеру Кокулди,
И там найду для себя убежище.

(Подсточный перевод наш. – Б.К.)

(По вариантам Ш. Валиханова, А. Диваева).

Со стороны села Косуйенки и кладбищенского холма есть глубокое озеро, не сразу заметное издалека и очень удобное место для укрытия, человеку, скрывающемуся от врагов. Эта местность заросла камышом, как сказано в эпосе «Эдиге». В настоящее время люди его называют просто «пруд». Этому есть свои объяснения, потому что в озеро вливаются семь родников. В старину местные жители называли это озеро Кокулди. А Теликол – это озеро, которое находится на окраине пустыни Бетпақдала, на территории Шиелинского района, недалеко от Жанакурганского района, Кызылординской области.

Сведения о Токтамыс тауы, передававшиеся в устной форме, в письменных источниках впервые указал известный писатель, выходец из этой местности Дукенбай Досжан. Которую он услышал его от своего отца. Рассказ писателя называется «К чему тебе тягаться с Амир-Темуром, мой принц» [2, 529–540 б]. В своем рассказе Д. Досжан повествует о поездке в 1974 году писатель в Крым в Ялту. Однажды сотрудники дома отдыха организовали экскурсию во Дворец хана Керей и Бахчисарайский фонтан. Вместе с многочисленными туристами он тоже попал туда. Дворец находится у подножья гор. Там он увидел старое кладбище дочери хана Тохтамышша Ханши Биби (Жаныке), на котором установлена памятная доска. И он вспомнил о Горе Тохтамыш (Токтамыс тауы), которая находится недалеко от его аула.

В 1973 году писатель, находясь в родном ауле Косуйенки, услышал от отца рассказ о роднике Тохтамыш (один из семьи родников стекающих в озеро) и спросил: «О каком Тохтамыше вы говорите?». Ответ своего отца писатель передает в так: «Эта земля имеет богатую историю», – говорит отец, с грустью в глазах, – В давние времена жил хан по имени Тохтамыш (Токтамыс), который наполнил эту степь шумом. Неизвестно, собирался он совершать он набеги или возвращался с очередного нашествия, этого нам не известно. Имея рядом с собой сорок джигитов, он остановился возле этого родника, который выплескивал воду через расщелины камней, и остался жить». В то время еще не переставали течь горные реки, начинавшиеся с солнечной стороны старого Каратау и протекавшие на запад в сторону Сырдарьи. По словам очевидцев, между холмами, казавшимися как мощная рука, густо росли трава и редкие деревья, напоминавшие тюбетейку. Деревья, которые в настоящее время произрастают возле сверкающего родника, по всей вероятности, остатки того густого леса. Да! Жизнь такая штука! Нам неизвестен столь неожиданный визит Тохтамышша, который имел рядом с собой примерно сорок воинов, бежит ли он, испугавшись от какого-то неожиданного грохота ..., или он направляется в свою орду, которая находится за тридевять земель... Он переночевал возле того открытого родника, который бурлил днем и ночью. Бедняги устали с дороги и легли отдыхать под многомиллионными звездами, сверкающими как свечи, постелив под себя потник. Они крепко уснули.

...Возможно, это было так. Короче, когда некоторые из крепко уснувших воинов начали шевелиться, выяснилось, что несколько сарбазов оказались предателями. Враги, ожидавшие их с особой бдительностью, тайком подобрались к хану и, как кошки, напали на охрану, отрубили голову хану, который в это время крепко спал ...Когда люди подошли к ним, один из воинов лежал полуживой и промолвил: «Мы – воины Тохтамышша».

Из этой истории очевидно, что в то время ни писатель, ни его отец не были осведомлены тем, что хан Золотой Орды Тохтамыш был в этих краях, что Тохтамышша убил Нураддин – сын Эдиге. Д.Досжан после услышанной истории посетил могилу хана, находящуюся в его родном ауле, выпил воды из родника и посетил его окрестности.

В рассказе отца писателя имеются ценные сведения о природе средневекового Каратау, богатой реками и озерами, густым лесом и родниками. В повествовании эта земля показана как убежище для укрывающихся от врагов людей. В большинстве трактовок сказания «Эдиге» Нураддин убивает Тохтамышша на берегу озера, которое находится у подножия гор и вблизи лесного массива. Так, в казахском варианте сказания Нуртугана говорится:

«В густом лесу на Восточной стороне горы» [1, с. 307]. Д. Досжан сообщает, что в том же 1973 году он увидел останки старого мавзолея на Горе Тохтамышша. О том, что это груда камней на холме издавна в народе считают могилой хана Тохтамышша и его сарбазов, подтверждает и рассказ отца писателя.

Д. Досжан после услышанной от своего отца истории о Тохтамышше стал собирать сведения о хане, передававшиеся из уст народа. Один из таких рассказов, он излагает так: «Тохтамыш вместе со своими сорока воинами отдыхает возле родника, о котором уже говорили. Несколько воинов оказываются предателями и зарезали воинов и Тохтамышша, когда они крепко спали. На следующий день утром местные жители обнаружили их мертвыми, только от одного полумертвого они успели узнать, что это были сарбазы Тохтамышша. Всех убитых похоронили. После этой истории местно, где произошла трагедия, стали называть «Токтамыс» [3, 14–15 б].

И в эпосе «Эдиге» рассказывается, как сын Эдиге Нураддин (Нуралын) бросился в погоню за Тохтамышом и убил его на озере Кокульди, в тот момент, когда один из сарбазов Тохтамышша спал под деревом.

Кадыргали Жалайири в своем произведении «Джами ат-таварих» с большим интересом рассказывает о том, что Нураддин с особой ловкостью убил батыров Ятым, Тобал, Каракожа, которых Тохтамыш доверил себя охранять во время побега. «Хан, вместе со своими сарбазами, был беззаботен, они тоже погибли», – говорит великий историк [4, 252 б].

Не часто факты и мельчайшие детали событий, описанные в легендах и исторических документах, так совпадали. Еще в одной легенде об Эдиге говорится о том, что Тохтамыш построил на озере Кокульди башню, с которой сарбазы хана вели наблюдение над местностью, разведывали окружение. И западной части озера имеются останки древних сооружений. Тот факт, что на этой территории имеются местности под названием «Хан казынасы», «Хан шатыры», еще раз вселяют надежду на то, что могила принадлежит хану Тохтамышу. По сведениям, полученным от Ерескеновой Гауар – жительницы аула «Бирлик», который находится недалеко от кладбища, до недавнего времени на берегу озера была каменная емкость, которая называлась «хан акыры». По словам местных старожил, из этой емкости хан кормил и поил своего коня.

Еще одна легенда о хане Тохтамышше гласит, что здесь лежит только его тело, а голова находится в другом месте. Голову Тохтамыш хана срубил и забрал сын Эдиге – Нураддин [5]. Об этом утверждают жители аула Кыраш Абдихан Адилбеков и Жалгасбай Турабаев. А. Адилбеков, историк, Отличник Народного образования Казахской ССР, проживший до конца с воей жизни в этом ауле. В сказаниях «Эдиге», в вариантах Ч.Валиханова, Аякеша Умирзакова говорится о том, что Нураддин отрубил голову Тохтамышша и увез привязав ее к тороке седла [1, с. 39; 126].

О том, что старое кладбище называется «кладбищем хана» – знают все. И то, что хана по имени Тохтамыш, кроме хана Золотой Орды, не было в истории – тоже знают все. А.К. Дуйсенби, который изучал легенды и рассказы, связанные с историей тюркских народов, говорил об этом так: «На юге Каратау, в 12 км от села Кыраш, Жанакурганского района имеется местность и родник под названием «Токтамыс». По словам учителя – пенсионера Ж. Турабаева, на хана и его 42 телохранителей неожиданно напали неизвестные люди и убили, когда воины совершали у родника обряд памдат намаза. Местные жители похоронили их на холме, находящемся недалеко от этой местности. В настоящее время на холме, который называется «могилой хана», стоит каменная груда высотой 10–15 метров» [6, 234 б]. «Легенды, которые объясняют причину географических названий, связанных с именем хана Золотой Орды Тохтамышша, занимают значительное место в истории Южно-Казахстанского региона, очень близки по хронологическому формированию и по идейно-тематической части с местными легендами, связанными с именем Темура [6, с. 104]. Подобную точку зрения разделяют и другие известные люди. Например, в трудах писателя, доктора филологических наук Ж. Алмаш, в статье молодого исследователя А. Ташеновой, выпущенной в 2011 году в научном сборнике «Молодой ученый», в статье известного народного акына М. Куkenова, опубликованной в газете «Жанакорган тынысы».

На основе полученных сведений нами был опубликован ряд статей в казахстанских СМИ, в частности, в публикациях мы придерживаемся мнения о том, что могила Тохтамыш

хана находится в Жанакурганском районе Кызылординской области. Однако убедить в этом читателей было сложно. Этому есть свои объяснения. Основной фактор, который мешает вселять веру в то, что могила Тохтамыш хана находится в Казахстане – это сведения, написанные в русских летописях о том, что Тохтамыш хан умер от рук Шадибек хана на Сибирской земле. Такие записи имеются во Владимирской и Архангелогородских летописях. И то, что в Улытау возле могилы Эдиге есть еще одна могила «какого-то Тохтамышша», вызвало в кругу исследователей разные мнения. Ученые не брались за изучение такой «истины», по-разному передававшейся в письменных источниках и устном фольклоре.

В рамках данной статьи мы лишь пытаемся акцентировать внимание на две информации, которые помогли бы, но ни в коем случае не помешали бы, доказать то, что могила Тохтамышша находится на Жанакорганской земле. О том, что местные жители считают, что обезглавленное тело Тохтамышша покоится лежит на этой земле, мы уже говорили. А в летописях нет никаких сведений о том, что его тело похоронено на Сибирской земле, но существует легенда о том, что есть отдельная могила, в которой захоронена голова хана.

Вдоль Новосибирского шоссе между реками Кара и Том в 9–13 км южнее города Томска есть село Тахтамышева. В книге А.В. Юдина относительно названия этой местности даются следующие сведения: «Село интересно в первую очередь тем, что большинство его жителей – потомки татар. Жители Тахтамышева рассказывают, что раньше их поселение называлось Кызыл-Кас («Красная бровка») из-за берега, круто обрывающегося к реке и сложенного красной глиной. А переименовали его после захоронения в нем головы хана Золотой Орды – Тохтамышша, прямого потомка Чингисхана. Наиболее осведомленные даже показывают «место захоронения» в районе ул. Тракторной.

Более 100 лет назад археологи под руководством А.В. Адрианова прибыли в Тахтамышевские Юрты, чтобы найти могилу хана, но показали ложное место. В 1889–1890 гг. археологи вскрыли многие могилы простых смертных. Не найдя останков хана, решили, что это лишь красивая легенда.

В конце 1950 – нач. 1960-х гг., несмотря на протесты местных жителей, на месте предполагаемой могилы проложили автотрассу» [7, с. 79].

Созвучность этих двух легенд, существующих у разных народов живущих далеко друг от друга, подтверждающие исторические факты еще раз доказывает, что могила Тохтамыш хана находится на Жанакоргане. Остановимся на том, как истина подтверждается историческими сведениями. В летописи говорится, что хан умер от руки Шадибека. Это не противоречит правде легенды. Это непротиворечиво объясняется тем, что Шадибек в тот 1407 год, когда убили Тохтамышша, восседал на троне Золотой Орды. В 1399 году Тохтамыш вместе с великим князем Литвы Витовтом напал на Темир-Кутлыг, Эдиге пришел на помощь Темир-Кутлыгу и 12 августа на берегу реки Ворскла армия Тохтамышша и Витовта потерпела поражение. В том же году Темир-Кутлыг умирает, а Шадибек становится ханом. После того как потерпел поражение, по данным из старой книги, известной в истории под названием «Аноним Искандера», Тохтамыш совершает бегство в сторону Тулинских земель [8, 223 б]. Многие исследователи путают Тулин с Тюменью. По-нашему, Тулин – это название местности, которая находится недалеко от озера Байкал. Такое название сохранилось и по сей день.

В это время большинство ханов Золотой Орды находились под влиянием Эдиге. Значит, в том, что Эдиге дал задание Шадибеку убить своего кровного врага Тохтамышша, нет сомнений. Естественно, что Шадибек, который сидел на троне, представляется не как исполнитель, а как человек, который дал задание. Это во-первых. Во-вторых, как написано в летописях, есть сомнения в том, что в то время Тохтамыш был в Сибири, т.к. ставкой ханов Золотой Орды на летний период. Согласно летописям, приговоренный к смерти Тохтамыш, бежит к центру ханства. По идее он должен бежать подальше от владений ханства, в те регионы, где он мог бы найти для себя поддержку. А Прибайкалье в то время не входило в состав Золотой Орды. Хан сначала оставил следы близ Тулина, а затем переместился в казахскую степь.

Еще одно сведение, которое стало причиной того, что Тулин мы называем землей Прибайкалья – это тот факт, что хан после перового поражения тоже бежал в ту сторону. По

словам Шараф-ад дин Йезди, Тохтамыш, который потерпел поражение от Амира-Темура, бежит в сторону Булара. Эту землю некоторые историки называют Булгар. Однако это представляется нам ошибочным. Булар называют в «Джами ат-таварих» Раши-ад дина. По тому, как это название отмечается рядом с названием озера Анкара (Ангара), которая берет свое начало от озера Байкал, можно предположить что это тоже название территории, которая находится в Прибайкалье [9, с. 73]. Слова Кадыргали Жалайыри о том, что Тохтамыш бежал к северу, связано с этим предположением [4, с. 252]. Одной из причин того, что Тохтамыш постоянно после своих неудач бежал в сторону Байкала, как уже отмечалось ранее, явилось то, что в тот момент эта земля не принадлежала Золотой Орде, с другой стороны на этой земле, возможно, проживали племена, которые поддерживали Тохтамыша. Предположения некоторых историков о том, что хан после последнего поражения некоторое время правил Тюменским краем, связаны с этим фактом [10].

Закономерно, что после Тулина хан повернул в сторону казахской степи. В этот момент у Тохтамыша не было опоры, кроме Амир-Темура. Доказательством этому является тот факт, что в 1405 к году Амиру, который находился в Отраре, пришли послы от Тохтамыша и от имени хана просили прощения за совершенные грехи, умоляя о помощи [11, с. 803]. Значит, в тот момент Тохтамыш находился недалеко от Отрара. Вероятно, тогда он был в районе нынешнего Жанакоргана.

Тому, что этот край притягивает Тохтамыша, имеются другие причины. В пору, когда столицей Белой Орды был город Сыганак, Тохтамыш с разной целью не раз приезжал в эту местность. В час, когда он почувствовал опасность для своей жизни, хан, возможно, искал здесь соратника, который мог бы его поддержать.

Слова Тохтамыша об озерах Теликоль, Кокульди в сказаниях «Эдиге», которые мы привели ранее, повторяются и в татарском варианте:

Бу барганнан барырман,
Төлкелегә барырман.
Төлкеледә курыксам мин,
Ку күлленең күлендә
Баса биреп ятармын [12, 360 б].

Что же, один в степи поскачу,
Лисьего Лога достич я хочу.
Коль не спасает меня Лисий Лог,
К Лебединому озеру я
Своего скакуна помчу [12, с. 361].

В татарском варианте, который был взят в 1919 году у Ситдыйк Зэйнетдинова (Нигмэт Хәким) – жителя села Еланлы, Таринского уезда, Тобылской губернии, тоже говорится об этом. В погоне за Тохтамышом Нураддин приезжает в Толкекуль (Теликоль). Однако узнает, что Тохтамыш уже уехал из этого места. В эпосе говорится: «Бу вакытларда Туктамыш Төлке-кулге белән Ку-кулнең арасындагы яртылык юлны үткән иде» («В это время Тохтамыш проехал пол дороги между Тулкекул и Ку-кул») [13]. Значит названия этих двух озер – не художественный вымысел сказителей, которые часто включали в свои песни названия знакомых и родных местностей. Это является подтверждением тому, что перед нами не художественный вымысел, а историческая правда. Отсюда можно сделать следующий вывод: как поется в эпосе «Эдиге батыр», как передают легенды о Тохтамыше местные жители, как описывает в своих трудах эти события Кадыргали Жалаири, сын Эдиге Нураддин убил Тохтамыша, отрубил голову и принес ее Шадибек хану, который находился в Сибири. Так как голова принадлежала не простому человеку, а хану, голову со всеми почестями похоронили на земле Кара-Кас. Весть об этом дошла до русских. Возможно, это и послужило причиной появления в летописи сведений о том, что Тохтамыш был убит в Сибири Шадибеком. Такая новость сбита с толку не только русских летописцев, но и мусульманских историков. Они располагали историческими сведениями о смерти хана на Жанакорганской земле, однако придерживались другой точки зрения, считая, что смерть настигла хана Тохтамыша на Тулинской земле, взятые за основу слухов о бегстве хана в Тулин.

А если говорить о Тохтамыше в Улытау, то не все знают, что это Тохтамыш Мусакуллы, который погиб от рук врага во время битвы, которая произошла приблизительно в середине XVIII века. Герой погиб на берегу реки Нура и тело его похоронено там по его просьбе. Об этом подробно рассказывается в статье М. Жанбая: «Я, наверное, погибну в этом бою. Меня оставьте, пока не настанет прохлада. После этого мой труп похороните на вершине горы Улытау. В будущем страной будут править русские, не хочу слышать их беспорядочный шум, буду смотреть на многочисленный род Баганалы с вершины горы

Улытау» [14]. А также Кадыр Амзеев свою статью «Который из Тохтамышев в Улытау?» опубликовал в газетах «Жас алаш», «Трудящие Жезказгана», «Ветеран Сыра».

Согласно и другим источникам утверждается, что Тохтамыш, бежавший от Эдиге, умер не на Сибирской земле, а в казахской степи. Так, исследователь А.А. Гордеев, который родился в 1886 году в Верхнем Дону и во время гражданской войны воевал то на стороне белых казаков, то находился среди красных и после окончания войны сразу, автор 4-х томной книги о казаках пишет следующее: «После битвы на Ворскле в скором времени умер хан Темур-Кутлай (ясно, что речь идет о Темире-Кутлык – Б. К.) и ханом Золотой Орды стал Тохтамыш, ставленник Витовта, но вскоре был изгнан братом Тамерлана (здесь автор путает имена Темира-Кутлык и Амира-Темур. – Б. К.), Шанибеком (Шадибек – Б. К.), бежал в киргизские степи, где умер в 1407 году» [15, с. 110]. Несомненно, что автор получил эти сведения из источников, не известных нам в настоящее время. В заключении А.А. Гордеева имеется и другая информация, которую в настоящее время публикуется в открытой печати и не подлежит огласке. Например, не во всех исторических трудах можно встретить информацию о том, что Тохтамыш был ханом короткое время и правил в Тулине в период между правлением ханов Темир-Кутлык и Шадибека. Судя по этому, в руках исследователя были очень редкие сведения. Наши предположения подтверждается также тем, что могила из груды камней на Горе Тохтамыша относятся к периоду старого вероисповедания доисламского периода. Нам знакомы труды В.В.Бартольда, где на основании древних рукописей он говорил, что ни Тохтамыш хан, ни его воины не придерживались ислама [16, с. 411]. Хотя, главным доказательством, свидетельствующим о том, что могила на Горе Тохтамыш является могилой хана – это приведенные выше народные сказания. Известно, что произведения устного народного творчества могут передаваться из поколения в поколение с некоторыми изменениями, искажением фактов, добавлением вымысла. Однако, фольклор имеет элементы и традиции, которые очень долго сохраняют устойчивость. Простой народ никогда не перепутает хана с простолюдином. Если прототипом Тохтамыша из легенд был выходец из простого народа, то народ его никогда не называл бы ханом.

Искажение истины о событиях, произошедших на Горе Тохтамыша, мы находим во взглядах Сайына Назарбекулы, являющегося автором нескольких проектов и книг, построившего мавзолей из Мангистауских камней на могиле таких известных людей, как Байдибек баба, Домалак ана, Кенгирбай, Абай, Шакарим. С. Назарбекулы утверждает, что могила, о которой идет речь, принадлежит Жарыулы Тохтамыш батыру, который считается его предком.

Поговорим об Тохтамыше из рода адай: в XVII–XVIII веках, во времена казахско-джунгарской войны среди воинов из племен адай были два батыра по имени Тохтамыш. Один – из рода Косай Мәмбеткулулы Тохтамыш, а второй из ветви Мунал – Жарыулы Тохтамыш., С. Назарбекулы без каких-либо оснований считает захоронения на Горе Тохтамыша могилой Жарыулы Тохтамыша, который жил в 1680–1743 гг. Когда еще жители близлежащих аулов еще не были осведомлены, он привез из Мангистау несколько вагонов строительного материала и начал возводить мавзолей. Часть мавзолея была построена, когда мы подняли эту проблему в средствах массовой информации [17]. Несмотря на наш протест С. Назарбекулы построил мавзолей высотой 15 метров, по образцу, который он использовал до этого, вокруг мавзолея поставил надгробные камни, на которых были написаны имена потомков Тохтамыша Жарыулы. Прежде чем начать работу по возведению мавзолея необходимо было изучить историю вопроса, учесть возраст каменных сооружений, относящихся к более раннему периоду, чем время жизни адайца Тохтамыша, в народе эту могилу называют «могилой хана», а о Тохтамыше из рода адай никогда не упоминали.

В действительности эта земля находится под охраной государства. Исследовательская группа, которая работала под руководством археолога Саурана Елеуова, включила эту землю в число культурно-исторических памятников. В 2007 году он включил его в книгу регистрационный номер № 56 «Крепость Тохтамыша», утвержденную государственной комиссией. Книга вышла в свет в республиканском издательстве «Аруна» [5]. Сведения о том, что С. Елеуов начал раскопки с 1992 года, сохранены в материалах местной печати [18]. К сожалению С. Назарбекулы не учитывает эти факты. На том, что нет никаких

оснований для того, чтобы утверждать, что могила принадлежит Жарыулы Тохтамышу, указывают некоторые факты. Ж. Аманбайулы в своей статье «Почему рушится правда, установившаяся историей» доказал, что в том 1743 году, когда умер Жарыулы Тохтамыш, в районе Жанакорган не было войны [19]. К тому же Ж. Аманбайулы в своей статье «Кто похоронен в могиле «Крепость Тохтамыш» писал: «Несколько лет назад в одной из республиканских газет читали о людях, которые спорили с учеными-историками Таразского университета, старались, могилу Тохтамыш хана называть могилой Тохтамыш батыра» [20], и это показывает, что эта версия изначально была построена на лжи.

Судя по полученным данным, остается только признать, что могила на Жанакорганской земле принадлежит хану Тохтамышу. Ученым, занимающимся вопросами историографии Казахстана предлагается:

1) объединить свои усилия с археологами России и осуществить поисковую работу по данной проблеме, найти место захоронения головы хана, которое, как мы предполагаем, находится на территории села Тахтамышево. Потерянное время – это потеря тех людей, которые могли бы подсказать нам, где место захоронения головы хана Тохтамыша.

В одной легенде, сохранившейся в Жанакоргане, говорится о том, что одна нога хана Тохтамыша во время сражения с врагами осталась в этом краю по дороге от Толес Жайылмасы в сторону Жанакорган, так называемой местности Кызылсирак [21]. Это совпадает с деталью, которая указана в казахском варианте сказания «Эдиге батыр», записанной Машхур-Жусупом Копейулы. Нуралын (Нураддин) нашел Тохтамыша по следам раненного в ногу хана. Еще одна деталь указывает на это: местные жители нашли стремя, в которую легко могла пролезть голова человека [1, с. 64]. По сведениям Ибн-Арабшах, Эдиге использовал все силы, чтобы задержать его, он пятнадцать раз вступал в сражение, на шестнадцатый раз Тохтамыш был убит [22, с. 450-451]. Возможно, что в одном из таких сражений Тохтамыш мог потерять одну ногу. Если эти легенды не потеряли фактическую основу, то на кладбищенском холме покоится тело хана без головы и без одной ноги. Только этот факт требует уточнения.

2) Мавзолей, который построил С. Назарбекулы, предлагаем переименовать, дав имя хана Тохтамыша. На надгробных камнях вместо имен потомков Жарыулы Тохтамыша предлагаем написать имена тех, кто был рядом с ханом: Жетим (Ятым) батыра, Тобел батыра, Каракожа батыра из рода аргын. Это предложение мы включили и в Постановление международной научно-теоретической конференции «Место Туркестана в формировании казахского ханства», проведенного 3 апреля 2015 года в городе Туркестан с участием видных государственных деятелей.

3) Сохранившиеся до наших дней культурные памятники на территории Горы Тохтамыш взять под контроль государства, искоренить вандализм. Территорию необходимо благоустроить и начать работу над открытием туристического объекта. Естественно, эта проблема сложная, решать ее необходимо на международном уровне с участием ученых из России.

Если исследователи докажут, что тело, похороненное на Горе Тохтамыш, принадлежит хану Золотой Орды, то многое в нашей истории прояснится, ожидается много открытий, связанных с культурой тюркских народов. Как известно из истории, Амир-Темур, разрушив мавзолей Ходжы Ахмета Яссави, обокрав все его имущество, объявил открытую войну хану Тохтамышу, разгромив его армию. В работе Муллы имам Сыганаки «Аусаф Хамид Султан» рассказывается, как Тохтамыш обокрал кладбище Хазрета Султана, имущество и скот смотрителей святого места. Далее повествуется о том, как Темур разгромил татар в местности Асау су [23]. После всего этого хан сильно сожалел о содеянном, он понял, что и Бог, и Эмир покарали его, а главной причиной является то, что он надругался над священным местом. Наверное, поэтому хан, убегая от смерти, направился в сторону Хазрет Султана. По всей вероятности, этим объясняется то, что Тохтамыш просил прощения у Амира-Темура. Грозный Амир-Темур, который боготворил Ходжу Ахмета Яссави и построил на его могиле необыкновенный мавзолей, помиловал Тохтамыша.

В народных сказаниях Тохтамыш изображается невинным человеком. В некоторых вариантах «Эдиге» говорится, что когда умер хан, вместо крови текло молоко. В татарском варианте это описывается таким образом:

Жонжыгалы чал башын
Сона бирде Туктамыш.
Ир Норадын сукканда,
Кылычы белән чапканда,
Туктамышның чал башы
Жиргә төште «Алла» лап.
Кан урынына сөт акты.

[12, с. 382; с. 384].

И подставил ему Тохтамыш
Венчанную главу свою.
Пасть Нурадын заставил его,
Он мечем обезглавил его.
Голова Тохткмыша
Покатилась легко.
Потекла не кровь, а млеко

[12, с. 383].

В каракалпакском варианте «Ерполат жырауа» поется так же [23, с. 91]. И в легендах, которые рассказывают в Жанакорганском регионе, Тохтамыш представлен как святой.

Усилия многих ученых направлены на то, чтобы найти захоронение хана Тохтамышша. Надеемся, что наше исследование окажется полезным и будет способствовать тому, чтобы данная проблема помогла в решении многих вопросов, связанных с историей Золотой Орды, отношений между Амиром-Темуром – Тохтамышем – Эдиге.

1. Бабалар сөзі: Жүзтомдық. 39 т. / томның ғылыми түсініктемелерін жазып, баспаға дайындағандар Қ.Алпысбаева (жауапты шығарушы), П.Әуесбаева. Астана: Фолиант, 2007.
2. Досжан Д. Жүз әңгіме. Таңдамалы шығармалар. I том. Алматы: Мереке, 2012.
3. Досжанов Д. Екі дүие есігі. Алматы: Жазушы, 1997.
4. Сыздықова Р., Қойгелдиев М. Қадырғали би Қосымұлы және оның жылнамалар жинағы. Алматы: Қазақ университеті, 1991.
5. Аманбаев Ж. Тоқтамыс ханның соңғы тағдыры // Халық. Республикалық қоғамдық-саяси тәуелсіз апталық. 10 наурыз, 2016.
6. Дүйсенбі А.К. Түркі аңыздары мен әпсаналары. Астана: Сарыарқа, 2011.
7. Юдин А.В. Сибирь. Путеводитель. Москва: Вокруг света, 2006.
8. Смотрите: Бегалин Қ. Алтын Орда хандары. Алматы: Адамар ЖШС, 2007.
9. Рашид-ад-дин. Сборник летописей / пер.с персидского Л.А.Хетаурова; ред.и примеч.проф. Д.А. Семенова. Т. I., кн. 1. Москва-Ленинград: Изд. АН СССР, 1952.
10. Смотрите: Бустанов А.К. Западный Сибирь под властью ордынских правителей // <http://archeologia.narod.ru/bustanov.htm>
11. Смотрите: Бартольд В.В. Сочинение. Москва: Изд. восточной литературы, 1963. Т. II. Ч. 1.
12. Идәгәй. Татар халық дастаны. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1986.
13. Идәгәй. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1988.
14. Жанбай М. Тоқтамыс батыр бабамыз еді // Қазақ. 2012, 4–11 мамыр.
15. Гордеев А.А. История казаков. Ч. 1. Золотая Орда и зарождения казачества. – Москва: Страстной бульвар, 1991.
16. Бартольд В.В. Сочинение. Москва: Работы по исторической географии. Москва: Наука, 1965. – Т. III.
17. Бейсенұлы Б., Қорғанбеков Б. Қазақы танымға қайшы әрекет қашан тыйылады?! // Айқын. 2014, 27 тамыз.; Ергөбек Қ., Бекжан О., Қорғанбеков Б., Дүйсенбі А., Жаппарқұлова А. Ұлттық құндылықтарымызды басқыншылықтың жаңа түрінен қорғайық // «Абай kz» сайты. 2014, 29 шілде.; Қорғанбеков Б. Тарихқа қиянат жүрмейді // Жаңақорған тынысы. 2014.
18. Әзірет-Әлі Маханұлы. Аудан тарихы – көгілдір экранда // Жаңақорған тынысы. 1994, 9 желтоқсан.
19. Аманбаев Ж. Тарих түйіндеген шындықтың шырқы неге бұзылады? // Қазақ үні. 2015, 9 маусым.
20. Аманбаев Ж. «Тоқтамыс қорғаны тобы» мазаратында кімдер жерленген // Жаңақорған тынысы. 2014, 16 тамыз.
21. Сәулебеков Д. Жер атын білген дұрыс // Жаңақорған тынысы. 1992.
22. Сборник материалов относящихся к истории Золотой Орды. В.Г.Тизенгаузена. Извлечения из сочинений арабских. Т.1. СПб., 1884.
23. Смотрите: Массон М.Е. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. Ташкент: Сыр-Дарьинское Отделение Общества Изучение Казахстана, 1930, С. 7.
24. Edige. Moskva: Mәmleket көrkem әdebijat baspasy, 1937.

САФАРОВ Р.Ф.

*Институт археологии и этнографии Национальной Академии Наук Азербайджана
г. Баку, Азербайджан*

РОЛЬ НОГАЙЦЕВ В ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ КРЫМСКОГО ХАНСТВА

В процессе распада империи Чингисхана в западной части ее территории образовались три монгольских государства: Улус Джучи, известный как Золотая Орда, Джагатайский Улус и Улус Хулагу. Золотая Орда занимала почти всю западную Евразию и просуществовала

примерно 200 лет. Золотая Орда была полиэтническим и многорелигиозным государством, под властью которого жили приверженцы различных авраамических и языческих религий. Даже сами основатели государства – монголы, придерживавшиеся поначалу шаманизма и тенгрианства, впоследствии восприняли несторианство, буддизм и другие религиозные учения.

Между Золотоордынским государством с одной стороны и Хулагуидским и Джагатайским государствами с другой стороны имелось принципиальное этногеографическое различие. В отличие от этих обоих государств улус Джучидов на занимаемой им территории Западной Евразии имел сравнительно небольшое число местного мусульманского населения в Волжской Булгарии и на севере Средней Азии. Тогда внук Чингисхана хан Берке (1257–1266) под влиянием египетского султана Бейбарса из мамлюков первым из золотоордынских правителей принял ислам. Правда, этот шаг он предпринял больше из политических соображений, не повлекших тогда исламизации широких слоев кочевого населения. Однако, в период правления Берке среди монгольской знати, особенно среди придворных, все большее место имеет распространение ислама. Тем не менее, целенаправленная пропаганда ислама среди кочевников, начало которой была заложено при Берке, усилилась при золотоордынском хане Узбеке (1312–1340). Проповедники ислама шли в степь из Поволжья и Туркестана, из разных районов Мусульманского мира. Пример объявления ислама государственным исповеданием в 1295 году подал Газан-хан Хулагуид [8, с. 58–59]. Спустя некоторое время, и золотоордынский хан Узбек в 1314 году объявил ислам государственной религией.

Издание закона о принятии ислама здешними монголами и тюркизация местного населения открыли новые горизонты в этногенетических и этнополитических процессах. К тому же исламизация монголов и тюрок не угрожали кочевническому образу жизни, лежавшему в основе военных возможностей Золотой Орды и Хулагуидов.

Вся западная часть Великой Степи постепенно становится мусульманским ареалом. Следствием этого стало слияние немногочисленных монголов с местными тюркскими народами (кыпчаками, булгарами и др.), что способствовало образованию на месте прежнего населения новых тюрко-мусульманских этносов. Таким образом, часть жителей Золотой Орды преобразовались тогда в крымских татар, ногайцев, поволжских татар, узбеков и др., создавших Казанское и Астраханское ханства, Ногайскую Орду, Узбекское ханство, несколько позднее Казахское ханство и др. государства на всем пространстве бывшей Золотой Орды.

Одним из государств, созданных этими народами, было Крымское ханство. Основную ее область составлял Крымский полуостров, где хан обыкновенно имел свою резиденцию. Эта область по своему благоприятному положению, своей большой населенности, по своей обработанности, производимым в ней продуктам, многочисленности городов и культуре своих жителей являлась более важной, чем все другие владения хана. Кроме того, ему принадлежали обширные степи вокруг Черного и Азовского морей: Кубань между Кубанью и Маньчем, Восточный Ногай между Доном, правобережьем Северского Донца и Днепром, Едисан, или Западный Ногай, между Днепром, Бугом и Днестром и большая часть Бессарабии, или Буджака, между Днестром и Дунаем.

В период утверждения политической власти монголов в западной части Евразии ими была уничтожена часть половцев (кыпчаков), а остальные уже в 1237 году были покорены. После успешного завершения Западного похода (1236–1242), возглавляемого сыном Джучи ханом Бату (в русских летописях Батый), улус расширился на запад, а его центром стало Нижнее Поволжье. Вскоре после этих походов весь степной и предгорный Крым стал владением Улуса Джучи. Основное население Крыма тогда составляли обитавшие в степной и предгорной части полуострова кыпчаки, государство которых было разгромлено монголами. Помимо них на полуострове, в основном в городах и горных селениях, проживали греки, остатки потомков готов, аланов, а в некоторых торговых городах существовали торговые колонии выходцев из средиземноморских стран и Малой Азии. Крымская знать была в основном смешанного кыпчакско-ордынского происхождения.

Еще в XIII веке семь монголо-татарских родов во главе со своими беями отделились от главных монголо-татарских войск и обосновались в Крымских степях. В формировании

крымско-татарского этноса важнейшую роль сыграли кыпчаки. До начала XIII века под властью кыпчаков находился почти весь Крымский полуостров. В этногенезе крымскотатарского народа определенное место занимают и сельджукские туркмены, еще не успевшие распасться на османов и туркиманов-азербайджанцев. Малоазиатские туркмены периодически вторгались в Крым морским путем, и некоторое время владели южным берегом полуострова.

Крымскотатарский этнос сложился из издревле живших здесь крымских оседлых жителей горных и прибрежных частей полуострова и степняков Крыма и материковой части. Он состоял из трех местных субэтносов: предгорных татар, которых представители двух других субэтнических групп называли татами, южнобережных татар, называвшихся ялыбойлу, т. е. прибрежными, и потомков кочевых ногайцев Северного Причерноморья, постепенно перешедших в мусульманскую веру.

Важные политические перемены в жизни Золотой Орды, происходившие с 60-х годов XIV века, со времен Смуты, получившей в русских источниках название «Великая замятня», положили начало постепенному распаду государства. Правители отдаленных частей улуса приобрели фактическую самостоятельность. Однако до 1390-х годов Золотая Орда еще оставалась более или менее единым государством, но с поражением в войне с Тамерланом, главой Джагатайского государства, и разорением экономических центров начался процесс распада, ускорившийся с 1420-х годов. Таким образом, в начале 1420-х годов образовалось Сибирское ханство, в 1428 году – Узбекское ханство, затем возникли Казанское ханство (1438), Ногайская Орда (1440-е) и Казахское ханство (1465) [5, с. 225]. После смерти фактически последнего хана Кичи Мухаммеда (1428 и 1432–1459) Золотая Орда прекратила существовать как единое государство. Главным среди джучидских государств формально продолжала считаться Большая Орда.

Согласно различным данным Крымское ханство образовалось по одной версии в 1427 или 1428 годах, по другой – в 1441 или 1443 годах. Эти разночтения связаны с золотоордынским наместником в Крыму, которым в начале XV века становится Хаджи-Гирей (внук Тохтамышша из рода Чингизидов, т. е. потомков Чингисхана). Он приложил много усилий, чтобы добиться независимости и стать во главе ханства, отдельного от Золотой Орды. При поддержке крымских беев он достигает своей цели. Историки свидетельствуют о двукратном появлении его на политическом поприще: в 1427 году [2, с. 17] или около 1428 года и затем в 1441 или 1443 году, когда он, будто бы, был возведен на престол при поддержке Велико-го княжества Литовского и крымскими татарами после хана, не оставившего потомства. Вследствие этого первое становление Хаджи-Гирея ханом в 1428 году, часть исследователей иногда считают годом основания Крымского ханства.

Деятельность Хаджи-Гирея была направлена, главным образом, на утверждение своей династии в Крыму и на защиту своих владений от притязаний соседей. Он победил хана Золотой орды. С польским королем Казимиром находился в дружественных отношениях, хотя договор с ним, заключенный, будто бы, в 1461 году против русских, В. Д. Смирнов считает вымышленным [6, с. 243]. У Хаджи-Гирея были довольно мирные отношения к русским. Он старался также обезопасить себя от Оттоманской Порты. К середине XV века золотоордынский период в истории Крыма был окончательно завершён. Многолетнее стремление крымских татар к независимости увенчалось успехом, а сотрясаемая смутами Золотая Орда не могла уже оказать серьезного сопротивления.

Часть обитателей степей Золотой Орды сложились в ногайский этнос, который традиционно связывают с именем золотоордынского темника Ногая. Его владение занимало территорию между Доном и Дунаем, являясь составной частью Золотой Орды. Ареал расселения ногайцев тянулся от Дуная до Приаралья. Как уже отмечалось, примерно в одно время с Крымским ханством в 1440-х годах образовалась Ногайская Орда с первоначальной территорией в основном между Волгой, Яиком и Эмбой [1]. Однако относительно недолгое существование сильного государства сменилось в первой половине 1550-х годов, как и других степных держав, его ослаблением в связи с природными катаклизмами и на-

чавшейся внутренней смутой. Московия (тогдашнее название Русского государства – Р. С.) не преминула воспользоваться ситуацией и завоевала в 1552 году Казанское ханство, а в 1556 году присоединила к своим владениям вновь завоеванное Астраханское ханство, тем самым расколов ногайскую этническую территорию на части и принудив Ногайскую Орду признать себя вассалом Москвы. Дальнейшее ослабление государства способствовало распаду Ногайской Орды на две части – Большую Ногайскую Орду и Малую Ногайскую Орду. Последняя вынуждена была переселиться в Приазовье и на Кубань. Так как Кубань в то время входила в состав Крымского ханства, то Малая Ногайская Орда оказалась, таким образом, на территории Крымского ханства. Кроме того, еще в конце XV века османы выделили Крыму часть земель в южной половине Буджака, где поселились подданные ханства – татары и ногайцы, прибывшие из Волго-Донских степей. В течение второй половины XVI века ногайцы рассредоточились по всей Крымской степи вплоть до Бессарабии.

Конец Большой Ногайской Орде как самостоятельному образованию положили бесконечные внутренние смуты [7, с. 350–351]. Естественно, наступившей слабостью государства не преминули воспользоваться соперники Ногайской Орды. В конце XVI века Большая Ногайская Орда формально признала московский сюзеренитет. Малая Ногайская Орда оставалась под влиянием Крымского ханства.

В течение первой трети XVII века пришедшие из Джунгарии калмыки, преодолевшие на своем пути встречные противодействия со стороны казахов, ногайцев и башкир, постепенно заселили ногайские кочевья, располагавшиеся по обоим берегам Яика и Нижней Волги. В 1628–1630 годах калмыки, перейдя к активным действиям, во главе с Хо-Урлюком напали на Большую Ногайскую Орду и заняли междуречье Волги и Яика [4, с. 98]. В 1634 году калмыки вновь напали на Большую Ногайскую Орду и разгромили ее, истребив часть ногаев; оставшиеся в живых были вынуждены перебраться на правобережье Волги и кочевать с Малой Ногайской ордой [7, с. 424–425]. Царское правительство официально разрешило калмыкам кочевать на Волге только во второй половине 40-х годов XVII века, в связи с обострением внешнеполитического положения страны (ухудшение отношений с Турцией и Крымским ханством, возникновение предпосылок для русско-польской войны за Украину и Белоруссию). В начале 50-х годов XVII века крымским ханом была предпринята попытка прорваться к Казани и соединиться с татарскими феодалами. В этих условиях центральное правительство требовало от атаманов войска Донского активнее привлекать калмыков к защите южных рубежей страны, прежде всего от крымских ногайцев.

В период XVII-начала XVIII века многочисленные потоки ногайцев перешли в Крымское ханство. Ногайцы населяли все степные области ханства и составляли примерно половину его жителей [7, с. 688]. Значение ногайцев непрестанно росло во внутренних делах ханства. Помимо увеличения населения, укреплялись их позиции в экономике и политической жизни. Ногайцы стали ведущим этносом в регионе, влияние их в ханстве возрастало. В защите степных границ, в походах на соседей, в войнах ханы опирались на ногайцев, составлявших надежный оплот и ударную силу армии.

Параллельно с распадом Золотой Орды вокруг нее образовались центры силы в лице Московии, Литвы и Польши (с 1569 года Речи Посполитой), Османской империи. В скором времени, уже в 1478 года, Крымское ханство попало в вассальную зависимость от Османской империи. В то же время османы овладели Черноморским побережьем Кавказа. Османо-русская граница прошла по Крымскому ханству. С тех пор крымские ногайцы оказались в орбите османской политики.

Ногайцы во главе с крымским ханом участвовали в войнах османов против Кзылбашского (Азербайджанского) государства. Нападая на Азербайджан с севера через Дербенд, в 1548–1555, 1578–1590, 1616–1618 годах они ощутимо содействовали османам в захвате кзылбашских земель.

Ногайцев традиционно считали лучшими воинами. Они с XVI века активно участвовали в постоянных войнах крымского хана и осман с Москвой и Польшей. В условиях натиска русских на Крымское ханство и Османскую империю участие ногайцев вплоть до падения ханства играло значительную роль. Они сдерживали набеги калмыков, служивших русским интересам.

Таким образом, ногайцы занимали одно из ведущих мест во внутренних и военно-политических делах Крымского ханства, верно служа ему до гибели этого государства.

1. Андреев А. История Крыма. М.: Издательство «Монолит-Евролинец-Традиция», 2002. (История и страна) – Гл. 7. URL: <http://acgimea.narod.ru/> (Дата обращения: 31.10.2009)
2. Гайворонский О. Повелители двух материков. Т. 1. Крымские ханы XV–XVI столетий и борьба за наследство великой Орды. Киев: Майстерня книги; Бахчисарай: Бахчисарайский историко-культурный заповедник, 2010. 400 с.
3. Из рассказов Дон Хуана Персидского. Путешествия персидского посольства через Россию от Астрахани до Архангельска в 1599-1600 гг. // Проезжая по Московии (Россия XVI–XVII веков глазами дипломатов). М.: Изд-во «Международные отношения», 1991. 365 с.
4. Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период / Глав. редакторы Н.В. Устюгов, И.Я. Златкин, Е.Н. Кушева. М.: Издательство «Наука», 1967. 479 с.
5. Почекаев. Р.Ю. Суд и правосудие в Золотой Орде // Правоведение. 2004. № 2. С. 217–233.
6. Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII в. СПб., 1887. 824 с.
7. Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. М.: Восточная литература, 2002. 752 с.
8. Фалина А.И. Реформы Газан-хана // Ученые записки Ин-та востоковедения. Т. XVII. М., 1959. С. 51–76.
9. Safarov, Rafik. Kırım ve Kafkasya'dan Osmanlı İmparatorluğuna Göçler // Osmanlı. 4. С. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999. S. 687–696.

СЕНЬ Д.В.

*Южный федеральный университет,
г. Ростов-на-Дону, Россия*

АЗОВСКИЕ ПОХОДЫ И ИХ ПОСЛЕДСТВИЯ В ИСТОРИИ КРЫМСКОГО ХАНСТВА. РУБЕЖ XVII–XVIII ВВ.

(НА ПРИМЕРЕ НОГАЙСКОЙ КУБАНИ)

Заявленная тема относится к числу малоизученных, несмотря на сложившуюся в науке историографическую традицию изучения первого и второго Азовских походов, военно-политической истории ногайцев XVIII в., а в более широком контексте – истории русско-турецких и русско-крымских отношений. Речь также идет об эволюции крымско-османских отношений указанного периода [15], историю которой необходимо анализировать в контексте международных отношений и т.н. «нового пограничного порядка», наступившего в отношениях между Россией и Османской империей по итогам войны 1686–1700 гг. В последней четверти XVII в. кризисные настроения по отношению друг к другу, а не только по отношению к России, охватили различные категории населения Крымского ханства и Османской империи. Рубеж XVII–XVIII вв. неслучайно стал переломным этапом в истории Крымского ханства – временем перемен, тревожившим не только крымские элиты, но и более многочисленные группы подданных Гиреев.

Успешная борьба России с Османской империей и завоевание Азова позволили ей к концу XVII в. существенно укрепиться в Северо-Восточном Причерноморье, прервать сообщение по суше между Крымом и восточными кочевниками. Нам мало известно о реакциях Стамбула и Бахчисарая в связи с утратой Азова, об ответных мероприятиях османских и крымских властей, о дальнейшем влиянии русско-турецкой войны на обстановку в Северо-Восточном Приазовье и на Кубани, входившей в состав Крымского ханства [1, с. 153–168]. Между тем, Османская империя, действуя при поддержке Крымского

ханства, не собиравшись в одночасье отказываться от присутствия в регионе. В этой связи недостаточно изучены вопросы военно-политического противостояния и взаимодействия Российского государства, Крымского ханства и Османской империи конца XVII – начала XVIII в. в Северо-Восточном Приазовье и на Северном Кавказе. Безусловно, история Северо-Восточного Приазовья и сопредельных территорий указанного периода – это не только процессы российской колонизации. Среди актуальных вопросов темы – история русско-турецкого и русско-крымского пограничья, взаимодействие местных пограничных администраций друг с другом, размежевание пограничных территорий, региональные аспекты реализации Константинопольского мирного договора. Наконец – речь об изучении реакций местных подданных Гиреев и Османов (в последнем случае – речь о Кафинском эялете) на взятие российскими войсками Азова в 1696 г. – после чего их жизнь (торговля, набеги и торговля рабами, в т.ч. проведение окупных операций, кочевание, связи с метропольными территориями и пр.) существенно изменилась. Любопытно, что Азов продолжал оставаться для кочевников достаточно статусным местом. Так, Азов «снова» становится важным пунктом проведения «окупных» (выкупных) операций с рабами и их «розмена», что было известно на Кубани даже невольникам. Невольников привозили в Азов от ногайцев, например, с кубанскими «торговыми людьми», развивавшими торговые связи через Азов и другими способами. Историкам предстоит посмотреть на историю региона рубежа XVII–XVIII вв. не только глазами победившей стороны (тем более, что в науке существуют разные оценки итогов реализации Петром I «азовского проекта» [16, с. 485–504]). Исследователей ожидает более детальное изучение вопроса о готовности Османской империи отстаивать свои права на Азов и регион в целом (до 1700 г.), о тревогах Крымского ханства в связи с резким усилением в Приазовье российского влияния, т.е. о влиянии Азовских походов на внешнюю и даже на внутреннюю политику Османов и Гиреев, а также на их взаимоотношения. Ведь Россия, закрепившись в Северном Приазовье, поставила под свой контроль «коммуникации, обеспечивавшие опасные для россиян прямые контакты Порты и Крыма с калмыками, тюркским населением Поволжья и Степного Предкавказья» [11, с. 55]. Самостоятельная и малоизученная научная проблема – анализ отношения различных (по национальному, конфессиональному и социальному признакам) групп населения Азово-Черноморского региона к утверждению России в Северо-Восточном Приазовье, юридически оформившемуся в 1700 г. Ногайцы Кубани не остались в стороне от наблюдения за этим процессом, за новой пограничной политикой Османов, во многом так же бурно реагируя на происходящее, как и другие подданные Гиреев. Действия султанского Дивана по реализации договоров с Россией, в т.ч. Константинопольского договора 1700 г., вызвали серьезное недовольство в Крыму, выразившееся в мятежах нурадына Гази-Гирея и хана Девлет-Гирея II [13, с. 275–279], в которых ногайцы приняли самое деятельное участие. Связь между этими выступлениями и новой пограничной политикой Османской империей, ударившей по интересам Крымского ханства, очевидна: сокращение «коридора возможностей» для осуществления набегов сильно обеспокоило не только правителей Крыма, но всех тех, кто был традиционно задействован в набеговой системе ханства. В конце XVII в. Крым стал терять влияние среди ногайцев Буджака и Аккермана, стремившихся к подчинению османским властям. Те же ногайцы негативно отреагировали на заключение Константинопольского договора, возобновив под началом мятежного Гази-Гирея грабительские набеги на жителей польских владений. Завоевав устье Дона в 1696 г., «Россия расколола территорию ханства и изолировала Кубанскую орду и Западную Черкессию от его остальных причерноморских владений» [2, с. 71]. Транзитный коридор для перемещения кочевников с указанного времени стал сдвигаться к югу, на Кубань, а их проникновение в Крым стало возможным через Керченский пролив [3, с. 271]. Еще во время первого Азовского похода хан Селим-Гирей в письме к турецкому султану выказывал свою озабоченность в связи с возможным падением Азова, описывая страх и смятение, охватившие его подданных [14, с.459–460]. Другое его заявление Порте об опасности, грозившей Азову, было ими услышано [14, с.

464]; крымцы и ногайцы активно помогали осажденному гарнизону, однако в сложившихся обстоятельствах исход осады выглядит закономерным. В ходе второго Азовского похода российскими войсками 19 июля 1696 г. была захвачена крепость Азов (Азак) – форпост северных владений Османов и вековой оплот их господства в Северо-Восточном Приазовье. Тем самым ликвидировался Азовский санждак Османской империи и создавались условия для вхождения Северо-Восточного Приазовья в состав России.

Складывается впечатление, что с падением Азова те же ногайцы потеряли важное организующее начало своей жизни. А так как московский царь вопреки договору овладел крепостью Азовом, то настали последние времена» [14, с. 481– 482]. В 1697 г. ногайцы «... ныне все съехали по-прежнему и стали пашню пахать» [6, л. 18]. Тревожные настроения охватили тогда многих в Крыму: по словам полоняников, вышедших в Азов из Крыма в феврале 1697 г., там всерьез опасались прихода «московской силы» [6, л. 7]. По сообщению бывшего полоняника В. Григорьева, «в городе Тамани и по деревням таманские жители збирают к себе в войско охочих людей, чтоб кто ни шол... дают на человека по семь тарелей. И чтоб было тот их войско с кем от русских людей оборонитца» [7, л. 16]. Если верить бежавшему из крымской неволи донскому казаку Л.А. Дорожевскому, крымский хан Селим-Гирей даже отказался выполнить приказ султана Мустафы II идти на войну против Священной Римской империи германской нации: «И хан де крымской ему в том отказал, что он сам к нему, салтану, на помощь не пойдет, и войска своего никого не пошлет, потому что де он сам от приходу к себе русского войска опасен...» [6, л. 8]. По слухам, ходившим в Тамани, султан приказал крымскому хану, чтобы тот в случае нападения России «...против московского войска стоял крепко» [7, л. 2– 3]. В.Д. Смирнов отметил заинтересованность Селим-Гирея в быстрейшем заключении Карловицкого мира (1699 г.), убедившегося в возросшем могуществе северного соседа, теперь «наводившего своими приступами такой страх на соединенные силы крымцев и турок, что они опасались не только за целостность Крыма, но и самого Стамбула» [14, с. 466].

Однако Османская империя не собиралась в одночасье отказываться от своих позиций в регионе: для защиты своих владений, относящихся к Кафинскому эялету, для нейтрализации российского флота и донских казаков, она запланировала строительство нескольких крепостей. Речь идет о крепостях Ачуев (1697 г.) и Еникале (1703 г.). Кубанский ахреян Ф.С. Горбун сообщал в мае 1697 г., что «приезжал в Нагай турецкой паша, а как ево зовут – не ведает, з денежною казною для найму нагайцов под лес дубовой на городовое дело, чтоб построит город на усть Черной протоки (правый рукав р. Кубани, впадавший в Черное море. – Д. С.), опасаяс приходу на себя великого государя ратных людей морем, и чтоб занять гирло Чорного протока, чтоб тем гирлом не пропустит московских сил» [10, л. 34]. Сообщая о действиях калги-султана Девлет-Гирея, Ф.С. Горбун рассказал, что «будет де он стоять на Чорных протоках для того: ведомость у них в орде такая, что московская сила в тех местех будто хотят город делать, а на самом морском устье хотят они делат каланчи по обе стороны Черной протоки. И посылали те нагайские мурзы и татаровя к хану говорить, чтоб в тех местех город построить для бережения от приходу московских сил. А будет де они того города в тех местех не зделают, и им де нагайцом от приходу великого государя ратных людей жить будет на Кубани опасно» [10, л. 35– 35 об.]. Таким образом, возведение новой крепости, вскоре ей станет Ачуев, отвечало интересам не только турок-османов, но и ногайцев – как элит, так и рядового населения.

Бежавшие из Крыма в Азов невольники сообщали воеводе князю П.Г. Львову слухи о намерении крымских и османских войск прийти «по морю в каторгах и сухим путем под Азов прежде приходу великого государя ратных людей и захватить донской и сухой пути» [7, л. 7, 8, 9, 10]. 8 мая 1697 г. «казачий Иванов сын» сообщил в Азовской приказной избе, что ногайцы «живут на Кубане по-прежнему. И говорят все кубанские тотара меж собою, что-де ныне Озов взяли руские люди, а в другой-де год они ево возмут» [6, л. 13]. Однако, неоднократно ногайцы и турки-османы скептически отзывались о возможности отвоевать

Азов. Любопытная сцена произошла в начале 1697 г. в Тамани: приезжий торговый ногаец заявил местному турку, что «в Азове силы много, и московская де сила ныне в готове и будет в Азов вскоре ...» [7, л. 16]. Колебания Ожидания не только турок-османов могут быть отражены в словах украинского казака Г. Серженко – невольника, бежавшего из Кафы: «И зело де турецкой салтан и все турки о взятии Азова тужат и говорят, что он ныне велми укреплен и обведен водою... А о взятии ево назад к себе чают и не чают...» [10, л. 39 об.].

Падение Азова и утверждение России в регионе вызвали к жизни еще одно интересное явление – неоднократные обращения кубанских ногайцев к российским властям за подданством, на фоне ослабевших позиций Османской империи и ряда других факторов. Кубанские ногайцы, по-видимому, действовали под влиянием не только «азовского синдрома», но и другого, тоже внешнего, для них фактора в лице самой России, перезывавшей Кубанскую орду в подданство до заключения мира в 1700 г. По царскому указу на Кубань из Войска Донского был отправлен казак М. Мажаров «с товарыщи» перезывать «ногайские орды» в подданство «под выскодержавную... руку». Переговоры по ряду причин затянулись, что отразилось в переписке Войска Донского и азовского воеводы П.Г. Львова [5, л. 2 а – 8]. М. Мажарову пришлось дважды ездить на Кубань, а ногайцы прислали своих представителей в Черкасск для проверки подлинности писем. В связи с планировавшимся на 1697 г. походом крымско-османских войск под Азов ногайские мурзы даже попросили повременить с окончательным ответом до будущего года: «...кому де бог поможет на лето, того де и мы вся арда, потому что дело будет большое на лето...» [5, л. 6]. Однако в ходе 3-го Азовского похода ногайцы приняли участие в составе войск калги Девлет-Гирея в сражении с Большим полком боярина А.С. Шеина 20 июля 1697 г. под Азовом, были разгромлены в ходе боя и бежали за р. Кагальник.

После заключения Константинопольского мирного договора (1700 г.) ногайцы продолжали совершать набеги с Кубани на российские владения. Эта тема требует отдельного рассмотрения в связи с тем сопротивлением, которое оказывали кочевники «новому пограничному порядку» и новым международным договорам. 8 июля 1702 г. С.Б. Ловчиков писал российскому послу П.А. Толстому: «...от кубанцов чинится многое воровство и под городы царского... величества, которые по Волге и до Саратова, также под городки донских казаков частные набеги чинят» [12, л. 151 об.]. Ко всему прочему, недовольство кубанских ногайцев Крымом усилилось в связи со смещением в 1702 г. с крымского престола Девлет-Гирея II, активно стремившегося вернуть отношения Москвы и Бахчисарая на прежний уровень, столь понятный кочевникам. По слухам, доходившим до русского правительства, ногайцы Кубани «новому крымскому хану подручны быть не хотят и будет-де прежней хан по прежнему на ханство не будет, и они не хотят подклонитца под выскодержавную великого государя руку» [3, с. 282]. В 1702 г., указывает В.А. Артамонов, в Азов приезжал один из самых авторитетных кубанских мурз – Кубек-мурза (Кубек-ага?) с просьбой о русском покровительстве над кубанскими ногайцами, но получил отказ. Правда, еще в 1701 г. кубанский Кубек-ага (сейчас нет возможности однозначно идентифицировать в одном лице Кубек-агу и Кубек-мурзу) участвовал в составе группировки кубанского султана, разгромившего кубанских мурз, пожелавших уйти в российское подданство и кочевать под Азовом.

В науке недостаточно изучены пограничные контакты населения и администрации российского Азова с населением и ханской администрацией Кубани, представлявшей в регионе власть Гиреев (здесь периодически проживали калга-султаны и нурадын-султаны). В условиях пограничной жизни и, несмотря на нормализацию отношений с Османской империей в конце XVII в., российская администрация Азова предпринимала меры к защите города и региона от нападений ногайцев с Кубани. В начале XVIII в. ногайцы несколько раз нападали на Азов, захватывая пленных и скот. В 1704 г. ногайцы приняли участие в демаркации российско-османскими официальными лицами новых границ в Северо-Восточном Приазовье, активно противодействуя установлению в регионе линей-

ных границ, представлявших опасность для дальнейшего существования традиционной набеговой системы. Вопрос о ногайских набегах на российские земли, в т. ч. на донские казачьи городки, неоднократно рассматривался в Стамбуле. К его рассмотрению активно привлекались российские дипломаты, представители османских крепостей Таманского острова, входивших в Кафинский эялет. История контактов населения и администрации Азова с ногайцами и представителями ханской власти успешно вписывается в проблемное поле российско-османских отношений. Без подобного рассмотрения трудно оценить роль и место ногайской Кубани в неумолимо менявшихся российско-османских и российско-крымских отношениях и, напротив, объяснить позицию российских / османских властей по сдерживанию активности, как ногайцев, так и донских казаков.

В 1706 г. в Азове по предложению российской стороны была создана русско-турецкая комиссия для разбора набегов на Азов ногайцев. Азовской администрации неоднократно приходилось разбирать конфликты, связанные с действиями донских казаков и калмыков против ногайцев, а ногайцев – против Войска Донского и калмыков, часто сопровождавшимися взаимным угоном лошадей, о бегстве калмыков на Кубань. При этом азовские власти, реализуя царскую политику, старались разрушить систему давнего внеконфронтационного пограничного сотрудничества Войска Донского и кубанских ногайцев, включая дела о размене пленных, о бегстве на Кубань новокрещенных калмыков, о взаимном поиске и возврате похищенного имущества. Вникая в суть «окупных» операций, азовские власти организуют поездки своих представителей на Кубань, например, в Копыл к казакам-«ахреям», доставлявшим неприятности населению российских пограничных территорий. Отдельного внимания заслуживают контакты азовских властей с представителями ханской власти (калгой Шахбас-Гиреем, нурадынами Гази-Гиреем, Каплан-Гиреем, султаном Бахты-Гиреем), активно участвовавшими в жизни разных групп ногайского населения Кубани, и с местными элитами (Сартлан-мурза, Аллават-мурза, Кубек-ага и пр.) [8, л. 2–16; 9, л. 15–17]. Интересна переписка азовских воевод с этими и другими крымскими и ногайскими элитами, существенно дополняющая наши знания не только о взаимных претензиях, но также о разрешении конфликтов. В ходе подобной коммуникации, сбора разведывательной информации, реализации других способов пограничного взаимодействия, стороны конфликтовали и активно договаривались, узнавая друг друга. К этому их подталкивали условия нового сосуществования, не всегда определявшиеся центральными властями, в которых нашлось место уже проверенным временем способам взаимного освоения пограничного пространства.

Рассмотренный материал позволяет наметить пути для дальнейшего изучения темы, связанной с историей Крымского ханства конца XVII – начала XVIII вв., представленной на фоне международной политики, едва ли не впервые (как минимум, после 1681 г.) существенно повлиявшей на жизнь многих категорий ханских подданных – прежде всего кочевников. Новые границы, новая для крымских татар и ногайцев пограничная ситуация, новый этап в истории крымско-османских и русско-крымских отношений сказались на внешней и внутренней политике Крымского ханства, породив среди местного населения опасения и страхи за свою дальнейшую судьбу. С этой точки зрения тезис о непрекращающейся набеговой агрессии Крыма против России нуждается в корректировке. Многочисленные формы нового и даже непривычного отношения в Крымском ханстве к происходящему в государстве и за его пределами еще предстоит изучить.

1. Аваков П.А., Сень Д.В. После взятия Азова: российско-османское пограничье и его население в 1696–1697 гг. (на материале распросных речей) // Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы, 1517–1918 / Ред.-сост. К.А. Кочегаров, Л.К. Новосельцева, А. Форго, О.В. Хаванова. М.; СПб., 2016. С. 153–168.

2. Артамонов В.А. О русско-крымских отношениях конца XVII – начала XVIII вв. // Общественно-политическое развитие феодальной России. М., 1985. С. 71–88.

3. Артамонов В.А. Переговоры о переходе Крымского ханства в русское подданство при Петре Великом // Славяне и их соседи. М., 2011. Вып.10. С. 269–286.
4. Государственный архив Воронежской области (ГАВО). Ф. И-5. Оп. 1. Д. 5.
5. ГАВО. Ф. И-5. Оп.1. Д.9.
6. ГАВО. Ф. И-5. Оп.1. Д. 15.
7. ГАВО. Ф. И-5. Оп. 1. Д. 16.
8. ГАВО. Ф. И-5. Оп.2. Д.243.
9. ГАВО. Ф. И.5. Оп.2. Д,244.
10. Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук. Основное собрание. № 32. 6. 24.
11. Приймак Ю.В. Северо-Восточное Причерноморье во внутри- и внешнеполитических процессах формирования южных границ России (конец XVII – первая треть XIX в.). Армавир, 2011. 359 с.
12. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 89. Оп. 1. 1702 г. Д. 1.
13. Санин О.Г. Антисултанская борьба в Крыму в начале XVIII в. и ее влияние на русско-крымские отношения // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь, 1993. Вып. III. С. 275–279.
14. Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты. В 2-х томах / отв. ред. С.Ф. Орешкова. М., 2005. Т. 1 (Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века). 541 с.
15. Сень Д.В. Международное положение Османской империи и эволюция крымско-османских отношений на рубеже XVII–XVIII вв. // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2016. №3.
16. Boeck B.J. When Peter I Was Forced to Settle for Less: Coerced Labor and Resistance in a Failed Russian Colony (1695–1711) // The Journal of Modern History. Vol. 80. 2008. # 3 (September). P. 485–514.

ГРИБОВСКИЙ В.В.

*Институт украинской археографии и источниковедения
им. М. С. Грушевского Национальной Академии наук Украины
г. Киев, Украина*

«ЗАМЕТКИ О ПУТЕШЕСТВИЯХ НА ЮГ РОССИИ с 1822 по 1828 гг.» ДАНИЭЛЯ ШЛАТТЕРА КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ПРИАЗОВСКИХ НОГАЙЦЕВ

«Заметки о путешествиях» швейцарского миссионера-пиетиста Даниеля Шлаттера (1791–1870) дважды издавалась при жизни автора, в 1830 [10] и 1836 гг. [11]. Однако, написанные на швейцарском диалекте немецкого языка и напечатанные южнонемецкой готикой, они не получили большой известности в тех местах, которые автору приходилось подробно описывать. До сего времени его произведения не издавались на русском языке даже в виде фрагментов. Сведения об авторе хорошо представлены в англоязычных публикациях по истории немецких колоний в Северном Приазовье, хотя его деятельность среди ногайцев отражена в них фрагментарно [12, с. 51, 89; 13, с. 76; 16, с. 56; 17, с. XXXIX, 34, 45–46, 49–50; 18, с. 217–218]. Русскоязычные издания не дают полного представления ни о самом Шлаттере, ни об источниковедческом значении его книги [2]. На постсоветском пространстве она известна крайне узкому кругу специалистов. Можно назвать всего две статьи по ногайской тематике, в которых представлены данные из книги Шлаттера [3; 8]. Содержащийся в ней крупный массив информации до сих пор не введен в научный оборот и не оценен как уникальный нарративный источник по важнейшим вопросам истории Юга Российской империи 3-го десятилетия XIX в., включая приазовских ногайцев и живших с ними по соседству немецких колонистов. Автор трижды приезжал в Северное Приазовье (в 1822, 1825–1826 и 1828 гг.), подолгу жил у ногайцев, наблюдал их быт и хозяйственные занятия, менявшиеся под воздействием российской администрации. Он изучал религию и культуру ногайцев, осваивал ногайский язык, составлял ногайско-немецкий словарь, мечтал о преобразовании жизни этого народа, исходя из своих религиозных представлений и мотивов.

Даниэль Шлаттер родился в 1791 г. в семье торговца швейцарского города Санкт-Галлен, крупного центра производства текстиля. Вместе с родными братьями он сперва учился торговому делу, до 1816 г. служил приказчиком в торговой лавке. Но коммерция не очень влекла юношу, интересовавшегося иностранными языками и мечтавшего уйти в дальнее странствие во имя возвышенной цели. Это определило его решение поступить в семинарию Базельской миссии [9, с. 391–392], рассылавшую своих проповедников к народам Азии и Африки. Даниэль сознавался, что в детстве мечтал жить как Робинзон Крузо: «Моя комната казалась мне слишком обыденной, – вспоминал он. – Я мигом соорудил за печью хижину из табуреток и досок» [10, с. XI], чтобы придать ей вид необитаемого острова. Рано «укоренившаяся и долго питаемая тяга к путешествиям и приключениям» дополнилась в юноше потребностью распространять религиозно осмысленное «просвещение» «среди пока еще мало затронутого культурой народа» [10, с. IX–X]. Из учителей и наставников, повлиявших на становление его мировоззрения, Шлаттер выделил Лафатера, Юнга и Зайлера, а также Греллета, «квакера из Нью-Йорка» [10, с. XI]. Среда, в которую он окунулся во время учебы, возбудила в нем желание искать экзотику на Юге Российской империи. Квакер Стивен Греллет, отмеченный Шлаттером, в 1819 г. с успехом проповедовал среди меннонитов, живших при р. Молочной [16, с. 56] и, конечно, мог увлечь Даниэля рассказами об этом крае.

К тому времени Базельское миссионерское общество уже имело прочные связи с Российским библейским обществом (далее – РБО). Экуменистическая настроенность руководства РБО, поощряемая императором Александром I (ввиду его заинтересованности в поддержании Священного союза), благоприятствовала деятельности разных христианских организаций на территории Российской империи. РБО было создано в 1812 г. по образцу Британского и иностранного библейского общества как учреждение, имевшее своей целью сосредоточить действия всех христианских организаций на осуществление переводов и изданий Библии на языках народов Российской империи для распространения среди них христианства. К 1823 г. по заказу РБО были переведены, опубликованы и распространены основные христианские тексты на 12 языках, в т. ч. на «татарском, татаро-турецком, татарско-оренбургском», а также калмыцком, монгольском и др. [7, с. 69–70]. Несколько ранее трудами миссионеров из Шотландии была издана Библия на ногайском языке [5]. К этой деятельности подключилась и Базельское миссионерское общество. С 1819 г., когда проповедники из Базеля получили разрешение приехать к немцам Поволжья, начинается ее официальная деятельность в Российской империи. В 1821 г. базельские миссионеры прибыли в г. Астрахань для изучения восточных языков. Их деятельность здесь примечательна обращением в христианство Мухаммеда Али Казем-Бека, преподававшего им арабский и турецкий языки [1, с. 64; 6, с. 257]. В 1822 г. Базельское миссионерское общество открыло свое представительство в г. Шуша в Нагорном Карабахе, при котором были созданы школа и типография, издававшая книги Нового Завета на языках народов Кавказа [1, с. 64]. Для распространения христианства среди населения Северного Приазовья РБО в 1821 г. открыло свое представительство в немецкой колонии Гальбштадт Молочанского меннонитского округа. Годом ранее в того же округа колонии Орлов учреждено местное «Общество друзей школы» (в англо- и немецкоязычных источниках: Школьная ассоциация), приглашавшее учителей из Германии для обучения немецких детей в местных школах. Одним из претендентов на место учителя в Орлове стал швейцарец Даниэль Шлаттер [16, с. 56].

Несмотря на то, что Даниэль приходился племянником Анне Бернет-Шлаттер, влиятельной даме в протестантских кругах, руководство Базельского миссионерского общества отказало ему в принятии в члены [17, с. XXXIX, 45]. Причиной тому была не только его эксцентричная религиозность, с трудом сводимая к базельскому пиетизму, но и импульсивность его личности, проявившаяся в непредсказуемости поступков. Не имея успеха в Базеле, он приехал в Лондон, где временно сблизился с британскими баптистами. Оттуда отправился в Санкт-Петербург, останавливаясь в германских портовых городах, а затем через Москву, Харьков, Екатеринослав ехал на Молочные Воды (название района р. Молочная, впадающей в Азовское море). Влиятельность тети позволила Шлаттеру получать финансовую поддержку и от британских баптистов, и от базельских пиетистов, и от безымянного миссионерского общества в Берлине, и от частных лиц [17, с. 45]. На момент

первого приезда Шлаттера к ногайцам, он принял баптистское исповедание. В «The Baptist Magazine» за 1823 г. его упомянули как «баптистского миссионера», который «несет благовест спасения в этот дикий и обширный край» [14, с. 490]. В следующем году то же издание представило его как молодого человека, «ставшего членом Баптистской церкви, затем покинувшего родительский дом и поступившего в услужение к татарам, чтобы изучить [их] язык и приготовить себя к будущей пользе». Далее автор журнальной заметки не без сегования сообщил: «Но, похоже, он отклонил предложение, сделанное ему немедленно (*immediately*; выделено курсивом в издании. – В. Г.), чтобы он оставил свое нынешнее положение и полностью посвятил себя миссионерскому труду» [15, с. 545].

Итак, в Российской империи Шлаттер появился, не имея ни определенного занятия, ни стабильного финансового положения, однако и здесь с ним считались, ввиду влиятельности его родственников. Но, все же, должность главного учителя в школе колонии Орлов досталась выходцу из Бранденбурга Тобиасу Фоту (Tobias Voth) [16, с. 56]. Об этом деле Шлаттер не упомянул в своей книге, как, впрочем, и о некоторых других обстоятельствах своего первого появления на Молочных Водах. Он отметил дату своего приезда в Орлов: 27 июля 1822 г., указав, что прибыл «из Санкт-Петербурга с рекомендацией от одного пользующегося доброй репутацией человека, состоявшего на государственной службе, который вот уже много лет поддерживал деловые отношения с жившими по соседству ногайскими татарами» [10, с. 29]. То есть, в изложении Шлаттера дело представлялось так, будто он приехал исключительно для миссионерства у ногайцев по своему почину. Этот «доброй репутации человек» познакомил Шлаттера с ногайцем Али Аметовым, жившем в ауле Второй Буркут; Али согласился принять его. Свой отъезд Даниэль датировал 15 октября того же года, назвав тому причиной «важное письмо» от своих родственников [10, с. 29, 36]. Речь шла о болезни матери, хотя об этом не говорилось прямо; о некоторых обстоятельствах и связанных с ними людях в изложении Шлаттера можно лишь догадываться и получать более подробные сведения из других источников. Потому к его текстам нужно относиться очень осторожно, прибегая, по возможности, к сопоставлениям и выяснениям того, о чем он намеренно умалчивал и почему.

Тем самым «доброй репутации человеком» был не кто иной, как Иоганн Корнис (1789–1848). Он, конечно, не состоял на «государственной службе», в том смысле, как ее тогда понимали в Российской империи, а занимался доставкой сельскохозяйственной продукции в черноморские порты, арендовал у ногайцев большой участок земли, на котором создал преуспевающее хозяйство. Как крупный предприниматель, Корнис играл ведущую роль в общественной жизни немецких колоний, определял решения Школьной ассоциации, был вовлечен в работу местных отделений РБО и сблизился с региональным административным истеблишментом. Харви Л. Дик, Ингрид И. Эпп и Джон Р. Стаплес недавно издали сборник личных документов И. Корниса, в котором представлены письма, связанные с Д. Шлаттером. Наиболее ранние из них не имеют дат и датированы публикаторами условно 1826 годом, исходя из контекста. Однако упоминаемые в них события следует отсчитывать от 1822 г.; о состоявшемся знакомстве Шлаттера с Корнисом было отдельно упомянуто в 1823 г. [14, 490], т. е. ранее 1826 г. Характеристика, данная Шлаттеру в одном из документов Корниса (вероятно, это было сделано по требованию российских властей; как сообщают издатели, этот документ написан рукой секретаря с подписью Корниса), содержит краткое изложение биографии этого швейцарского гостя и свидетельство о том, что он был направлен к Корнису менонитской торговой фирмой ван дер Смиссена из Альтона, что возле Гамбурга, «для дальнейшего препровождения его к ногайцам» [17, с. 49–50]. В этом документе нет упоминания о намерении Шлаттера занять место главного учителя в Орлове. Хотя известно, что Корнис изначально поддерживал кандидатуру Тобиаса Фота и в 1829 г. он уведомил Шлаттера о его вынужденном увольнении по причине излишней увлеченности религиозными делами и небрежения школьными [13, с. 77]. В этой истории есть какая-то недосказанность, вполне сознательно допущенная и Шлаттером, и Корнисом. Не совсем ясно, когда Шлаттер принял решение поселиться у ногайцев: либо еще в Швейцарии (что подчеркивается в «The Baptist Magazine»), либо уже в доме Корниса, после того, как ему объяснили, что никакого официальной должности в молочанских колониях он занять не сможет.

В литературе встречается утверждение о том, что между Шлаттером и Корнисом установилась «крепкая дружба» [13, с. 76; 17, с. XXXIX]. Однако есть причины сомневаться в ее обоюдной искренности. Шлаттер часто пользовался гостеприимством Корниса, надолго останавливаясь в его доме в Орлове в каждый свой приезд; Корнис же, благодаря семейным связям Шлаттера, установил контакт с видными протестантскими организациями, в частности с Моравскими Братьями [17, с. XXXIX], что немало способствовало успеху его коммерческих и других дел в Европе. Чтобы понять специфику отношений между этими двумя людьми, обратим внимание на следующее обстоятельство. И. Корнис, имея богатый опыт общения с ногайцами (как минимум, с 1812 г.), также собирал сведения для написания труда об их истории, быте, нравах и культуре. Закончив подготовку рукописи на немецком языке, он послал ее своему швейцарскому другу и попросил его найти заинтересованного издателя в Европе. Шлаттер ответил на эту просьбу письмом от 20 сентября 1828 г., в котором не без издевки сообщил, что издатель, ознакомившись с этой рукописью, отозвался отказом, пожелав автору сначала позаботиться о собственном «интеллектуальном развитии», а затем уж браться за ученые труды. Тем не менее, Шлаттер использовал рукопись Корниса в своей книге, вышедшей в 1830 г. и ни словом не обмолвился об ее авторе [17, с. 158]. В этом и состоит причина, по которой «доброй репутации человек», многим содействовавший автору, в его книге не был даже назван по имени. Труд Корниса был издан на русском языке шесть лет спустя в журнале «Телескоп» [4]; сегодня он является вполне хрестоматийным источником по истории приазовских ногайцев. Примечательно, что в том же 1836 г. появилось второе издание книги Шлаттера [11], не содержащее существенных изменений.

Изложенные обстоятельства красноречиво свидетельствуют не только о бессовестности Шлаттера, но и о том, что его книга, без сомнения важная как свидетельство очевидца, представленное из «первых рук», все же имеет, отчасти, характер компиляции и плагиата. Но, как ни странно, даже после этого случая отношения Шлаттера и Корниса, не прервались. В марте 1832 г. Корнис писал своему неизменному другу о начале великой засухи на Молочных Водах: «Никто из старейших людей здесь не припомнит такой погоды. Земля стала как сухой камень, без малейшей влаги». Пастбища вдоль р. Молочная превратились в бесплодную пустыню. В середине июня в ногайских селах люди умирали от голода; хоть немецкие колонисты пережили это бедствие с меньшими потерями, однако, как и ногайцы, потеряли почти весь свой скот [12, с. 89]. В целом, эпистолярное наследие И. И. Корниса представляет значительный интерес для изучения истории приазовских ногайцев 2–4 десятилетий XIX в. и заслуживает отдельного источниковедческого анализа. Здесь же мы прибегли к его краткому рассмотрению исключительно в контексте уяснения личности Д. Шлаттера как создателя крупного нарративного источника.

Отношения Д. Шлаттера с российскими властями тоже не были равными. Александр I во время своего проезда по Северному Приазовью (ночь с 21 на 22 октября 1825 г. он провел в Ногайске) не проявил особого интереса к ногайцам. Его больше занимали меннониты, которых он спрашивал, не беспокоят ли их ногайцы своими набегами. Хотя любопытство императора вызвал Шлаттер, которого ему местные чиновники представили как швейцарца, поселившегося в здешних аулах, чтобы «узнать совершенно характер, образ мыслей, нравы, дух ногайцев, и сообщить сведения базельским миссионерам, имеющим целью обращение магометан в христианскую веру, для облегчения им в том успеха» [3, с. 100]. В последние месяцы своей жизни Александр перестал поощрять экуменистические взгляды РБО и со все большей подозрительностью относился к деятельности иностранных миссионерских обществ. Закрытие РБО, уже подготовленное при Александре I, произошло 12 апреля 1826 г. [7, с. 223–277], т. е. в начале правления его преемника. При Николае I продолжилось постепенное ужесточение государственной политики в отношении неправославных христианских конфессий; в 1835 г. был издан указ о запрещении деятельности на территории империи всех неправославных миссионеров. В числе прочих, Базельское миссионерское общество отозвало своих представителей из России [1, с. 64]. Даниэль Шлаттер в последний раз посетил Приазовье в 1829 г.; этот приезд, вероятно, закончился его выдворением и конфискацией всех его записей. Верный своей привычке умалчивать обо всех сомнительных обстоятельствах, он лишь сухо отметил, что ему «пришлось оставить бумаги с моими заметками в России» [10, с. VIII]. Поэтому и в название его книги было вынесено слово «Bruchstьcke», т. е. «отрывки», незначительная часть ранее сделанных записок.

Изданию книги Шлаттера предшествовала публикация его писем и заметок о нем в периодической печати протестантских обществ, в частности – «The Baptist Magazine» за 1823 и 1824 гг. [14; 15], «The American Baptist Magazine» (Vol. 7. – 1827. – P. 83–86). Здесь очень кратко освещалась его жизнь у ногайцев и очень пространно излагался опыт религиозной рефлексии по поводу нее. Инициатива издания книги, как видно из «Предисловия друга», написанного Ф. Ф. Бернетом, принадлежала его родственникам по линии тети – Анны Бернет-Шлаттер. Ф. Ф. Бернет представил дело таким образом, что именно он подвиг Шлаттера к упорядочиванию собранного им материала. «Неохотно решился друг [мой] Шлаттер на обработку настоящих записок, – писал он. – Тому, кто склонил его к этому, а именно мне [...], надлежит, стало быть, обосновать это предприятие» [10, с. III]. И здесь уже содержится намек на то, каким образом подготавливался текст этой книги: ««Рассказывай – и я увижу!» – говорю я последнему», – так писал Бернет [10, с. VII]. Не исключено, что некоторые параграфы книги написаны Бернетом в виде интервью Шлаттера. Издатель отдавал себе отчет в том, что непричесанное мировоззрение автора, как следствие его неупорядоченной жизни и деятельности, не может привести к последовательному изложению предмета. «Разумеется, путешественник, не обремененный высокой ученостью, – писал Бернет, – уступит ученому с обширными познаниями в том, что касается глубины исследования и легкости комбинирования понятий; первый, однако, при особо благоприятных обстоятельствах, как, например, в нашем случае, при длительном пребывании в описываемых краях, может быть заслуженно отнесен к числу тех, кто нужен для возведения храма Науки» [10, с. VI].

Однако в анализируемой книге обнаруживается и явный, говоря по-современному, полевой материал, собранный автором. Таковыми являются его рисунки, сделанные с натуры, изображения арабских букв, используемых в ногайских школах, бытовые зарисовки и немецко-ногайский словарь, которые трудно воспроизвести по памяти, не имея под рукою неких записей. Одеваясь по-ногайски, живя в ногайском доме, делая ту же работу, которой занимались ногайцы, словом, наблюдая жизнь этих людей изнутри, он непроизвольно следовал тому, что позже этнологи назовут методом включенного наблюдения.

При анализе содержания книги необходимо учитывать религиозно-мировоззренческие мотивы, которые побуждали автора как к деяниям, так и писаниям. Мотив христианского смирения представлен у Шлаттера как преобладающий среди того, что подвигло его поселиться в доме Али Аметова в качестве не гостя, а простого работника. «Как у раба, в поте лица добывающего свой хлеб среди нецивилизованного народа, у меня было также нечто, могущее, хотя и не заслуживая особого внимания, вызвать вопросы у некоторых людей», – писал Шлаттер [10, с. XII]. Вряд ли он решился на это из нужды, возникшей из-за лишения средств к существованию в дальнем краю, ибо влиятельные родственники вполне могли помочь ему даже здесь. Рассмотренный выше его отказ от предложения Британского баптистского общества «немедленно оставить свое нынешнее положение и полностью посвятить себя миссионерскому труду», говорит о том, что к «своему нынешнему положению» он относился вполне серьезно.

Свою деятельность у ногайцев сам Шлаттер не определял как миссионерство: «Я жил среди этого народа как обычный человек, а не учитель, усердно трудясь наравне с ними, хотя и в семье, которая испытывала известное тяготение к христианству. При этом я не занимался проповедничеством. Тем не менее, меня считали кем-то вроде миссионера или же особым орудием в руке Божией, так как я не принадлежал официально ни к какому миссионерскому объединению. [...] Справедливости ради, все же должно делать различие между трудом миссионера и обычного человека» [10, с. XIII]. О том же писал и Корнис в характеристике, данной Шлаттеру, вероятно, в 1826 г.: «Он не занимается прозелитизмом среди ногайцев. Он не есть миссионер и не зависит ни от какой миссионерской организации» [17, с. 50]. Но если это не было миссионерство, тогда что это было? Конечно, здесь легко обнаруживаются черты западноевропейского чванства, исходящего от осознания своей принадлежности к некоей высокой «цивилизации» и мнимого превосходства над теми, кто

к ней не принадлежит. И его стремление помочь «пока еще мало затронутому культурой народу» [10, с. X] хоть и облекалось в оболочку христианского смирения, однако все-таки отмечено гордыней по поводу своей «культуры» и верования. Одно из сохранившихся писем, которые он писал Али Аметову [17, с. 50–51], пестрит религиозными христианскими поучениями, выглядящими несколько банальными и навязчивыми в виду обстоятельств, по поводу которых они высказываются. Следовательно, это было миссионерство, хотя и очень неформальное.

В связи с этим, нужно еще раз обратить внимание на людей, которых Шлаттер отметил как своих учителей. Иоганн Каспар Лафатер и Иоганн Гайнрих Юнг-Штиллинг, с которыми поддерживала тесные связи его теть Анна, были крупными религиозными мыслителями своего времени, пиетистами, представителями «движения пробуждения» (Erweckungsbewegungen). Характерное для этого движения противопоставление личного религиозно-мистического опыта церковной организации Шлаттером было доведено до предельного отрицания самого принципа организации в отношении религии. Семья ногайца Али Аметова была избрана им как объект такого неформального, принципиально «неорганизованного» миссионерства. Поэтому книга Шлаттера посвящена Али и его сыну Абдулле неслучайно. Ее общая идея, или, по меньшей мере, мерцающий в ней мотив, состоит в индивидуальном «спасении» конкретной семьи, конкретного человека. Как его характеризовал Корнис, вероятно, по требованию российских властей, «не для своей корысти, но только по приязни к этим людям он пытался привить им нравственное поведение своим примером, используя для этого свои ограниченные силы, даже если бы он не смог помочь более чем одной семье» [17, с. 50].

В 1830 г. Даниэль Шлаттер сочетался браком с Марией Майер, дочерью фабриканта ситца из Кауфбойрена. Родившегося в этом браке сына он назвал Абдуллой. Но вскоре его жена умерла. Во второй раз он женился на своей кузине Генриетте Шлаттер, дочери Анны Шлаттер-Бернет [9, с. 393]. Так замкнулся семейный круг Даниэля, впусив внутрь себя лишь экзотическую реминисценцию о ногайцах, живших на северном побережье Азовского моря, в виде странного для Швейцарии имени сына. Собственно, этот круг никогда не размыкался: все, чего добился Даниэль Шлаттер и что до сих пор напоминает о нем, обязано поддержке его тети Анны. Сын Даниэля, Абдулла Шлаттер, от отца перенял лишь знание ногайского языка и интерес к тюркоязычным народам. Однако этот интерес был уже другого свойства: более 16 лет он провел в Османской империи, будучи торговым представителем швейцарских и немецких компаний [9, с. 395].

Книга Д. Шлаттера содержит большой массив уникальной информации о том состоянии, в котором приазовские ногайцы находились 10–15 лет спустя после осуществления российским правительством их принудительной седентаризации. В связи с этим, очень важно его наблюдение о том, что в стационарных домах постоянно находились только одни женщины, мужчины же, включая мальчиков-подростков, с весны до осени были заняты пастьбой скота [10, с. 237]. Из этого можно сделать вывод о сохранении полукочевого образа жизни и традиционного возрастно-полового разделения труда у ногайцев. Следовательно, их седентаризация не была полной. Важны также подробное описание и зарисовка Шлаттером внутренней обстановки и внешнего вида ногайских домов; отмечена их двухкамерная структура [10, с. 275–281]. Наблюдения Шлаттера также представляют особую ценность для анализа экономического положения ногайцев, выяснения степени их вовлеченности в товарно-денежные отношения. В частности, автор отметил неискушенность ногайцев в торговых операциях, позволявшая еврейским и караимским купцам обманывать и втягивать их в ростовщическую кабалу. [10, с. 230 и др.]. Особый интерес представляет описание Шлаттером школ в ногайских аулах. По его утверждению, они зачастую располагались в низком и бедно устроенном помещении, иногда – землянке. Ученики-сохта набирались из мальчиков, большинство которых готовилось к получению мусульманского духовного звания; очень редко, но все-таки случалось, что родители отправляли в школу девочек. Все образование здесь, как заключал Шлаттер, сводился к «запоминанию наиболее распространенных и самых необходимых молитв, без понимания их смысла»; молитвы произносились

на арабском и турецком языках. Каждый вечер ученики упражнялись в громкой напевной декламации, «к которой особенно стремятся муллы». Учителя брали плату с родителей соответственно возрасту ученика – определенным количеством пшеницы, проса или скота. Нерадивых учеников наказывали ударами по пяткам («турецкая бостонада», фалака). Учителя в ногайских мектебах показались Шлаттеру малообразованными; ученики старшего возраста, как он считал, выделялись «гордостью, вольностью и грубостью». Поэтому, как утверждал этот наблюдатель, состоятельные родители стремились отправлять своих детей учиться в Крым, «где тщательно подбирали школы с учителями, получившими образование в Константинополе» [10, с. 115–116].

Конечно, представленного нами беглого анализа недостаточно для исчерпывающего понимания картины, развернутой автором на почти 500 страницах своей не лишенной загадок книги. Изложенное здесь является лишь постановкой вопроса о необходимости введения в научный оборот этого важного нарративного источника, посредством перевода на русский язык и осуществления его полноценной археографической публикации.

В приложении представлен отрывок из книги Даниэля Шлаттера, в котором изображено его появление у приазовских ногайцев и нахождение в доме Али Аметова в ауле Второй Буркут. Перевод осуществлен Т. А. Кудриной по 1-му изданию [10] по заказу издательства «Герда», г. Днепро, Украина. Представленные выше цитаты по позиции 10 также представлены в переводе Т. А. Кудриной. Географические и другие названия транслитерированы с немецкого оригинала.

1. Архимандрит Августин (Никитин). Россия и Базель (к 700-летию истории швейцарского государства) // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 11. С. 62–64.
2. Безносова О. В. Баптизм // Немцы России. Энциклопедия. Т. 1: А–И / под ред. В. Карев. М.: «ЭРН», 1999. С. 446–447.
3. Грибовский В.В. Город Ногайск и ногайцы // Фронтири міста: історико-культурологічний альманах / ред. В.В. Грибовський. Вип. 4. Дніпропетровськ: Герда, 2015. С. 82–106.
4. Корнис И. Краткий обзор положения ногайских татар, водворенных в Мелитопольском уезде Таврической губернии // Телескоп, журнал современного просвещения, издаваемый Н. Надеждиным. Ч. XXXIII. М.: тип. Н. Степанова, 1836. С. 3–23, 210–230, 269–297.
5. Курмансеитова А. Х. Библия на ногайском языке // Половецкая луна. 1991. № 1. С. 98–100.
6. Схиммельпеннинк Давид, ван дер Ойе. Мирза Казем-Бек и Казанская школа востоковедения // Новая имперская история постсоветского пространства: сб. ст. (Библиотека журнала «Ab Imperio») / под ред. И. В. Герасимова и др. – Казань: ЦИНИ, 2004. С. 243–270.
7. Пыпин А. Н. Исследования и статьи по эпохе Александра I. Т. 1. Пг.: «Огни», 1916. 486 с.
8. Шенников А.А. Жилые дома ногайцев Северного Причерноморья // Славяно-русская этнография. Л., 1973. С. 46–72.
9. Kalin Ursel. Die Kaufmannsfamilie Schlatter: ein Überblick über vier Generationen // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. Band 48. 1998. S. 391–408.
10. Schlatter Daniel. Bruchstücke aus einigen Reisen nach dem südlichen Russland, in den Jahren 1822 bis 1828. Mit besonderer Rücksicht auf die Nogayen-Tataren am Asowschen Meere. – St. Gallen, (Wegelin und Rdtzer für) Huber, 1830, in-8°, XX + 496 S. + 2 Bl. Mit 15 lithographierten Abbildungen und einer Karte.
11. Schlatter Daniel. Bruchstücke aus einigen Reisen nach dem südlichen Russland in den Jahren 1822 bis 1828. Mit besonderer Rücksicht auf die Nogayen-Tartaren am Asowschen Meere. Neue wohlfeilere Ausgabe. – St. Gallen und Bern, bei Huber und Comp. 1836. 8°. XX S., 496 S., 2 n.n. Bl. mit lithographiertem Titel, 14 Lithographien auf Tafeln und einer Karte.
12. Staples John R. Cross-cultural Encounters on the Ukrainian Steppe: Settling the Molochna on the Ukrainian Steppe. Settling the Molochna Basin, 1783–1861. Toronto: University of Toronto Press, 2003. 264 p.
13. Staples John. Religion, Politics, and the Mennonite Privilegium in Early Nineteenth Century Russia: Reconsidering the Warkentin Affair // Journal of Mennonite Studies. 2003. № 21. P. 71–88.
14. Tartary [about Daniel Schlatter] // The Baptist Magazine for 1823. Vol. 15. London: Printed by J. Barfield, 1823. P. 490–491.
15. Tartary. Letter from Mr. Daniel Schlatter to Mr. W. H. Angus // The Baptist Magazine for 1824. Vol. 16. London: Printed by J. Barfield, 1824. P. 545–546.
16. Toews John B. Perilous journey. The Mennonite brethren in Russia 1860–1910. Winnipeg: Kindred Press, 1988. 94 p.

17. Transformation on the Southern Ukrainian Steppe: Letters and Papers of Johann Cornies. Vol. 1: 1812–1835 / translated by Ingrid I. Epp. – Toronto: University of Toronto Press, 2015. 576 p.
18. Urry James. “Servants from Far”: Mennonites and the Pan-Evangelical Impulse in Early Nineteenth-Century Russia // Mennonite Quarterly Review. 1987. № 61. P. 213–227.

Приложение

Отрывок из книги Даниэля Шлаттера “Bruchstücke aus einigen Reisen nach dem südlichen Russland, in den Jahren 1822 bis 1828. Mit besonderer Rücksicht auf die Nogayen-Tataren am Asowschen Meere” (St. Gallen: Huber, 1830)

29. Татарское семейство Али

27 июля я прибыл в немецкое село Орлов. Я приехал сюда из Санкт-Петербурга с рекомендацией от одного пользующегося доброй репутацией человека, состоявшего на государственной службе, который вот уже много лет поддерживал деловые отношения с жившими по соседству ногайскими татарами. Я был им радушно принят как раз в то время, когда у него находился один ногаец, которому он рассказал, кто я такой и что мое желание – изучить жизнь татар и их язык. Татарин тотчас пригласил меня поселиться у него; я сразу же принял его предложение и с тех пор так и оставался у этого славного малого. Его звали Али. Имя его отца было Амет. Али потерял его еще до своего рождения, поэтому он получил прозвище Буйлюк (дитя [осиротевшее] во чреве матери).

Али – мужчина сорока с лишним лет, с сильным, хотя и весьма вспыльчивым характером. При всей переменчивости судьбы он остается все же достойным уважения сыном своего народа и добрым мусульманином. Он появился на свет в Болгарии, отпрыск того ногайского рода, который со времен военачальника Ногая (1260 г.) обитал в вышеупомянутой турецкой провинции. Али провел несколько лет в Константинополе, в 1809 году в рядах турецкой армии он принимал участие в кампании против русских и получил несколько ранений, следы которых он и теперь еще может показать на своем теле. Взятый в плен, он прожил четыре года в Тамбовской губернии как слуга в одной русской семье, где, по его рассказам, // 30 с ним очень хорошо обходились, однако напрасно пытались склонить его сменить ислам на греческую (православную) веру. После обмена пленными он перебрался в Румили (Румыния) и там женился. Две его жены умерли, одна вслед за другой. Тогда он разыскал своих братьев и прочую родню в Молочной и на побережье Азовского моря и сделался табунщиком (дословно: лошадиным пастухом) в татарской деревне Ак-Керман (которая происходит от Ак-Кермана, или Белгорода, в Бессарабии), благодаря чему он приобрел большую сноровку в верховой езде и обхождении с дикими лошадьми. Когда Али смог взять себе жену из этой деревни, он перебрался в Деменге, или Нижний Буркуд, селение, находящееся на расстоянии всего лишь семи верст от Ак-Кермана и пятнадцати верст (или двух немецких миль) от первой немецкой колонии. Здесь он жил и во время моего приезда.

Мой немецкий друг, который всячески мне помогал и сообщил много полезных сведений о татарах, в частности, об их ранней кочевой жизни и о времени их перехода к оседлости, исходя из собственных знаний и опыта, повез меня, прежде всего, в некоторые татарские деревни. Вид первой из них произвел на меня неизгладимое впечатление. Мысль иметь возможность пожить среди совершенно отличного от нас народа, в особенности, среди выходцев с Ближнего и Среднего Востока и мусульман, пробудила во мне, быть может, редко посещающее иных радостное чувство. Обстановка домов, одежда и образ жизни их обитателей – все это разительно отличалось от того, что я еще так недавно видел перед собой. Прежде – только смутная и, по большей части, неверная картина, рисовавшаяся моему внутреннему взору, а теперь – // 31 живая действительность, открывшаяся моим глазам. Воистину – какая разница!

Али принял меня с дружбой и любовью. Против принятой до сих пор у ногайцев привычки, он недавно выстроил своему любимому сивому верховому коню Кокату небольшую конюшню рядом с домом и теперь представил своим друзьям дело так, что уступает мне лишь это место для жилья. Он отпустил коня пастись на вольном воздухе, а я вселился в мое новое жилище. Но потом мы пристроили вплотную к старому дому еще одну комнату из глиняного кирпича, потому как в конюшне я был защищен только от ветра и дождя.

У Али была новая жена по имени Таше, молодая и красивая, которой не исполнилось и двадцати лет, и сынишка, не достигший еще двухлетнего возраста, носивший арабское имя Абдулла (слуга Господень – Knecht Gottes).

В первый день моего пребывания в доме Али его жена принесла мне в деревянной миске суп, называемый у ногайцев Бахта Шорка. Однако вскоре она увидела, что ее представление о чужеземце было ошибочным. Ее лицо просветлело, когда я сразу же после еды взялся за метлу и подмел весь дом, принес сухих кизяков для очага и вообще проявил к ней всяческое внимание. Благодаря мне она избавилась от значительной части своих хозяйственных забот. Почему бы мне было не облегчить судьбу бедной женщине, у которой, как у всех татарок, слишком много работы и которой, к тому же, эта работа в тягость? И отчего бы существу, с которым обходятся как с рабыней, как дело обстоит с женщиной почти во всех странах Востока, не доставить себе удовольствия видеть кого-то поставленным еще ниже и иметь возможность им командовать? Впрочем то, что я делал для нее, было делом второстепенным (die Nebensache), главным же оставалась забота о скоте, так как Али приходилось отсутствовать по несколько дней кряду. У татар не могло идти речи о сколько-нибудь солидных делах. К тому же Али был // 33 беден. Однако нужно было заботиться об этом скромном хозяйстве.

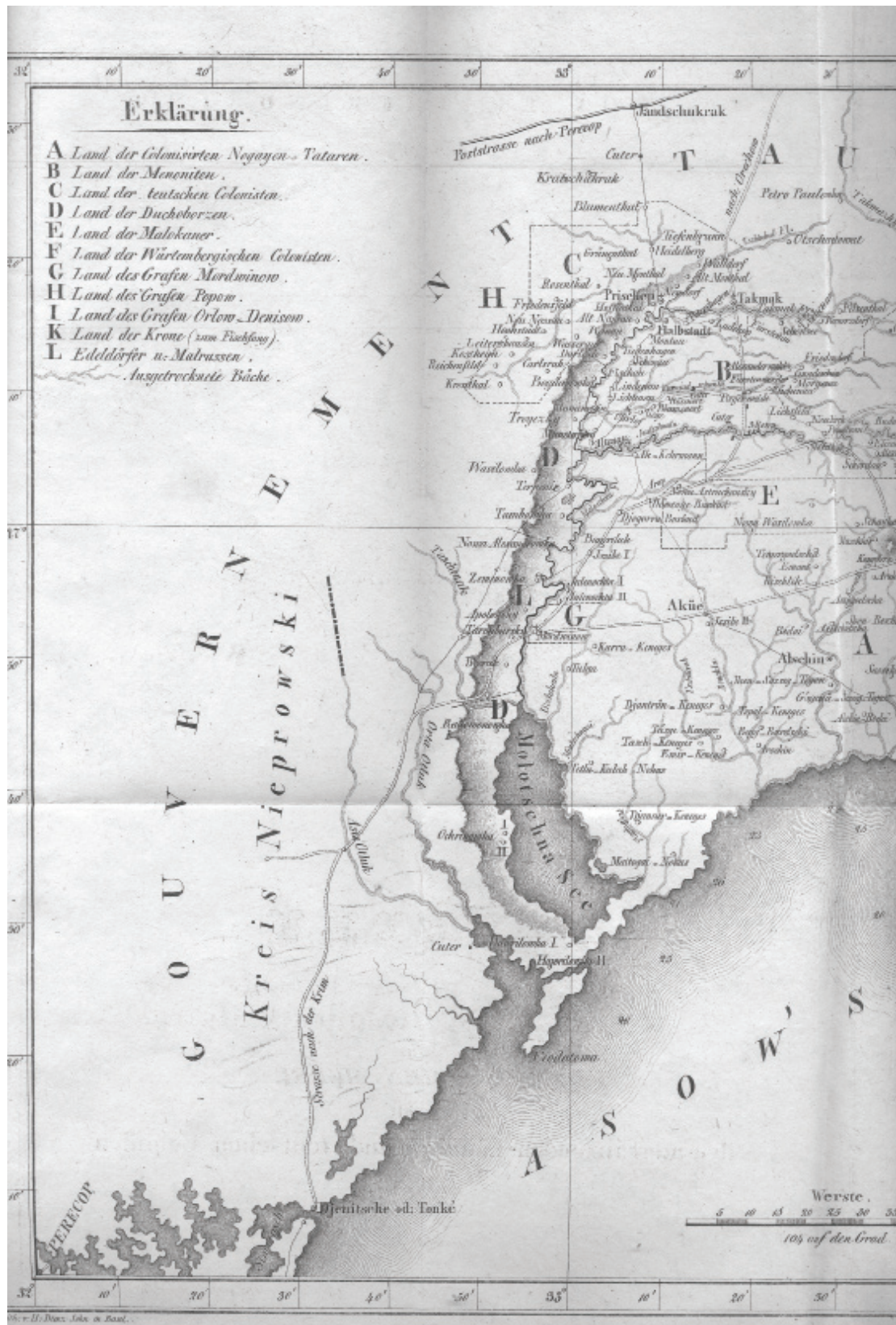
Итак, я был целый день занят привычными татарам хозяйственными хлопотами; всегда с ними и среди них, за исключением тех случаев, когда почти один пас скот в степи. Ел я тоже вместе с татарами, а на ночь уходил спать в мою маленькую пристройку. Великая наставница Привычка постепенно сделала все переносимым для меня – восточные обычаи, манеру сидеть, кушанья и напитки. Сначала мне приходилось прилагать усилия, чтобы меня понимали; однако вскоре нашлись необходимые выражения, а важных сделок и переговоров у меня не предвиделось. Через моего немецкого друга я объяснил Али, что приехал сюда никоим образом не для того, чтобы сидеть сложа руки и быть обузой для него и его близких; что я служу ему своим трудом и хотел бы оказывать поддержку любым возможным для меня способом.

Хотя в моих занятиях и образе жизни среди татар было немало тяжелого и даже отталкивающего, я, тем не менее, нашел все гораздо лучшим и более сносным, чем это раньше себе представлял.

[...] 36 Важное письмо от моих близких заставило меня покинуть татар, с которыми я неохотно расстался. Однако я надеялся, самое позднее через полгода, снова быть на Азовском море. 15 октября 1822 г. я покинул Молочную. – Али подарил мне лошадь с седлом и уздечкой и счел себя обиженным за то, что я хотел заплатить ему, хотя должен был принять это как подарок. Он даже хотел сопровождать меня через пустынные (безлюдные?) степи до большого почтового тракта, проходившего через Херсон. Но когда мы на третий день повстречали людей (солдат?), направлявшихся в Одессу, я простился с ним. Со слезами на глазах он бросился мне на шею, что сделало для меня расставание с этим славным татаринном еще более чувствительным. В самых трогательных выражениях он пожелал мне счастливого пути, попросил передать привет всем друзьям и родственникам в Швейцарии, // 37 но в особенности моей матери, если я еще застану ее в живых, и закончил сердечными пожеланиями поскорее благополучно вернуться назад. – Я тоже надеюсь на это, мой добрый Али.

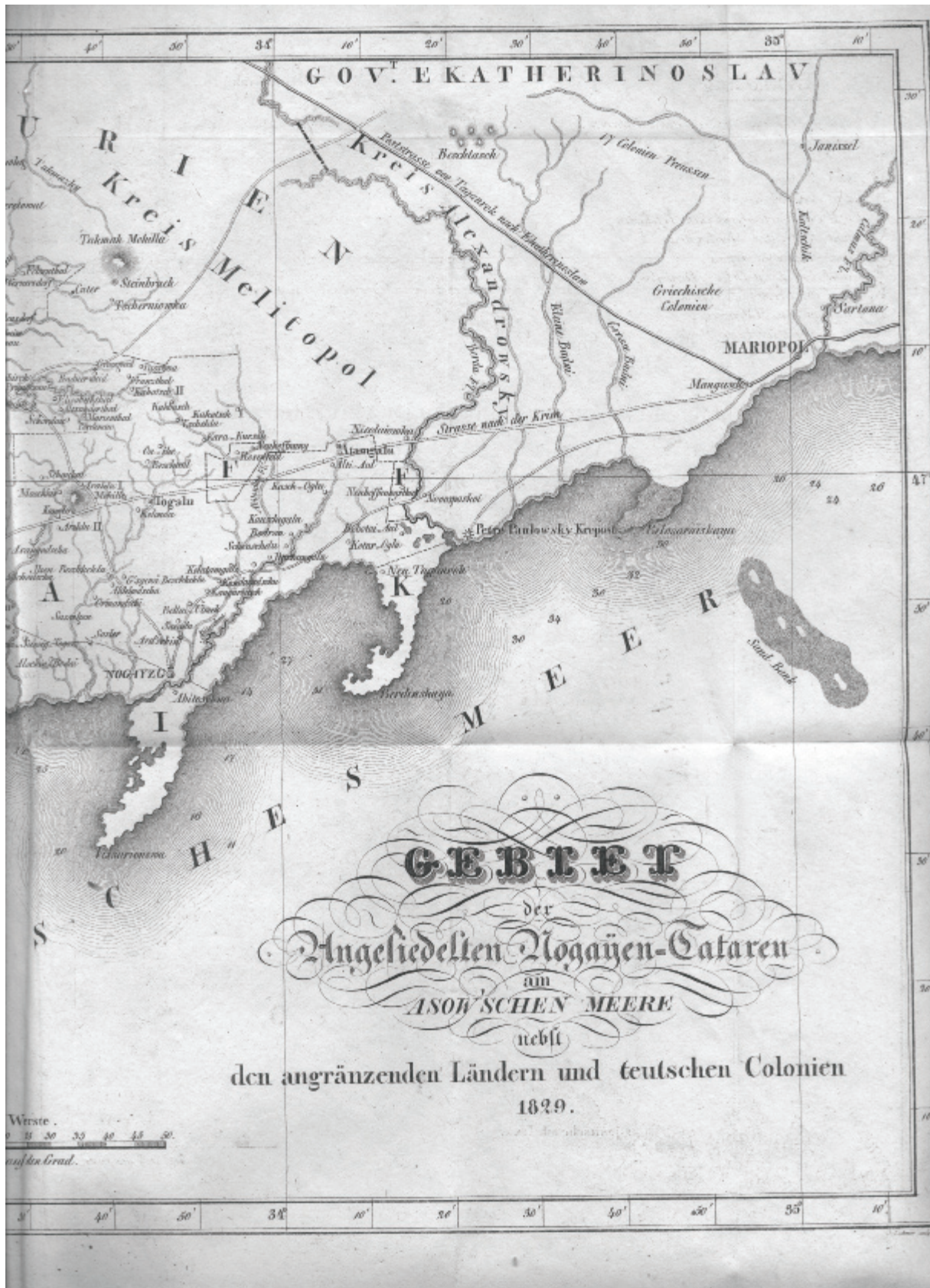
Пер. с нем. Т. А. Кудриной

Карта 1.



Карта ногайских аулов в Северном Приазовье (Schlatter Daniel. Bruchstücke aus einigen Reisen nach dem südlichen Russland in den Jahren 1822 bis 1828. Mit besonderer Rücksicht auf die Nogayen-Tartaren am Asowschen Meere. – St. Gallen und Bern, bei Huber und Comp. 1836)

Карта 2.



КИДИРНИЯЗОВ Д.С., ДАУТОВ И.Н.

*Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра РАН,
Российский университет дружбы народов
г. Махачкала, г. Москва, Россия*

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НОГАЙЦЕВ ТЕРСКОЙ И КУБАНСКОЙ ОБЛАСТЕЙ В ПОРЕФОРМЕННЫЙ ПЕРИОД

В 1860 г. вся территория Северного Кавказа была разделена на Терскую область, Кубанскую область и Ставропольскую губернию. Ногайцы Кумыкского округа вошли в состав Кумыкского округа [2, с. 278].

1 ноября 1868 г. в Кубанской области крестьяне были официально освобождены от крепостничества [14, с. 427].

В 1864 г., после окончания Кавказской войны все приставства Кубанской области были упразднены и заменены окружными правлениями. Следует отметить, что представитель ногайского народа генерал-майор Султан Менгли-Гирей в течение более четверти века был главным приставом ногайцев [14, с. 429].

В 1866 г. было выработано «Положение об управлении горцами Кубанской области», которое касалось административных и судебных реформ. Согласно «Положения» все местные народы области были разделены на 5 округов. Ногайцы вошли в Зеленчукский и Урупский округа [14, с. 429–430].

С 1 января 1871 г. военно-народные округа Терской и Кубанской областей были упразднены. Ногайцы Кубани вошли в состав Баталпашинского уезда [14, с. 431].

В декабре 1870 были утверждены детальные правила для горских судов Терской и Кубанской областей [14, с. 433].

В 1888 г. Караногайское приставство было передано Терской области, ранее входившей в Ставропольскую губернию [9, с. 48]. Если раньше в Караногое регистрация брака совершалась священнослужителями, то в 1894 г. власти Терской области ввели метрические книги [9, с. 48].

В Баталпашинском уезде в конце XIX в. насчитывалось 190261 дес. земли, из которых местное население получило более 95 тыс. дес. на правах общинного пользования. Общинные земли были распределены между ногайскими аулами. Так, жители аулов Мансуровский и Шабазовский получили 6761 дес., Ураковский – 5100 дес., Карамурзинский – 6383 дес., Тохтамышевский – 7479 дес., Балтинский – 1295 дес. [9, с. 54]

С ростом товарно-денежных отношений и постепенным вовлечением Северного Кавказа в сферу единого общероссийского рынка все более увеличивается торговая роль городов как связующего звена в рыночных отношениях между городом и селом, а также между отдельными регионами.

Местных жителей, в том числе ногайцев, можно было встретить на ярмарках и базарах во Владикавказе, Екатеринодаре, Грозном, Моздоке, а также во многих населенных пунктах региона. Так, во второй половине XIX в. в большом количестве посещали они ярмарки в Екатеринодаре. Только в период так называемой Покровской ярмарки, происходившей здесь ежегодно с 25 сентября по 2 октября 1863 г., побывало более 1 тыс. закубанских адыгов и ногайцев. Они привезли товаров на сумму более 2,5 тыс. руб. серебром, вывезли – на 2,5 тыс. руб. серебром [211, Оп. 1. Д. 782-а. л. 65]. Местные народы привозили на эти ярмарки дрова, деревянные обручи, сохи, колеса, оси и ободья для колес, доски, брусья [21, Оп. 2. Д. 305. л. 46–47, 53].

Следует отметить, что лесоматериалы и деревянные изделия преобладали в общей массе привозимых местными народами товаров. Эти предметы пользовались большим спросом со стороны русских переселенцев в безлесных районах степного Предкавказья.

В основном местное население Северо-Западного Кавказа вывозило хлебопродукты. Так, через Усть-Лабинскую заставу, вывозились просо, пшеница, рожь и ржаная мука [21, Оп. 2. Д. 305. л. 85]. Большое место среди вывозимых местными народами, в том числе

ногайцами товаров также занимали фабричные хлопчатобумажные ткани. У ногайцев сохранилось бурочное производство. Так, по переписи 1897 г. в Баталпашинском отделе 270 женщин, в том числе и ногаек, специально занимались изготовлением бурок; 94 – шитьем серебряной нитью [15, с. 446]. Кроме того, встречались металлические и стеклянные изделия, писчая бумага, белила, стеариновые свечи, стекла, чай, сахар, табак [21, Оп. 2. Д. 305. л. 87].

К середине XIX в. торговля с местными народами и некоторыми казачьими станицами в основном носила меновой характер. На базары съезжались и ногайцы. Они сбывали свои товары, а потом отправлялись в русские и армянские лавки и закупали там железные и текстильные изделия. Несмотря на то, что купцы из г. Ставрополя иногда разъезжали с подобными товарами по аулам региона, местное население предпочитало покупать их в городах [9, с. 475, 479]. В конце XIX в. ст. Баталпашинская стала торговым и культурным центром уезда. В ежегодных ярмарках, проводимых здесь, активное участие принимали и кубанские ногайцы [9, с. 54]. В с. Тохтамышевское Баталпашинского отдела Кубанской области, в с. Терекли-Мектеб Терской области существовали лавки ногайских торговцев [9, с. 456].

В расширении российской торговли на Северном Кавказе правительство видело средство для распространения своего политического влияния в районе Черного и Каспийского морей. Недаром еще в Положении о меновой торговле с народами региона от 9 февраля 1846 г. прямо указывалось, что торговые связи устанавливаются для того, чтобы «посредством оных приобрести доверие горцев» [21, Оп. 1. Д. 782-а. л. 112].

По мере развития в России капиталистических отношений российскому правительству стало ясно, что Предкавказье будет играть важную роль в деле включения Кавказа в систему всероссийского рынка. Правительство, признав этот факт, пошло на создание некоторых благоприятных условий в этом направлении. Царь Александр II своим указом от 7 июня 1857 г. утвердил решение Кавказского комитета об упразднении таможенной линии по Кубани и Тереку. В этом решении отмечалось, что «внутренние таможенные линии всегда вредны для промышленности и крайне затрудняют внутренние сношения» [21, Оп. 9. Д. 54. л. 27].

Естественно, упразднение этой таможенной линии должно было способствовать развитию торгово-экономических взаимоотношений народов региона с Россией. Нужно указать, что в полной мере это решение сказалось в пореформенный период.

Уровень развития торговли и промышленности в пореформенный период в регионе определялся в основном внутренними потребностями экономики Северного Кавказа и его населения. Промышленность носила в основном потребительский характер и была представлена мелкими предприятиями по переработке продуктов животноводства, виноделия и др. В связи с необходимостью благоустройства городов появились кирпичные заводы. Местная промышленность в основном сосредотачивалась в таких городах: Екатеринодар, Кизляр, Моздок, Грозный, Владикавказ и др.

Позже Кизляр, оставшись в стороне от важнейших торговых дорог, в частности Владикавказской железной дороги превращается в обыкновенный уездный город.

Немалую роль в жизни народов Терской области сыграла крепость Грозная. В середине XIX в. для чеченцев, казаков, ногайцев, кумыков и др. крепость Грозная превратилась в административный и экономический центр. Сюда местные народы привозили продукты своего хозяйства и покупали промышленные изделия и соль [3, с. 132].

Во второй половине XIX в. в Хасавюртовском округе не было значительных торговых центров. Только в слободе Хасавюрт (основанный в 1846 г.) насчитывалось 72 предприятия с торговыми оборотами 520 тыс. руб. Промышленность была представлена лишь тремя мукомольными мельницами. Основными занятиями жителей было животноводство (в основном овцеводство) и земледелие (сеяли пшеницу и кукурузу) [2, № 4].

В 1869 г. кавказская администрация обратилась к российскому правительству с ходатайством «соединить Кавказ с центром империи железнодорожным путем из пунктов восточного берега Черного моря... кроме политического и военного дать большее экономическое и торговое значение этой линии» [21, Ф. 219. Оп. 1. Д. 7039. л. 1].

7 марта 1872 г. сооружение линии Ростово-Владикавказской железной дороги Комитетом железных дорог было утверждено [13, с. 122].

Сквозное движение по Ростово-Владикавказской железной дороге было открыто 2 июля 1875 г. [6, с. 165] В 1884 г. Общество Владикавказской железной дороги получило прибыль в 700 тыс. руб. [4, с. 41]

Таким образом, строительство Владикавказской железной дороги связало внутренние районы России с Северным Кавказом и открыло путь для проникновения капитала в этот регион. Сюда хлынули товары российской промышленности. Сравнительно быстро рос сельскохозяйственный рынок. Земледелие и скотоводство начинают носить торгово-предпринимательский характер.

Как известно, еще в первой половине XIX в. усилилось заселение степного Предкавказья русскими и украинцами. Российское правительство понимало, что без экономического освоения богатых южных земель невозможно удержать этот регион. Преимущественно военно-казацкая колонизация Предкавказья в дореформенный период сменилась в пореформенное время крестьянским заселением этого региона.

Итогом этой политики было расселение в 50-х гг. XIX в. в районе степного Предкавказья на площади 13 млн. десятин свыше 740 тыс. человек. В результате плотность населения в этом регионе достигла 6 чел. на 1 кв. км. Из них насчитывалось: линейных и черноморских казаков – 432 тыс., или 58%, государственных крестьян – 172 тыс., или 23%, ногайцев и туркмен – 88 тыс., или 11%, помещичьих крепостных крестьян – около 17 тыс., или 2% [23, с. 133]. Если иметь в виду, что до середины XVIII в. на площади около 130 тыс. кв. км. обитало около 80 тыс. ногайцев [1, с. 104], то можно говорить об определенных успехах русского заселения. Достаточно сказать, что плотность населения менее за 100 лет увеличилась в этом регионе в 10 раз. Итак, в предреформенный период в результате присоединения к России предкавказские степи стали заселяться русскими и украинцами, а также, в незначительной степени, армянами, грузинами. Вследствие этого повысилась плотность населения, оседлое население стало преобладать над кочевым, появились города, и возродилась городская жизнь [23, с. 63, 65].

Таким образом, одной из окраин для крестьянина-переселенца в начале пореформенного периода стал Северный Кавказ, который в 80-х и до начала 90-х гг. XIX в. являлся основным переселенческим регионом России.

Большинство переселенцев шло из Рязанской, Полтавской, Курской, Орловской, Тамбовской, Слободско-Украинской и других губерний. Положение переселенцев было крайне тяжелым из-за непривычного климата, трудностей переселения, моровых болезней [5, с. 59].

Относительная слабость крепостнических традиций в аграрном строе региона способствовала его экономическому прогрессу. Кроме того, одним из факторов, ускорявших развитие торгового земледелия на Северном Кавказе и формирования земледельческого капитализма, было наличие крупных рынков найма рабочей силы.

В регионе к началу 80-х гг. XIX в. пашня составляла почти треть земельного фонда, а через 20 лет – уже три четверти всей площади. Валовой сбор зерновых хлебов увеличился за 1875-1896 гг. более чем в 7 раз (с 3,7 до 26 млн. четв.). При этом особенно быстро росло на Северном Кавказе производство пшеницы – главного товарного продукта. К концу XIX в. на долю пшеницы приходилось до 60% посевной площади Северного Кавказа. Так, с 1892 по 1896 гг., т.е. за 5 лет, валовой сбор зерна во Владикавказском округе увеличился на 50%, в Нальчикском округе в два с лишним раза и в Грозненском округе на 100% [12, с. 121]. В 1894 г. в аулах Баталпашинского отдела (Карачаево-Черкесия) было 455 плугов и 180 других сельскохозяйственных машин [15, 442–443].

Благодаря развитию железнодорожной сети в регионе стала возможной быстрая перестройка сельского хозяйства Северного Кавказа на торгово-капиталистической основе. Особенно заметным это было в местностях, непосредственно расположенных в полосе Владикавказской железной дороги. Уже к 80-м гг. XIX в. на Кубани и в Ставропольской губернии производство зерна достигло такого уровня, что обеспечивало хлебом не только местное население, но и войска, расположенные на Кавказе [5, с. 302]. Так, удельный вес товарного зерна в 1891–1893 гг. в Прикубанье и западных районах Ставрополя составлял 60,8%, в восточной части Кубанской области 49% и в районах верхнего Терека 32,3%. Расширение возможностей сбыта стимулировало рост цен на хлеб. Чем ближе к железной

дороге примыкал тот или иной район, тем в более выгодных условиях сбыта он находился и тем выше были цены на хлеб. Так, к 1890 г. цены на хлеб в районах, находившихся близко к железной дороге, удвоились. Этим воспользовались перекупщики хлеба для его перепродажи.

Вскоре на смену мелким посредникам пришли комиссионеры, развернувшие свою деятельность в крупных торговых центрах; расширили операции конторы хлеботорговцев; в регион стали проникать крупные хлеботорговые фирмы, в том числе иностранные.

Строительство железных дорог оказало большое влияние на эволюцию рынка, на организацию хлебной торговли на Северном Кавказе. Если раньше основные торговые пути, связывавшие регион с Центральной Россией, проходили по долинам рек Егорлыка и Сала к низовьям Дона, а также в направлении Моздок-Кизляр-Астрахань, то теперь основной торговой артерией стала Владикавказская железная дорога. Именно поэтому, как писал начальник Терской области, «старая Терская линия (от станицы Прохладной до Каспийского моря – Д.К.; И.Д.) с Кизлярским винодельческим районом быстро пошла к упадку...» [20, л. 15 об].

С завершением в 1888 г. строительства Новороссийской ветви Владикавказской железной дороги, эта линия сократила путь для выхода зерновым грузам в Черное море через Новороссийский порт на экспорт.

Возможность экспорта хлеба через Новороссийский порт стимулировала дальнейшее железнодорожное строительство, которое вовлекало в торговый оборот богатые хлебородные районы региона.

Еще современниками указывалось, что «увеличение наших вывозов хлебов, произошло благодаря постройке [железных] дорог, без которых увеличение производительности на далеких окраинах, на юге России и на Северном Кавказе было бы невысказано» [19, с. 107].

До проведения железной дороги на Северном Кавказе хлебородная Ставропольская губерния занимала первенствующее положение в экономике региона. После того как железнодорожная магистраль связала Владикавказ и Ростов, минуя Ставрополь, то по общему замечанию Н.К. Походни, Кубанская область и Ставропольская губерния, раньше сбывавшие свой главный продукт сельского хозяйства – скот – на одном рынке, после проведения железной дороги разошлись в разные стороны: «В то время как Кубанская область получила возможность сравнительно легко вести обмен своего продукта – земледелия – по преимуществу зерна – с далекими рынками. Ставропольская губерния могла немногим улучшить свою торговлю скотом. И в то время, как на юг от Владикавказской дороги формы хозяйственных предприятий Кубанской области развивались, на север от той же дороги, в Ставропольской губернии, хозяйственная жизнь населения оставалась при прежних формах производства, обреченная на переживание продолжительного сельскохозяйственного кризиса; на всю губернию легла тяжелая рука застоя» [18, с. 4–5].

Еще в 70-х гг. XIX в. в крае стало развиваться тонкорунное овцеводство. Так, овцеводы-тавричане вместе с местными русскими богачами обращались за денежными займами к купцам. Позже была даже образована банкирская контора, широко кредитовавшая овцеводов. Банкиры выдавали ссуды овцеводам из расчета 18% годовых. Такой высокий процент выкачивал иногда последние средства овцеводов и разорял их. Крупные предприниматели закупали шерсть, скот и пр. у овцеводов-тавричан по низкой цене, а затем продавали в тридорога в Ростове и за границей [10, с. 59–60]. Нужно отметить, что тонкорунное овцеводство продолжало оставаться экстенсивным, оно было создано исключительно на земельном приволье, низком уровне арендных и продажных цен на землю и отгонно-пастбищной содержании овец [5, с. 306].

У многих местных народов, в том числе и ногайцев, почти до конца XIX в. скотоводство составляло важную отрасль хозяйства. Следует отметить, что больше половины скота в пореформенный период в Баталпащинском отделе принадлежало местным народам. Необходимо указать, что у ногайцев животноводство сочеталось с развитым земледелием [15, с. 438].

Специализация местного населения на животноводстве привела к переменам и в этой традиционной отрасли сельского хозяйства. Изменился состав стада, в котором увеличилось количество гулевого скота. Ведущей отраслью животноводства в XIX в. у ногайцев было овцеводство. Благоприятные природно-климатические условия: обилие пастбищ, непро-

должительная и малоснежная зима – особенно были важны для овцеводства. Ногайские овцы были известны благодаря высокому качеству мяса и темно-серой грубой шерсти.

Несмотря на то, что скотоводство региона было экстенсивным, российские переселенцы, ногайцы и другие местные народы совместными усилиями не только сохранили лучшие местные породы, но и добивались их улучшения. Так, известные овцеводы братья Мазаевы вывели «мазаевскую» породу тонкорунных овец [5, с. 307].

Во второй половине XIX в. у ногайцев развивается тонкорунное овцеводство. В ногайском ауле Мансуровском насчитывалось более 5,5 тыс. тонкорунных овец, а в Тохтамышевском ауле – свыше 2 тыс. штук [15, с. 440].

С сооружением Петровской линии восточная часть Терской области также стала втягиваться в орбиту единого всероссийского рынка, что сближало этот район Северного Кавказа с центральными губерниями России. Однако в сфере влияния железной дороги оказалась только узкая полоса восточной части Терской области. «Ряд станиц так называемой старой Терской линии, от станицы Прохладненской до Каспийского моря, протяжением до 300 верст, - обширная окраина, когда-то прорезывавшаяся большим торговым трактом из Кабарды на Моздок-Кизляр-Астрахань и служившая сосредоточением всей жизни восточной части Северного Кавказа, с проведением Владикавказской железной дороги, а главным образом ее Петровской линии, утратила свое прежнее значение» [20, л. 15 об].

Из селений и станиц долины Терека, Терской губернии поступали на владикавказский рынок скот, шерсть, молочные продукты [22, с. 8]. Ногайцы привозили во Владикавказ (они называли его – Капкай) продукты животноводства, овчины, птиц, особенно индеек и т.д. [10, с. 93] В городе было 654 торговых предприятия, которые давали обороты, достигавшие более 6 млн. руб. [22, с. 7] Немалое место принадлежало торговле мануфактурой, галантерейными и другими товарами.

Проведение железной дороги на Порт-Петровск стимулировало дальнейший рост экономической жизни г. Грозного и его района [22, с. 3].

К концу XIX в. Грозненский округ являлся районом высокоразвитого торгового животноводства. Среди других округов Терской области он занимал второе место по разведению мелкого и первое – по разведению крупного рогатого скота. Ногайцы доставляли на рынки Грозного шерсть, овчины, кожи, крупный рогатый скот, овец, лошадей, масло, сыр, бахчевые культуры [10, с. 93].

С проведением Владикавказской железной дороги в пореформенный период в крупные торговые центры превратились многие железнодорожные станции (Тихорецкая, Кавказская, Невинномысская, Армавир).

В несколько ином отношении оказались города Баталпашинск (Черкесск), Майкоп и др. Отсутствие железнодорожных путей сковывало их дальнейшее развитие, по-прежнему торговые связи осуществлялись гужевым транспортом и преимущественно с соседними близлежащими местностями.

90-е гг. XIX в. ознаменовались общим экономическим подъемом в России, одним из проявлений которого был рост внешней торговли, особенно экспорта зерновых хлебов. Юг России стал основным поставщиком пшеницы на экспорт. Так, в 1891-1895 гг. на его долю в среднем приходилось 93% вывоза пшеницы из страны [17, с. 18].

С постройкой в 1888 г. Новороссийского порта для сельского хозяйства Северного Кавказа открылись широкие возможности сбыта зерна и других товаров на экспорт. Если в 1887 г. грузооборот порта Новороссийска по отпуску зерна было 4,3 млн. пуд., то уже в 1895 г. он составлял более 20 млн. пуд. [17, с. 18]

Важное место в экспорте Новороссийского порта занимали также нефть и нефтяные продукты. С сооружением железнодорожной линии Беслан-Петровск и морского порта в Порт-Петровске был открыт выход к Черному морю нефтяным грузам Азербайджана и положено начало интенсивному развитию грозненской нефти. Так, в 1895 г. по железной дороге было перевезено 9,5 млн. пуд. нефти [14, с. 47].

С 1895 г. значительно возросла роль г. Порт-Петровска как торгового города на Каспийском море. В докладе министра путей сообщения России отмечалось значение дороги для жизнедеятельности порта: «При существующих путях сообщения Петровский порт является одним из самых значительных центров нашей торговли с юго-восточным районом

Каспийского моря» [3, с. 139]. С ноября 1893 г. по 1 июня 1895 г. порт Порт-Петровска посетило 1749 пароходов, и грузовой оборот его достиг 19 млн. пудов в год [7]. Хлопок, рис, нефтепродукты и другие грузы шли через этот порт на Владикавказскую железную дорогу к Новороссийску для сбыта за границу.

В Терской области, где небольшая часть Владикавказской железной дороги прошла в 1872–1875 гг., в орбиту ее непосредственного влияния была вовлечена сначала гораздо меньшая часть территории, чем на Кубани. Лишь в 90-х гг. XIX в., с сооружением Петровской ветки, влияние железной дороги на экономику области заметно расширилось. Однако и тогда оно ограничивалось в основном лишь узкой полосой вдоль железной дороги. Значительная часть Терской области оставалась к началу XX в. в стороне от железной дороги. Тем не менее проведение Владикавказской железной дороги создавало благоприятные возможности для разработки полезных ископаемых (грозненской нефти, садоно-алагирских руд и т.д.). На этой основе создавался крупнокапиталистический промышленно-торговый город, где формировался промышленный пролетариат (Грозный, Владикавказ).

Вместе с русскими и украинцами бок о бок на капиталистических промыслах, заводах и фабриках работали рабочие из местных народов региона, в том числе и ногайцы.

Промышленный пролетариат Северного Кавказа пополнялся за счет крестьян-отходников из местных народов. Массы местного населения устремлялись в индустриальные центры, пополняя ряды рабочих Грозного (чеченцы, ингуши, кумыки, ногайцы), Новороссийска (адыги, ногайцы, абазины).

Нужно отметить, что железнодорожное строительство оказывало решающее влияние на характер миграции населения на Северном Кавказе. Так, если районы выхода переселенческого населения (Воронежской, Тамбовской, Курской и других центрально-черноземных губерний) оставались почти неизменными, то направление и содержание миграций значительно изменились. Крестьян-переселенцев из Центральной России все еще манили Кубань и Ставрополье. Но теперь миграционные потоки не ограничивались только кубанскими и ставропольскими степями, а шли значительно дальше на юго-восток, в долины рек Терек и Сунжи, к побережью Каспийского моря. В пореформенный период значительная масса переселенцев направлялась уже в города. Население Северного Кавказа с 1863 по 1897 гг. увеличилось на 75%. При этом нужно указать, что приток переселенцев здесь составил внушительную цифру – более 1,5 млн. человек [24, с. 213].

Изучение данных переписи 1897 г. [16, Вып. 67, 68] показало, что среди городского населения региона переселенцы составляли больший процент, чем среди сельских жителей. Так, в Терской области среди горожан Северного Кавказа переселенцы составляли около 54%, а среди сельского населения – 10,4%. Следует отметить, что общим явлением для городов региона переселенцы составляли больший процент, чем среди сельских жителей. Так, в Терской области среди горожан Северного Кавказа переселенцы составляли около 54%, а среди сельского населения – 10,4%. Следует отметить, что общим явлением для городов региона был высокий процент переселенческого населения, особенно в торговых и торгово-промышленных центрах. В Грозном он составлял 59%, в Георгиевске – 58,2%, а в Кизляре и Моздоке, не являвшихся крупными торгово-промышленными центрами, составлял соответственно 32,3% и 28,3% [10, с. 96].

Появление промышленности в ее начальных формах вело к отрыву населения от земледелия и стягиванию его вокруг центров кустарного и мануфактурного производства, а чем дальше шло развитие индустрии, тем больше росла концентрация населения в местах фабрично-заводской и торговой деятельности.

Для региона особенно заметным было увеличение населения прежде всего в районах, прилегающих к железной дороге. В конце XIX в. железнодорожные станции Армавир, Прохладная, Тихорецкая, Невинномысская и др. насчитывали от 10 до 15 тыс. жителей.

Развитие промышленности, торговли, рост железнодорожного строительства предъявили большой спрос на рабочие руки, что в конечном итоге стимулировало экономическое освоение Северного Кавказа и усиление городообразовательных процессов. Не случайно процент городского населения в промышленных районах региона – Терской области и Черноморской губернии – был значительно выше, чем в земледельческих районах Ставропольской губернии и Кубанской области [16, Вып. 67, 68].

С середины XIX в. в городах региона на первый план выступают военно-административные функции. Российское правительство, стремясь закрепить свои позиции на Северном Кавказе, решило вопрос о заселении региона (особенно в дореформенный период) посредством военно-казачьей колонизации, выразившейся в строительстве кордонных линий и укреплений. Позже на месте бывших военных крепостей и укреплений, являвшихся форпостами русского царизма на подступах к Северному Кавказу, возникли города.

1. Бутков П.Г. Материалы по новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. Ч. 2. СПб., 1869. 600 с.
2. Возникновение и развитие слободы Хасавюрта // Терские ведомости. 1881. № 4.
3. Гриценко Н.П. Города Северо-Восточного Кавказа и его производительные силы V – сер. XIX в. Ростов-на-Дону, 1984. 159 с.
4. Исторический очерк развития путей сообщения в России. СПб., 1913. 297 с.
5. История народов Северного Кавказа (конец XVIII – 1917 г.). М., 1988. 653 с.
6. Железнодорожное дело. СПб., 1910. № 33/34. 183 с.
7. Кавказ. 1893 г. 19 декабря.
8. Кавказский календарь на 1855 год. Тифлис, 1854. 800 с.
9. Калмыков И., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И. Ногайцы. Черкесск, 1988. 232 с.
10. Кидирниязов Д.С. Взаимоотношения ногайцев с народами Северного Кавказа и Россией в XVI–XIX в. Махачкала, 2003. 218 с.
11. Краснов Г. Ставрополь на Кавказе. Ставрополь, 1957. 227 с.
12. Кумыков Т.Х. Вовлечение Северного Кавказа во всероссийский рынок в XIX в. Нальчик, 1962. 200 с.
13. Наша железнодорожная политика. Т. 2. / Сост. Кислинский. СПб., 1902. 232 с.
14. Отчет правления Общества Владикавказской железной дороги за 1904 г. СПб., 1905. С. 47. 213 с.
15. Очерки истории Карачаево-Черкесии. Т. 1. Ставрополь, 1967. 600 с.
16. Первая всеобщая перепись Российской империи. 1897 г. СПб., 1905. Вып. 67. 248 с.; Вып. 68. 337 с.
17. Покровский В.Н. Сборник сведений по истории и статистике внешней торговли России. СПб., 1902. Т. 1. 246 с.
18. Походня Н.К. Записка о потерях губернского города Ставрополя в случае обхода его новыми железнодорожными линиями, проектируемыми по Ставропольской губернии. Ставрополь, 1910. 217 с.
19. Радциг А. Влияние железных дорог на сельское хозяйство, промышленность и торговлю. СПб., 1896. 249 с.
20. РГВИА. Ф. ВУА. Ф. 400. Д. 137.
21. РГИА. СПб. Ф. 219. Оп. 1. Д. 7039; Ф. 1268. Оп. 1. Д. 782-а; Оп. 2. Д. 305; Оп. 9. Д. 54.
22. Торговля и промышленность Европейской России по районам. СПб., 1910. Вып. 7. 346 с.
23. Фадеев А.В. Очерки экономического развития Степного Предкавказья в дореформенный период. М., 1957. 257 с.
24. Яцунский В.К. Изменения в размещении населения Европейской России в 1724–1916 гг. // История СССР. 1957. № 1. С. 209–214.

БУРХАНОВ А.А., ЯГУДИН Б.М.

*Институт истории им. Ш. Марджани АН Республика Татарстан
г. Казань, Республика Татарстан*

ТАТАРО-МУСУЛЬМАНСКИЕ ЭПИТАФИИ ВОСТОЧНОГО ТАТАРСТАНА

(НОГАЙСКИЙ КОМПОНЕНТ)

В последние годы в Татарстане сделано немало для изучения истории и культуры татарского и других народов Волго-Уральского региона. Однако еще немало «белых пятен» в изучении древних и средневековых этапов нашей истории. Совершенно мало сделано для изучения территории восточных районов республики, которые до сих пор остаются белым пятном на исторической карте Волго-Уралья. Особенно это касается Азнакаевского, Бавлинского, Бугульминского Лениногорского, Муслюмовского, Сарамановского и Ютазинского районов.

Территория ряда районов Восточного Татарстана и земли сопредельных регионов, примыкающих непосредственно к бассейну реки Ик, практически не изучены с точки зрения исследований объектов археологии, эпиграфики, культуры и архитектуры, здесь планомерных стационарных исследований региона не производилось.

Одним из важных источников для воссоздания средневековой и новой истории Восточного Татарстана и Западного Башкортостана являются эпиграфические памятники, оставленными нашими предками в виде надмогильных каменных плит с татаро-мусульманскими надписями, т. н. ташбилге (каберташлары).

Начало научного изучения этих памятников истории и культуры татарского народа в Восточном Татарстане заложил Г.В. Юсупов, который в рамках сбора данных о памятниках эпиграфики и археологии неоднократно посещал восточные районы Татарстана и Западный Башкортостан в конце 1950–1960-х гг. [16, Ф. 72. Оп. 73]. В 1980-е – начале 2000-х гг. в рамках выполнения проекта «Альметьевская энциклопедия» Археографическая экспедиция ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ провела детальное изучение эпиграфических памятников в сельских кладбищах на территории Восточного Татарстана [1, 3; 17; 19]

Вклад в изучение эпиграфических памятников этого региона внес также Д.Г. Мухаметшин, который изучал архивные материалы Г.В. Юсупова по Урсайским эпитафиям и осмотрел надмогильные плиты в Азнакаевском кладбище в 2010 г. [10; 11; 15, с. 139].

В ходе историко-археологических разведок 2000–2001 гг. в юго-восточных районах РТ, в рамках проекта «Альметьевская энциклопедия», а также в 2009–2015 гг. Восточно-Татарстанский отряд ЗКИАЭ АН РТ и КФУ (А.А. Бурханов) были проведены работы по детальной фиксации и изучению археологических и эпиграфических объектов в Бугульминском (пгт. Карабаш), в Восточной части Азнакаевского и по всей территории Ютазинского районов [5, с. 51–55; 6, с. 22–25; 7; 8; 9; 10; 11].

Нами были зафиксированы и изучены около 270 надмогильных плит в 14 кладбищах (их намного больше) в восточной части Азнакаевского района.

Наиболее интересные камни встречены в Старо-Урсаевском (15), Урсаевском – I (33) и II (15), Сарлинском I (35) и II (7), Старо-Чалпынском (96), Татаро-Шуганском, Азнакаевском (18), Сапеевском, Митряевском (6), Урманяевском (12) и других кладбищах.

В Ютазинском районе в 2011 г. мы детально изучили надмогильные плиты в сельских кладбищах: Байряка (23), Старый Каразерик (19), Кряш-Буляк (6), Старое Уруссу (14), Абсалямово (8), Акбаш I (5) и II (более 30), Каракашлы (33).

В ходе работ в Бугульминском районе, только в поселке Карабаш отмечено 8 кладбищ. В двух из них отмечены надмогильные плиты. В частности, в старой части села Карабаш, у подножья горы Караул-тау, на старинном кладбище нами зафиксированы 9 надгробий XVII – XIX вв., на некоторых из них хорошо сохранились надписи на арабском и старотатарском языках [8].

Также нами успешно начаты работы по фиксации и изучению старинных эпитафий в целом ряде сельских кладбищ Лениногорского (Тимяшево-104, Сарабиккулово – 506 и 42 камня в двух сельских кладбищах) и Муслюмовского (Митряй – 8, Тойгильдино – 26, Катмыш – 9, Тугашиво – 6 и 12, Тамьян – 13, Чакмак – 16 и Аммикей – 16) районах РТ. Аналогичные работы ведутся в Сармановском районе. Вышеназванные работы по изучению эпиграфических памятников находятся на начальном этапе и будут продолжены в дальнейшем.

Наиболее значительным памятником Восточного Татарстана является, объекты эпиграфики около села Урсаево в Азнакаевском районе. В частности, в Старо-Урсаевском средневековом кладбище, расположенном в 4 километрах от села, на мысу правого берега реки Ик, были зафиксированы более двух десятков и сохранились в целостности 15 надмогильных плит с татаро-мусульманскими эпитафиями.

Интерес представляют изображения на оборотной стороне плиты № 1, где наверху, в центре, изображение круга в виде головы (солнца), где хорошо прочерчены 2 глаза и нос. С двух сторон снизу к голове идут 2 змея [11, с. 25].

Основной отличительной чертой надмогильных плит на Старо-Урсайском средневековом кладбище, т. н. «Кладбище святых», является то, что эти памятники сохранили уникальное явление культуры, присущая тюркскому народу: это знаки – тамги, своео-

бразные метки, многие из которых являются буквенными обозначениями древнетюркского алфавита. И.Л. Кызласов считает, что «образ тамг, несомненно, является одним из показателей того или иного культурного круга, в который входила и с которым активно общалось оставившие эти тамги население» [13, с. 38].

Р.Х. Керейтов и С.М. Червонная, детально изучившие средневековые надгробные плиты, как объекты искусства и культуры, считают тамгу на мусульманском надгробии своеобразным явлением, присущим ногайской этнической культуре», рассматривают ее как «свойство» прочности и живучести доисламских традиций, оказавшихся в своеобразном синтезе с исламским культовым искусством. Эти знаки-метки, дошедшие из глубины веков как остатки ногайской этнической группы, придают истории региона особую окраску, подчеркивая наличие в пластах истории древнетюркского компонента, очень сильного и живучего [12, с. 183]. Нужно отметить, что знаки тамги на камнях рядом с арабскими буквами, сохранившиеся в регионе исследования, точкой соприкосновения двух традиций – древнетюркской и мусульманской, одну из которых привнесли в край кыпчаки и ногайцы, а другую – мусульманизированные татары. Соединившись, эти культурные компоненты стали основой тюрко-татарского населения региона Западного Башкортостана и Восточного Татарстана.

Принадлежность населения Икского бассейна к татарам Ногайской орды служит текст родословной Гирайет бия, несколько копий, которого обнаружены в Восточном Татарстане [18]. Это родословная ногайского бия Гирайета (XV в.) до его потомка – легендарного Нугайбека (1736– 1802), который, имев девятых влиятельных сыновей, внес ощутимый вклад в этнокультурное формирование приуральских татар (в пределах Восточного Татарстана, Западного Башкортостана и сопредельных территориях Приикского бассейна) [14].

Гирайетбий был главой одной из родоплеменных общин Ногайской Орды. В этнокультурном плане главным содержанием ногайского периода явилось увеличение кыпчакского компонента в среде населения региона. Ногайская Орда, западные пределы которой упиралась в реку Ик, являлась одной из ведущих образований Евразии того времени [1; 2, с. 118–119; 3; 14, с. 12; 19].

Во второй половине XVI – начале XVII в. внуки и правнуки Гирайет бия по линии старшего сына были следующие: Алганчи – Куганчы – Арслан – Аккуз – Буляк – Сарыбай – Исангол – Джияш. Именно на данный отрезок времени приходится процесс активного передвижения населения региона. В результате усиления Московского государства, связанного с завоеванием Казани и упадком Ногайской Орды, началось переселение части ногаев далеко на юг, что способствовало изменению этнического состава края и переходу на освободившиеся земли новых этнических групп. Эта родословная как раз и отражает обоснование потомков Гирайет бия на побережье реки Ик, которая сначала была границей между Ногайской Ордой и Казанским юртом, а в наше время – между Башкортостаном и Татарстаном [2; 4; 17].

В XVII в. сын Джияша – Урсай – основал одноименное село в крае с богатым этнокультурным пластом. Эти данные подтверждаются и надгробиями данного села, поставленными потомкам Урсая по линии его сына Хасана, внука Нугайбека [17; 19]. Родоначальник этой ветви – легендарный Нугайбек (1736– 1802), получивший свое имя в связи с историческими событиями у крепости Нугайбек. В молодости он был старшиной, воспитал девятых сыновей. Поскольку он проживал впоследствии в селе Чалпы, на кладбищах этих двух сел сохранены надмогильные плиты самого Нугайбека, его сыновей Яркая (1773 г.), Курмакая (1820 г.), Габдельвагапа (1822 г.), Салташа (1831 г.), Ярмухаммеда (1833 г.), внука Сагадат-Давлетши (1830 г.), невестки – жены Салташ (1846 г.) и т. д. [11, с. 32–39]. На датированных эпитафиях с надгробий прослеживается почти вековая история рода, в точности совпадающая с информацией из текста родословной Гирайет бия, несколько копий, которого обнаружены М.И. Ахметзяновым на территории тех населенных пунктов, где находятся вышеотмеченные некрополи [17; 19].

Наши исследования показали, что село Чалпы было основано в конце XVII – начале XVIII вв. в начале в одном месте, затем было перенесено на территорию современного населенного пункта, что подтверждается письменными источниками и археологическими материалами.

В 2013 г., в двух километрах от современного с. Чалпы, мы зафиксировали место позднесредневекового кладбища (вторая половина XVII в.). На его территории, площадью 0,75 га (остальная часть распаивается), зафиксированы 3 надгробные плиты. Кладбище находится рядом с местом первоначальной закладки села Чалпы, откуда оно было перенесено вскоре на современное место.

Традиционно считается, что основание многих сел и заселение части территории Юго-Востока Татарстана, в частности в районе населенных пунктов Чалпы, Урсаево, Татарский Шуган и др., связано с активной предпринимательской и организационно-переселенческой деятельностью рода Нугайбеков. Это подтверждается материалами эпитафий надгробных плит, расположенных в кладбищах населенных пунктов региона, в том числе в селах Чалпы и Урсаево [11, с. 32–39].

Расположенные вокруг надгробного камня Нугайбеку другие плиты некрополя составили уникальный семейно-родовой ансамбль

Ценность комплекса надгробий этого рода в том, что сохранные на них тексты с антропонимами подтверждают достоверность списков родословных, а это еще раз доказывает общий кыпчак-ногайский компонент в этнокультурной истории региона.

Но на эпитафиях сохранены и родословные, раскрывающие историю края. М.И. Ахметзянов их относит к эпиграфическим. Они запечатлевались для того, чтобы навечно закрепить сведения о родственниках усопшего на камне. Таким способом подчеркивалась родовитость человека, высокий уровень его культурного развития. На исследованных надгробиях в основном представлены колена рода с антропонимами. Например, на надгробном камне 1799 г. (с. Чалпы) представлена родословная из четырех колен: покойный Альмамат, сын Масгуда, сын Тимки, сын Пулата. Его эпитафийный характер выражается в том, что имя основателя рода, от которого начинается шеджере, стоит на последнем месте. Хотя в обычных родословных поколения указывают, начиная от основателя рода. Эпиграфические родословные тем и отличаются от других видов, что главным лицом в них является погребенный. Поэтому в начале текста упоминается именно его антропоним, дальше – колена.

На камне 1783 г. (с. Сарлы) представлены три колена: покойный Айтмамат, сын Ишмамата, сын Атнагола. По этим двум надписям можно судить о влиянии мусульманской религии на антропонимы. Если Тимка, Атнагол – чисто тюркские, татарские имена, то Алмамат (Альмухаммед), Айтмамат, Ишмамат – уже арабоязычные. «Древнейшие антропонимы в шеджере во многом совпадают с именами, бытовавшими или бытующими у родственных тюркских народов... Подобное явление нельзя считать простым случайным совпадением. Татарский народ по происхождению и языку является тюркским»; – подчеркивает М.И. Ахметзянов [4, с. 118]. На начальном этапе этногенеза татарского народа преобладали тюркские имена. Затем под влиянием мусульманской культуры появились полутатарские, полумусульманские имена. На третьем этапе наблюдается процесс превалирования арабо-персидских имен, характерных для татарского народа и в настоящее время. Таким образом, родословные не только раскрывают историю семьи, рода, племени, но и фиксируют происхождение народа.

Тексты надгробий также могут содержать материал об истории заселения края. Если усопшие были не из местных жителей в эпитафийных надписях указывалось место их рождения. Например, надгробный камень 1781 г. был воздвигнут казанцу, 1809, – уроженцу села Макашка Сибирского тракта, 1838 г. прибывшему из села Сабы Казанской дороги, 1900 г. – из селения Малый Шингар Лаишевского уезда. Являясь историческими документами XVIII – XX вв., эти надписи на надгробных камнях повествуют о том, что на данном отрезке времени в Восточное Закамье прибывал поток населения со стороны бывших земель Казанского ханства. Это не противоречит и письменным источникам – материалам по истории возникновения населенных пунктов в Восточном Закамье, свидетельствующим о миграционных потоках в регион казанских татар с XVI в., татар-тептярей и татар-мишарей в XVII – XVIII вв. [2; 17; 19].

Во многих кладбищах района встречаются надгробия уже более позднего времени – XX в. Они также подчеркивают о живучести у татар тюрко-мусульманских традиций. Установление надгробных плит даже в годы голода, в 1921–1922 гг., означает о глубине древних традиций у нашего народа. Несмотря на не очень красивую каллиграфию, установленные

эпитафии арабской графикой, вызывают большой интерес и подчеркивают о смелости характера наших людей, когда в период воинствующего атеизма было под строгим запретом все, что было связано с исламом.

В заключении отметим, что эпитафический материал с надгробных плит сельских кладбищ служит важным историческим источником, достоверность которого подтверждается письменными свидетельствами, и способствует раскрытию сущности процессов, протекавших в регионе. Указанные на надгробиях даты кончины людей позволяют внести ясность в хронологические рамки основания тех или иных населенных пунктов. Они красноречиво говорят о том, что селение образовано, не позже времени установления первых надгробий на его кладбище. Сохранность надгробных стел облегчает исследователю работу по выявлению возраста села или деревни. Дополняя рукописные материалы, эпитафии, наряду с археологическими и музейными данными, служат ценным источником информации, позволяющим выяснить ход истории. Эпитафии являются свидетелями далекого прошлого, подтверждая гипотезу о том, что они – хранилище исторической информации, подлинные исторические документы. Через них можно проследить конкретные этапы этнической истории, этногенеза татарского народа, историю Восточного Татарстана, отдельных сел и деревень региона, жизни и общественной деятельности легендарных личностей изучаемой территории.

1. Ахметзянов М.И. Восточные районы Закамья и история татарской литературы. М.: Наука. 1987. 192 с.
2. Ахметзянов М.И. Татарские родословные. Казань, 1991. 158 с.
3. Ахметзянов М.И. О судьбе болгарского языка (по материалам эпитафики). // Татарская археология. 1998. №1 (2). С. 99–119.
4. Ахметзянов М.И. Татарские шеджере. Казань, 1999. – 166 с.
5. Бурханов А.А. Некоторые итоги археологических исследований средневековых памятников в Поволжье и перспективы по их изучению в юго-восточном Татарстане. // Альметьевский регион: проблемы историко-культурного наследия. Альметьевск, 1999. С. 51–55.
6. Бурханов А.А. Изучение средневековых памятников в Восточном Татарстане // Материалы итоговой научно-практической конференции. Казань: ТГПИ. 2001. С. 22–25.
7. Бурханов А.А. Золотоордынские памятники Поволжья: итоги и перспективы изучения, сохранение и использование // История и современность. № 1. М.: Учитель, 2007. С. 85–108.
8. Бурханов А.А. Очерки истории села Карабаш и Бугульминского региона. Казань: ТГПИУ, 2009. 82 с.
9. Бурханов А.А., Мухаметшин Д.Г. Очерки истории Ютазинского региона. Казань: Яз, 2012. 150 с.
10. Бурханов А.А., Мухаметшин Д.Г. Очерки истории Юго-Восточного Татарстана. Казань: Яз, 2014. 240 с.
11. Бурханов А.А., Мухаметшин Д.Г. Древности Азнакаевского региона. Казань: Яз, 2014. 178 с.
12. Керейтов Р.Х., Червонная С.М. Эпитафика ногайской степи // Татарская археология 2002–2003. № 1–2 (10–12). С. 168–220.
13. Кызласов И.Л. Рунические письменности евразийских степей. М.: Наука, 1994. 328 с.
14. Мириханов Н.М. Род. М., 1999. 69 с.
15. Мухаметшин Д.Г. Об эпитафических памятниках Восточного Закамья // Об исторических памятниках по долинам Камы и Белой. Казань: 1981. С. 136 – 140.
16. Юсупов Г.В. Полевой дневник № 2 // АФИЯЛИ АН РТ. Ф. 72. Оп. 73.
17. Әхмәтжанов (Ахметзянов) М.И. Үлгәннәрнең каберен бел (Өлмәт төбәге эпитафик истәлекләре). Казан: Мәгариф, 2000. 159 б.
18. Әхмәтжанов (Ахметзянов) М.И. Ногай Ордасы. Казань, 2002. 343 б.
19. Әхмәтжанов (Ахметзянов) М.И. XVII – XVIII гасыр татар ташбилгеләре. Казан, 2011. 260 б.

КУСАИНОВА Е.В., КУСАИНОВ А.А.

*Муниципальное бюджетное общеобразовательное учреждение «Средняя школа № 4»
г. Урюпинск, Россия*

НОГАЙСКОЕ ПОСОЛЬСТВО В РОССИЮ 1610–1613 ГГ.

(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОСОЛЬСКОГО ПРИКАЗА)

На протяжении всей истории существования Ногайской Орды ее взаимоотношения с Россией носили сложный, зачастую противоречивый характер и не укладывались в однозначную схему, обозначающую терминами «господство-подчинение». Рассматривая

посольские связи, можно выявить ту важную роль, которую играли во внешней политике России русско-ногайские отношения. Методом проб и ошибок в Посольском приказе выработывалась гибкая политика по отношению к Ногайской Орде, которая основывалась на традициях взаимоотношений с Золотой Ордой и не встречалась в отношениях с западными странами.

Ценным источником по истории русско-ногайских отношений является дипломатическая переписка России и Ногайской Орды, которая содержится в Ногайском фонде Архива Посольского приказа [3].

Значительные изменения в политической ситуации в России в начале XVII века привели к обострению внутривосточных и внешнеполитических отношений. На востоке страны резко активизировала свои действия Большая Ногайская Орда, во главе которой стоял Иштерек – последний из действующих ногайских князей. Из материалов Ногайских дел Посольского приказа известно, что мурза Иштерек в 1600 г. был провозглашен князем (бием) по пожалованию Бориса Годунова. Иштерек признавался, что «только бы де царь Борис ему Иштереку князю не дал света видеть, и ево бы де Иштерека князя давно не было».

Первый раз он принес присягу (шерть) Москве в 1604 г. Иштерек присягал Годунову в том, что «быть ему князю Иштереку, Тинехматовым княжим детем, и всему Исмаилову и Тинбаеву роду со всем племенем и с улусными их людьми в вечном и неотступном подданстве у него, царя Бориса и у сына его царевича».

Одним из условий принятия шерти Иштерек выдвигал «сведение» с Волги «воровских» казаков, которые затрудняют перекочевки ногайских улусов. Действительно, в этот период часть казаков, не желавших служить русскому государю, перебравшись с Дона на Волгу и Яик. По сведениям Иштерека в 1604 г. насчитывалось пять тысяч человек волжских и пятисот яицких казаков [4, л. 2 об]. Увеличение численности казачества, наличие казачьих городков на Волге и Яике, позволяли им совершать молниеносные набеги на ногайские улусы. Не случайно, еще одним из условий, поставленных Иштереком, была охрана его улусов, так как «быть им от казаков в великом разорении» [4, л. 3].

Борис Годунов, заинтересованный в привлечении ногайских отрядов к войне с Польшей и Крымом, отдал распоряжение астраханским воеводам «из Астрахани и из всех понизовых городов тех воров казаков ловить по Волге, по Яику и по малым речкам. И казнити, и побивати, и вешати».

Такая позиция правительства способствовала переходу части казачества на сторону Лжедмитрия I. Иштерек, после свержения Б. Годунова, не порвал с Россией, также присягнув на верность Лжедмитрию I. Лишь с 1607 г. ногайцы начали совершать набеги на русские земли, нарушив тем самым условия шерти. Отряды Иштерека сожгли Саратов, угрожали Самаре, и, возможно, участвовали в разорении Царицына.

Тем не менее, ногайский князь поддерживал дипломатические отношения с русскими властями. В январе 1608 года к воеводе Ф.И. Шереметьеву, возглавлявшему правительственные военные силы в Поволжье, приехал посол князя Иштерека Байтуган. Посол сообщил, что у них в Орде улусные люди «воруют», мурз не слушают, а ходят войною на государевы украины. Так, мурза Бурунак из Уракова улуса и с ним полторы тысячи татар ходили войной на Крым. По дороге от него отстали четыреста человек, которые отправились в набег на русские земли. По возвращении они объяснили Иштереку, что ходили воевать те города, которые находились в «измене» московскому государю [1, с. 165].

Таким образом, ногайский князь не отрицал наличия набегов ногайцев на русские рубежи, но пытался представить это как самовольные действия отдельных мурз, бороться с которыми он был бессилён. Князь Иштерек даже предлагал Ф.И. Шереметьеву принять особые меры к их прекращению. Ногайский посол так же объявил о том, что Иштерек согласен предоставить заложников, но в грамоте про это не написал, надеясь решить вопрос тайно, не желая себя компрометировать в глазах своих соотечественников.

Вслед за первым послом Иштерек прислал и второго – Байсеита, который прибыл в Москву в конце января 1608 г. Байсеит сообщил о том, что Иштерек и все мурзы готовы предоставить своих лошадей для государевых ратных людей [1, с. 166]. Эти вести обрадовали Василия Шуйского, обремененного ведением непрерывной борьбы за власть. Однако вернувшийся из Большой Ногайской Орды П. Вразский известил государя, что оба ногай-

ских посланника Байтуган и Байсеит, по словам Иштерека, говорили «воровством», желая поссорить ногайского князя с его людьми [1, с. 166]. Если бы, говорил Иштерек Вразскому, ногайцы узнали о заложниках, то многие из них ушли бы в Крым, а другие откочевали бы от Царицына подальше. Что касается лошадей, то «у них де у самих в Нагаях лошадьми скудно» [1, с. 167].

Данная ситуация свидетельствует о политической предприимчивости Иштерека. По-видимому, ногайский князь первоначально собирался помочь русскому государю, но изменение политической ситуации внутри Ногайской Орды заставило его отказаться от своих намерений и представить дело так, как будто он стал жертвой интриг ногайской знати. После принятия присяги князь Иштерек не торопился выполнять ее условия. Он выжидал, чем закончится противостояние в Российском государстве, стараясь максимально сохранить свое влияние в Орде.

Но совсем прерывать отношения с Москвой было невыгодно для Большой Ногайской Орды. В 1609 г. Иштерек вновь отправляет своих посланников Янсеита и Куибана к Василию Шуйскому. Но ситуация в России резко ухудшается – начинается открытая интервенция поляков, осадивших осенью 1609 г. Смоленск. Судьба посольства известна из их письма к новому государю, избранному Земским Собором в 1613 г. – Михаилу Романову:

«Царю государю и великому князю Михаилу Федоровичу всея Руси бьет челом нагайские послы Янсеит Иштерекова улуса да Куибан Иштерекова улуса. Прислал государь нас царь наш Иштерек к государю царю и великому князю Василию Ивановичу всея Руси. О добром советном слове по его государевой присылке. И мы государь с тех мест живем и по ся места четвертой год живот свой мучим. А государь наш не ведает, живы ль мы или нет. А мы...своего государя мурзы были и послал [он] меня к московскому государю верячи мне по моей службе. А как государь Московское государство литовские люди разорили и мы были засожены в Москве. А ждали себе смерти. И мы государь, помня свои души, на чем мы шертвовали...великий князь Василий Иванович всея Руси и выехали из Москвы к твоим государевым боярам ко князю Дмитрию Тимофеевичу Трубецкому да Прокофью Петровичу Ляпунову. И тебе государю под Москвой служили и бились с Литвою до смерти за счастья царства. И лошади под нами побили и та наша служба извесна твоим государевым боярам. А из полков твои государевы бояре сослали нас на Резань с Степаном Ушаковым. Да как приходили твои государевы изменники Ивашка Заруцкого воры под город под Переяславль и мы были с воеводою с Михаилом Матвеевичем Буторлиным да с Мироном Ондреевичем Вельяминовым. И с теми с воры бились до смерти. И мы в Переяславле Резанском живем и по ся места и наги и босы и голодны и пеши. А живем государь в забытищах, помянуть тебе государю об нашей бедности некому. Языку мы русскому не знаем, кроме толмача. Помирать голодную смертью начали. А бьем челом твои государевым воеводам в Переяславле безотступно, чтоб нас отпустили к Москве и оне нас без твоего царского указу неотпустят. Милостивый государь и великий князь Михаил Федорович, смилуйся, вели государь нас, посольских людей, поимати к себе государю к Москве» [5, л. 2].

Конечно, такое изменение дипломатического приема послов было вызвано чрезвычайными обстоятельствами – масштабными военными действиями в стране. По стандартному дипломатическому протоколу, ногайские послы и посланники принимались в Посольском приказе, затем их размещали на Ногайском дворе, где им назначалось денежное и продовольственное содержание. Во время пребывания посольства в Москве кроме пристава и толмача (переводчика) им давалась стража, которая отчасти должна была охранять послов и сопровождать их, а отчасти и наблюдать за их действиями. Совершенно другое мы видим по отношению к посольству, возглавляемому Янсеитом. После свержения В. Шуйского ногайские послы были вынуждены присоединиться к Д.Т. Трубецкому и П. Ляпунову, в составе войск которых они сражались с поляками. Впоследствии они были отправлены в Переяславль-Рязанский, где и остались на долгих четыре года.

Правда, о них периодически вспоминали. В июле 1611 г. под Переяславлем-Рязанским появился ногайский отряд во главе с Сарык агой [2, с. 40]. Сарык привез П.Ляпунову грамоты от князя Иштерека. Ногайский военачальник настаивал на возвращении ногайских послов – Янсеита с товарищами. В обмен на послов ногайцы согласны были дать своих «аманатов» – заложников «сколько надобет» и отправить воевать своих людей к Москве

против литовцев. В противном случае ногайцы пригрозили «воевать Переяславль» до осени [Там же].

Князем Д. Трубецким и воеводой И. Заруцким был отправлен в Переяславль С.М. Ушаков для ведения переговоров. Переяславские воеводы сообщали Д. Трубецкому, что «стоят татарове под Переславлем третью неделю и Переславский уезд воюют и достальные села и деревни выжгли и уездных людей и достальных в полон поимали, а к посаду на день приходят по двжды и по трижды» [2, с. 41]. С.Ушаков был наделен полномочиями вести переговоры с ногайскими мурзами. Перед ним стояла задача уговорить Сарыка дать военную помощь Москве в количестве двух тысяч человек, а остальным ногайцам покинуть российские пределы. Взятый ногайцами полон предполагалось оставить в Переяславле. В обмен на помощь Ушаков должен был обещать ногайцам «деньги, платья, лошади». Но когда С.Ушаков с ногайскими послами прибыл в Переяславль, Сарык уже покинул пределы Рязанщины [2, с. 42].

Так как переговоры не состоялись, Ушаков был отозван обратно в Москву, а ногайские послы остались в Переяславле. Д.Т. Трубецкой и И. Заруцкий приказали дать ногайским послам в городе двор и в «приставы» поставить сына боярского и сторожей. Велели беречь их «накрепко, что б те татаровя к воинским нагайским людям не ушли». Определили послам корм и установили денежное довольствие: Янсеиту по пять денег, а его трем товарищам по четыре деньги на человека в день [2, с. 43]. Переяславский воевода Лукьян Кобяков поспешил выполнить наказ. 16 августа 1611 г. он писал в Москву: «И я, ногайским послом, Янсеиту с товарищы, велел дворец дати в городе особой, а в приставах к ним приставил Родиона Бузувлева да Микиту Тютчева и сторожей им велел давати по пяти человек на день стрельцов, и корму им по вашей грамоте велел дати ис томоженных денег» [2, с. 44].

Следующее сообщение в документах о посольстве относится к 1613 году. В марте 1613 г. вновь внезапно всплыло дело о содержавшихся в Рязани ногайских послых – того самого Янсеита и Куибана. По-видимому, в результате политического кризиса 1611–1613 гг., о ногайцах просто забыли. Дождаясь царского указа, ногайские послы жили в Переяславле – Рязанском три года. После избрания на российский престол Михаила Федоровича Романова, ногайский посол Янсеит решил отправить на имя государя грамоту, чтобы напомнить о своем существовании.

О бедственном положении ногайских послов в Переяславле-Рязанском сообщают и другие источники. Так, переяславские воеводы Федор Измайлов и Алексей Бохин на царский запрос отвечали: «По твоему государеву указу велено нам... давати корм ис томоженных ис кабатцких доходов нагайским послам Янсеиту с товарищы. И мы, холопи твои, апреля нынешнего (1613 – Е.К.) года корм им давали. А прислан государь в Переславль Каширин Тимофей Павлавич. А по твоему государеву наказу велено ему в томожне и на кабаках всякие твои государевы денежные доходы забирати и Тимофей Павлавич нагайским послом корму не дает. А послы с голоду помирают и тебе государю бьют челом, чтобы ты велел их взяти к Москве... и тебе государь нам холопом своим о том велети свой царский указ учинити» [5, л. 9].

Узнав о стесненном положении послов, Михаил Федорович в мае 1613 г. отправил в Переяславль грамоты: «От царя и великого князя Михаила Федоровича всея Руси Т.О. Павлову. А велено тебе нагайским послам Янсеиту, да Коибаку давати на корм... И ныне те нагайские послы прислали к нам челобитную, что ты им на корм денег не даешь. И как к тебе ся наша грамота придет и ты б тем нагайским послам на корм давати однолично велел, потому ж, как им давали в Переславле на корм во твое в Переславль [прибытие], покаместа они в Переславле побудут. И на прошлые дни велел им на корм дати, насколько де с твоим приезду на корм не дано» [5, л. 13].

Очевидно, московский государь еще не знал, как ему поступить с послами и решил их оставить в Переяславле. Все лето в Москву продолжали поступать жалобы ногайских послов. Вместе с ними жаловался и приставленный к ним в качестве переводчика сын боярский: «Царю великому князю Михаилу Федоровичу всея Руси бьет челом холоп твой, резанец сынчишко боярский Васька Федоров сын Пешкав. Велели мне окольников твой государев и воевода Семен Головин да Степан Ушаков быти в приставах для толмачества у ногайских послов...и я у них в приставах живу другой год безотступна день в день и помираю з женишкам из детишка голодную смертью. А твоим государевым царским денежным жалованем не

пожалован ни единою деньгою. А поместье мое, твое царское жалованное, в Рязком лежит пуста, разорено без остатка, выжжена до кола от литовского разоренья. А в прежних летех нашей братье толмачем твое царское денежна и хлебное жалованье видали. Милосердный государь царь и великий князь Михаил Федорович всея Руси смилуйся, пожалуй меня свои царским жалованием, как тебе государю Бог известит» [5, л. 20].

Только осенью 1613 г. ногайские послы были вызваны в Москву для представления их новому царю. Это было связано с прибытием в Москву новых ногайских послов Келмамета мурзы и Бечима мурзы, присланных от Иштерека к Михаилу Федоровичу с поздравлениями о принятии престола [6, л. 1]. Так закончилась русская «одиссея» ногайских посланников во главе с Янсеитом, которые на протяжении четырех долгих лет в разгар Смуты в России пережили все тяготы гражданской войны и сумели вернуться в родные улусы.

Таким образом, в годы Смутного времени, русские власти искали способы «замирения» Большой Ногайской Орды, в том числе и дипломатическим путем. Иштерек умер в конце 1619 г., так и не «замирив» Орду, но и не найдя спокойного места для кочевий своих улусов. Время деятельности этого ногайского князя знаменовало целую эпоху в развитии русско-ногайских отношений. После его смерти, в результате многочисленных междоусобиц Большая Ногайская Орда перестала существовать как единое целое и перед русской дипломатией в Поволжье вставали уже совершенно другие задачи.

1. Акты времени царствования царя Василия Шуйского / Под ред. А.М. Гневушева. М., 1914.
2. Акты времени междуцарствования 1610–1613 гг./ Под ред. С.К. Богоявленского и Н.С. Рябинина М., 1915.
3. Российский государственный архив древних актов. Ф.127. Ногайские дела Посольского приказа. Оп. 1. Ногайские книги; Ногайские дела в столбцах.
4. Российский государственный архив древних актов. Ф. 127. Ногайские дела Посольского приказа. Оп. 1. Ногайские дела в столбцах. Отправление А. Пивова в Нагай к Иштереку князю и ко всем мурзам для призыва их кочевать в Астрахань. 1604 г. № 1.
5. Российский государственный архив древних актов. Ф. 127. Ногайские дела Посольского приказа. Оп. 1. Ногайские дела в столбцах. Дело о содержавшихся в Рязани (присланных в 1609 г. в Москву к царю Василию Шуйскому) ногайских послах Янсеита и Куйбана и приезде их оттуда вторично в Москву для представления новоизбранному царю Михаилу Федоровичу. 1613 г. № 2.
6. Российский государственный архив древних актов. Ф. 127. Ногайские дела Посольского приказа. Оп. 1. Ногайские дела в столбцах. Приезд в Москву ногайских послов Келмамета мурзы и Бечима мурзы, присланных от Иштерека князя. 1613 г. № 4.

ДОЛГИЕВА М.Б.

*Ингушский государственный университет,
Ингушский научно-исследовательский институт им.Ч.Э. Ахриева
г. Магас, Россия*

ИНГУШКО-НОГАЙСКОЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Ингуши, находясь в стратегически важном районе Центрального Кавказа, контактировали со многими народами данного региона. Рассмотрение вопроса ингушко-ногайских отношений является актуальным и значимым для дальнейшего развития и всемерного укрепления этих взаимосвязей.

Взаимоотношения ингушей с ногайцами имеют богатую многовековую историю. Между этими народами издавна существовали тесные военно-политические, торгово-экономические и культурные отношения, основой которых являлась географическая близость, идентичность исторических судеб этих народов, общность политических и экономических интересов.

Ногаи – жители Ногайской Орды известны под этим именем в русских источниках. Современный народ называют ногайцами, их судьба очень схожа с судьбой ингушей прошедших сложный и трагичный путь. Ингуши ногайцев называют – негИий. В настоящее время часть ногайского народа проживает и на Северо-Восточном Кавказе, в частности, на территории Дагестана, Чечни.

История Ингушетии и Ногай характеризуется войнами, чужеземными завоеваниями, борьбой за национальные права и сохранение национальной культуры, обычаев и традиций. Эти народы многое перенесли в древности, в средневековье и в новое время.

Наиболее ранние и устойчивые связи между ингушами и ногайцами возникли в трех сферах – в военной, конфессиональной и торговой.

Тесными были на протяжении всех исторических этапов военно-политические связи между ингушами и ногайцами.

Ингушко-ногайские отношения в средневековье рассматриваются в рамках событий, связанных с Золотой Ордой. Известно, что ногайский улус существовал как административная единица Золотой Орды в Приазовских степях с 1260 года. Основываясь на мнении многих исследователей можно предположить, что ногайцы как часть огромного кипчакского мира, были потомками тех кипчаков, которые в раннем средневековье заселяли северокавказские степи [5, с. 486].

Известно, что между кипчаками и ингушами, были тесные военно-союзнические отношения. Они в составе совместного войска оказывали сопротивление завоевателям. В XIII веке территория Аланского государства в составе, которого находились и ингуши была включена в состав Золотой Орды. Следовательно, с этого периода кипчаки и ингуши, находились под властью монголов.

О том, что ногайцы жили на Тереке и имели с другими народами давние и дружественные отношения, свидетельствуют и многие предания.

Свидетельством того, что предки ногаев были на Тереке является легенда крымских ногайцев «У предка ногайцев Байраса, сына Улуса от трех жен было 16 сыновей, которые назывались общим именем Татар-тоаба» (тоаба в переводе с ингушского языка означает группа татар) [5, с. 61].

Как известно, на левом берегу Терека напротив Эльхотово располагалась средневековая крепость Татар-туп (тоаб/а) (стоянка татар, группа татар). Эта территория ингушами называлась как «деза лятта» (священная земля). На этой территории находилась мечеть, датируемая XIV веком, которая была разрушена в 1981 г. Здесь происходили все важные события, заключали перемирие. Жителями этой крепости, по мнению ингушского историка М.М. Базоркина были крымцы, которых Мамай переселил на Кавказ [2, с. 27]. В XIX в. сюда на празднование мусульманского нового года съезжались пятигорские ногайцы [5, с. 61].

Ряд исследователей связывают ногаев с борганами. По данным Трепавлова В.В. в составе ногайцев был род борган-кыпчак (бурганкипчакское родство) [5, с.499].

Известные историки Л.П. Семенов, Е.И. Нарожный, М.М. Базоркин и другие считают, что мавзолей «Борга-каш» расположенный в районе села Плиево, на территории Республики Ингушетия принадлежит борганам.

«Борга-каш» – белокаменный мавзолей с полукруглым куполом, датируется началом XV века.

В ингушских преданиях говорится, что в период переселения ногаев из Крыма на Кавказ в мавзале Борга – каш был погребен золотордынский государь Татар – тупа (тоаб/а) Борга – хан, глава ногаев, который в период правления Мамайя перекочевал на эту территорию [5, с. 61].

Однако в подземной гробнице под зданием мавзолея путешественники XVIII-XIX веков наблюдали значительное количество мумифицированных трупов в дорогах одеждах. На основании этих данных можно прийти к выводу, что персональная по замыслу гробница стала со временем коллективной усыпальницей.

Дискуссионным является на сегодняшний день вопрос, о том, кто похоронен в этом мавзолее, и кто являлся его строителем.

Наиболее глубоко эти вопросы рассмотрели в своих трудах такие ученые как: Л.П. Семенов, Л.И. Лавров, В.Б. Виноградов и др.

Если сопоставить выводы Л.П. Семенова и Л.И. Лаврова можно предположить, что ногайцы они же борганы тюрко-мусульманское население и основа их названия борганы легко понимается на базе ногайского термина «бараган», означающего-ходивший, передвигающийся [6], а Бек-Султан, похороненный в мавзолее Борга-каш принадлежал к ногайской знати. Идентичные Борга-каш памятники золотоордынского периода были обнаружены археологами на территории Пятигорья между Эссентуками и Кисловодском. Археолог Р.А. Даутова считает, что строительный модуль эссентукских мавзолеев оказался тождествен архитектуры Борга-Каш на территории Ингушетии [3, с. 49–55].

Таким образом, согласно преданиям ингушей и ногайцев, в мавзолее Борга-Каш был похоронен властелин Татар – тупа Борга-хан – ногаец, один из ханов Золотой Орды, который в период переселения на восток, вдоль Сунжи умер в пути.

По преданиям кумыков, в правление Мамая «ногайцы в большом количестве перекочевали со своими стадами на плоскость нынешней Чечни, где глава их орды Борга-хан основал свою резиденцию» [3, с. 49–55]. Вероятно, это село Брагуны на территории современной Чечни.

В ногайской поэме «Мурза-Едиге» говорится о Султানে Беркихане – властители Татар-тупа – и описываются ужасные последствия разгрома Тимуром Тахтамышша. В фольклоре ногайцев много данных об опустошительном походе Тимура, истребившего цвет ногайских орд [3, с. 49–55].

Эти предания, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что между мавзолеем Борга-каш и населенным пунктом Брагуны на территории Чечни имеется общность и что на всей этой территории в этот период обитали борганы (крымцы).

Предания отражают весьма тесные этногенетические связи между ингушами, ногайцами и другими народами Кавказа, а также подтверждают, что контакты ингушей с ногайцами прослеживаются со времен существования монгольского государства.

Сначала XVI века ногайцы становятся ударной силой и привилегированным этносом в составе Крымского ханства. Именно с этого периода они попадают в сферу интересов Российской империи.

Народы Кавказа, в том числе ингуши сохранили память о великом переселении ногаев из Крыма.

Ингуши и ногайцы были втянуты в борьбу в период османо-иранского, османо-русского противоборства.

Отношения между ингушами и ногайцами носили преимущественно мирный, дружественный характер. Но, иногда они прерывались столкновениями между ингушами, аксайскими феодалами и ногайскими мурзами, которые стремились установить свое влияние над ними [1, с. 146–147], в период переселения ингушей с гор на равнинные земли.

Ингуши и ногайцы вошли в состав Российской империи в один и тот же исторический период, во 2-ой половине XVIII века. В одно и то же время оба народа стали переселяться в Османскую империю в поисках лучшей доли и участь их на чужбине была очень тяжелой.

И.В. Бентковский опубликовал «Сведения о выселившихся в Турцию почти одновременно с горами, мирных, трудолюбивых и полезных для государства... ногайцах», мигрировавших в Османскую империю под предлогом «богомолья». По его сведениям, в 1859 г. из Калаусо-Саблинского и Бештово-Кумского приставства ушло 8046 чел., осталось 9428 чел., из Калаусо-Джембулуковского ушло 2067 чел., осталось 18586 чел. Генерал-губернатор Ставропольской губернии приказал местность, занимаемую ногайцами, «совершенно освободить от этих народов для поселения на ней коренных русских хлебопашцев». По общим сведениям, за 1858–1866 гг. переселилось с Кавказа около 70 000 ногайцев [7].

Оставшиеся в Ставропольской губернии ногайцы из упразднённых Калаусо-Саблинского и Калаусо-Джамбойлуковского приставств были объединены с ачикулак-джамбойлуковцами (Ачикулакское приставство Ставропольской губернии) и караногайцами (Караногайское приставство Терской области) [8].

В 1888 г. ингуши и караногайское приставство вместе с Кизлярским уездом были включены в состав Терской области и вплоть до 1920 г. эти два народа находились в составе одной территориальной единицы.

После включения народов Кавказа в орбиту российского влияния и усиление в связи с этим колониального гнета ингуши, ногайцы, чеченцы и другие народы принимали активное участие в национально-освободительной борьбе под руководством сначала Шейха Мансура, а затем и под предводительством имама Шамиля.

В истории этих двух народов немало страниц, окропленных кровью, овечьими подвигами в период войн.

Находясь в составе Российской империи ингуши, ногайцы и другие народы вместе в составе военных формирований защищали интересы России во всех ее внешних войнах.

Занимая стратегически важные территории на Центральном Кавказе, оба региона находились в раннем средневековье и в более поздние периоды в тесных экономических отношениях.

Торговые отношения между ингушами и ногайцами обусловлены были географической близостью, наличием торговых магистралей, обширными угодьями, необходимыми для скотоводства Северного Кавказа. Через ногайские степи проходили важнейшие на Восточном Кавказе торговые пути, в том числе Великий Шелковый путь, боковая ветвь которого проходила и через земли ингушей.

По мнению В.В. Трепавлова функционирование торговых маршрутов было особенно актуальным в период великого голода в Орде, и сам бий был вынужден отправляться в дальний путь, чтобы в горах к югу от Терека «купить...хлеба и рыбы» [5, с. 307]

Центрами торговли для народов Северного Кавказа, в том числе ингушей и ногайцев были города: Аксай, Эндери, Тарки, Татар-туп, Святой Крест, Терки, Кизляр, Моздок и т. д.

Особую роль в укреплении торговых отношений между всеми народами Кавказа играл г. Кизляр, сюда приезжали по торговым делам горцы со всех концов Северного Кавказа, которые привозили для продажи сельскохозяйственную продукцию и различные товары ремесленного производства. Россия, заинтересованная в расширении торговли с горскими народами в Кизляре, создавала им для этого условия. В XVIII веке Россия разрешила ингушам, ногайцам, кумыкам, кабардинцам и др. горцам продавать здесь свои продукты и скот без пошлины, что сыграло большую роль в расширении торговых и культурных связей между народами этого региона. Другим крупным центром торговли стал Моздок, куда привозились товары из Ингушетии, Дагестана, Чечни, Балкарии, Осетии и Кабарды. Сюда поставлялись бурки, серые сукна, шитые кафтаны, шапки, овчинные шубы, арбы, колеса для них, мед, воск, холст, соль, чугунные котлы. [4, с. 126.].

Ногайцы в основном торговали лошадьми, крупным и мелким рогатым скотом, шерстью, шкурами, маслом, медом, изделиями из войлока и т. д. [5, с. 529]. Ингуши привозили на рынки названных городов изделия сельскохозяйственного и ремесленного производства, соль и т. д.

Контакты ингушей с народами, носителями тюркского языка, подтверждаются и многими лексическими параллелями. Много общих слов в языках ингушей и ногайцев. О пребывании на территории проживания ингушей представителей Ногайской орды говорят и существующие многочисленные тюркизмы в ингушском языке. К примеру, слово «халк» / халкы тюркизм в переводе означает «народ», слово «халкъа» в ингушском языке имеет то же значение.

В процессе постоянного общения и связей происходило взаимовлияние культур, особенно заметное в одежде, в обычаях, этикете, языке. Огромную роль играли личные контакты ингушей с ногайцами, облекающиеся в формы гостеприимства, побратимства, взаимных браков.

Ингуши и ногайцы имеют одну религию, они исповедуют мусульманскую религию суннитского тока, одинаковые мудрые обычаи и традиции.

История и культура, ингушей и ногайцев является неотъемлемой частью Кавказа и в целом, России.

1. Ахриев.Ч.Э. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Вып. 8. Тифлис, 1875.

2. Базоркин М.М. История происхождения ингушей. Нальчик, 2002. 289 с.

3. Виноградов В.Б. Время, горы, люди. Грозный, 1980. 134 с.

4. Взаимоотношения Дагестана с народами Кавказа. Махачкала, 1877.

5. Трепавлов В.В. История ногайской орды. М., 2001. 751 с.

6. <http://www.islamngy.biz/ru/?p=248#>

7. <http://adygi.ru/index.php?newsid=1280229>

8. <http://ru.rfwiki.org/wiki>

ДЖУМАГУЛОВА-МЕНАЖИЕВА А.Т.

г. Пятигорск, Россия

НОГАЙСКИЕ МУХАДЖИРЫ

(ИСТОКИ, ПРИЧИНЫ И ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ПЕРЕСЕЛЕНИЯ)

Процесс формирования российского многонационального государства до сих пор остаётся одним из приоритетов в отечественной исторической науке. Неоднозначность этого явления до сих пор болезненно воспринимается потомками тех народов, которым приходилось делать непростой выбор: войти в состав империи, поступившись частью своей самобытности, или отдать предпочтение более радикальному и драматическому варианту исторической судьбы – переселению в Османскую империю. Актуализация прошлого до сих пор используется в современной политической практике, и это далеко не безобидное явление. Как показывают события нашего недавнего прошлого, лозунги, подкреплённые историческими примерами, вырванными из контекста эпохи, способны увлечь за собой пассионарную часть общества, породить конфликты и вражду.

Изучение причин исхода части ногайского этноса в пределы Османской империи в 50–60-х гг. XIX в. бесспорно относится к одним из дискуссионных вопросов, содержащей немало «белых пятен». При обращении к такому сложному историческому явлению как «ногайское мухаджирство» необходимо его комплексное изучение, выявление как внутренних, так и внешних причин.

К началу XIX в. ногайцы устойчиво находились в сфере влияния Российской империи и проживали в Кавказской губернии (в 4 приставствах Калаусо-Саблинском и Бештово-Кумском, Калаусо-Джембойлукском, Ачикулак-Джембойлукском, Караногайском) [13, с. 77; 19, с. 42] и Таврической губернии (Мелитопольском уезде) [28, с. 16]. Их численность по разным данным колебалась от 100 до 150 тыс. человек.

Как известно, 20-е гг. XIX в. были ознаменованы событиями, которые в исторической науке принято называть Кавказской войной. Её финалом, как писал И.В. Бентковский, «было не только выселение в Турцию значительного числа не покорившихся и непобежденных обитателей гор, но и мирных Ногайских племен» [13, с. 92]. Не вдаваясь в подробное описание событий Кавказской войны, отметим лишь то, что ногайцы в своём большинстве не принимали в ней участие, кроме отдельных групп, например аксайско-сулакской группы.

Аксаевские ногайцы имели тесные культурные и экономические связи с горами и до 1722 г. считались подданными Шамхала Тарковского [1, Ф. 846, Д. 18472, Л. 2–3]. Имеющиеся данные говорят, что первый имам Дагестана и Чечни Гази-Мухаммад пробыл год среди этих групп номадов, обучая их детей в медресе Корану [20, с. 181]. К караногайцам так же приезжали агитаторы из числа приверженцев мюридизма. Ногайцы выдали им продовольствие и учинили между собою присягу – «О приезжавших к ним начальству не заявлять» [2, с. 177]. В наказание за поддержку «немирных» горцев Николай I в 1832 г. предложил переселить в Саратовскую губернию 300 ногайских семей [7, № 674, с. 770; 34, с. 7]. Среди ногайцев стали распространяться песни и легенды о защитниках веры и справедливости. Так, в одной из песен о «шейхе Шамиле» звучал призыв присоединиться к священной войне против неверных [20, с. 182].

Но на практике такие идеи разделяли лишь те ногайские общества, которые проживали в непосредственной близости от горцев, вовлечённых в движение мюридизма. Напротив, большинство ногайцев Караногайского приставства страдали от набегов мюридов, отбивавших у них скот. Мирные скотоводы обращались к властям с просьбой о защите. Неоднократно кизлярские ногайцы совместно с казаками участвовали в боях против чеченцев [1, Ф. 846, Оп. 482, Д. 40428, Л. 1–4, Д. 49937, Л. 1–7; 8, № 380, с. 436–401].

Так же, как и их восточные соплеменники, ногайцы Северо-Западного Кавказа были лояльными к русской администрации [9, № 735, с. 786]. В журнале происшествий генерал-майора Ковалевского отмечается, что «единственным средством для наблюдения за неприятелем оставались прикубанские ногайцы» [9, № 545, с. 591], они также совместно с русскими солдатами участвовали в боях против горских наезднических партий [7, № 635, с. 736-737]. В рапорте генерал-адъютанта П.Х. Граббе военному министру графу А.И. Чернышеву отмечается, что обитатели края «искренно преданны правительству; но, тем не менее, везде заметно какое-то беспокойство и брожение умов» [8, № 364, с. 410].

Ряд исследователей предполагает, что исход ногайцев в Турцию связан с событиями Кавказской войны. В частности, С.В. Фарфоровский отмечает, что «покорение Кавказа и пленение Шамиля дало сильный толчок ногайской эмиграции» [34, с. 7–8]. Но ногайское мухаджирство, в отличие от горского, не являлось следствием военно-политического поражения. Номады не принимали активного участия в боевых действиях и ушли по иным причинам. Не отрицая определённого воздействия религиозных противоречий и проводимой антирусской пропаганды, мы вместе с тем считаем, что приоритетное значение имели социально-экономические причины.

Исследователь С.И. Алиева отмечает, что «ногайцы к началу широкомасштабных боевых действий Кавказской войны были нейтрализованы российскими властями» и что «политика российского командования была направлена на усмирение и покорение ногайцев [11, с. 200–201].

З.Б. Кипкеева, поднимая данный вопрос, причиной исхода ногайского населения называет отвод территорий кочевий под станицы крестьянам и войскам. Она отмечает, что массовая эмиграция номадов началась одновременно с колонизацией края [21, с. 353].

Однако, как представляется, идея «вытеснения» ногайцев самодержавной властью, провоцирующая их эмиграцию в Турцию, является ошибочной. Проведенные исследования и анализ специфики административно-правового положения ногайских обществ в первой половине XIX в. позволяет сделать вывод о том, что к ногайским обществам российским правительством был проявлен принцип «государственного либерализма», что позволило сохранить за ними права, преимущества, вольности и уставы. Об этом свидетельствуют основные нормативно-правовые документы: «Положение для управления обитающих Таврической губернии Мелитопольском уезде ногайцев» (1805) [24, № 21752, с. 1032–1042], «Наказ для управления ногайцами» (1822) [2, Ф. 249, Оп. 3, Д. 167, Л. 8–12; 7, № 680, с. 783], «Устав об управлении инородцами» (1822) [24, № 29125–29126, с. 394–417], «Устав для управления ногайцев и других магометан, кочующих в Кавказской области» (1827) [27, № 877–878, с. 107–155], Законопроект «о ясырях (рабах), принадлежащих «азиятцам» (1827) [6, № 896, с. 933–937]. Согласно их положениям, за обществом сохранялось выборное самоуправление, за мурзами и духовенством – статус и наследственно-династические права. Правительство так же признало за ногайцами компетенцию обычного (адат, маслагат) и мусульманского (шариат) права в качестве правового феномена [27, № 878, с. 121–122]. Для администрирования номадами была введена система приставства: в Кавказской губернии в 1793 г., в Таврической – 1805 г. Более полувека институт приставства являлся связывающим звеном между имперской властью и ногайскими обществами, заложив основы для их интеграции в состав Российского государства.

Однако такого рода отношения при всем их позитивном багаже всё же не явились гарантией надежного и не поддающегося конъюнктурным колебаниям совместничества. Неминуемо накапливались взаимные претензии и обиды, на которых активно играла турецкая агентура, стремящаяся втянуть ногайцев в противоборство со своим российским соперником. Такие разногласия были обусловлены вполне объективными причинами, связанными со спецификой хозяйственного уклада номадов, для которых существующие политические границы становились преградой устоявшемуся кочевому быту.

Следует заметить, что в первой половине XIX в. раздражающим фактором во взаимоотношениях ногайских обществ с российской властью был вопрос землевладения и землепользования [5, № 1003, с. 635–636; 35, с. 7–8; 17, с. 192]. Местной администрацией проводилось постепенное изъятие пастбищных ногайских земель для казачьих военных линий, крестьян-поселенцев, колонистов, создавая в их лице социальный фундамент российскости

на Кавказе. Сокращение пастбищных территорий выводило известное количество земли из системы жизнеобеспечения, в результате которого номады лишались основного своего богатства (скота), а это вело к распространению воровства и наездничества, компенсирующих экономический недостаток. Справедливости ради следует отметить, что правительство пыталось не ущемлять прав кочевых народов. Об этом свидетельствуют законопроект о размежевании земель 1806 г. [4, № 1073, с. 623] и учреждение многочисленных межевых комиссий и контор в разные периоды времени [25, № 22135, с. 283–309], но на местах ни одна из комиссий, созданных для установления порядка в землепользовании, не выполнила возложенных на неё задач [2, Ф. 406, Оп. 1, Д. 1., Л. 156, Д. 2, Л. 125]. Но не только это задерживало интеграцию ногайцев в российское правовое пространство – немалое значение имели и просчёты местных властей.

Современники событий приводят многочисленные факты безнаказанного грабежа некоторыми нечистыми на руку чиновниками ногайцев. Это приводило к тому, что «незнание законов, страх перед властью, полицейские запугивания делали ногайцев жертвой самой беззащитной эксплуатации со стороны мелкой земской администрации и превращали их жизнь в ад...» [29, с. 201]. Еще барон Г.В. Розен, главноуправляющий гражданской частью, ставил вопрос о преодолении кадрового дефицита среди управленческого аппарата. Он отмечал, что ненависть номадов и горцев к русской администрации закаляли чиновники, которые без разбора назначались для их управления, вынуждая многих из них обречься на вечную вражду с нами ... для искоренения которой не столько нужно действия оружия, сколько действия постоянной справедливости», а для этого продолжал Розен «необходимы офицеры здравомыслящие, отличающиеся правилами строгой честности, благоразумные и постигающие виды правительства и их дух...». Однако лучшие из офицеров старались избегать должности приставов и кордонных адъютантов, представляющей им одни лишь решения общественных удовольствий, разбирательство тяжб и переписку «с офицерами по наряду трудно достигнуть той цели, для которой правительство жертвует миллионы» констатировал он [7, № 560, с. 651].

Правящие круги Турции всячески поощряли население Кавказа и провоцировали его враждебное отношение к русской власти. Следует отметить, что к середине XIX в. Османская империя находилась в состоянии затяжного социального и политического кризиса. Поэтому ей было выгодно переселение с Кавказа лояльного султану населения. Переселенцы были необходимы Турции «для заселения пустынных мест в европейской и азиатской губерниях» [12, с. 25–26, 35–37; 32, с. 65–80]. Поэтому османские власти наводнили весь Кавказ своими эмиссарами с прокламациями и воззрениями, призывая к переселению и убеждая, что Турция – это «райская земля», покровительница всех мусульман, а султан – их глава. О заинтересованности османского правительства свидетельствует то, что 9 марта 1857 г. в Турции был принят закон о переселении народов Северного Кавказа на территорию Османской империи, в котором содержались очень привлекательные условия для эмигрантов. Например, каждый, кто пожелает переселиться в Турцию, будет находиться под личным покровительством султана; земли, предоставляемые переселенцам, будут освобождены от всех налогов и т. п. [29, с. 199–200]. По планам противников России массовое переселение горцев и номадов в Турцию должно было обезлюдить Кавказ и способствовать созданию из переселенцев воинских частей для использования их против России на том же Кавказе [31, с. 220]. Агитаторы умело играли на религиозности северокавказских мусульман. Среди ногайцев стали распространяться песни, рисующие их беззаботную жизнь в Турции.

Основные аргументы турецкой пропаганды сводились к тому, что «жить под властью кефиrow нельзя; эмиграция – это ваша судьба; кто умрет на неискламской земле, тот падет в ад» [12, с. 29–30].

Поражение России в Крымской войне 1853–1856 гг. оказало большое влияние на ход происходивших событий. Турецкими агентами стали распространяться слухи о намерении правительства перевести всё население Кавказа и Крыма в северные губернии империи и насильно обратить всех мусульман в православную веру. Следует отметить, что ногайское население региона обнаружило, в целом, пророссийский вектор симпатий. Ногайцами Таврической губернии были сделаны крупные пожертвования как деньгами, так и продовольствием в пользу российской армии [19, с. 39]. Это несомненно было проявлением

сложившейся «российскости». Хотя, как передают источники: не смотря на то, что поведение ногайцев «было в высшей степени лояльным, они не могли остаться равнодушными к толкам об уходе в Турцию, которая им всегда казалась «землею обетованной» [29, с. 201].

Официальным предлогом к переезду было совершение хаджа. В.Х. Кондараки, состоя в должности заведующего ялтинским карантинном, став очевидцем этих событий, рассказывает, что решению ногайцев уйти из России содействовали два «отважных эфендия», вернувшихся из Мекки через Константинополь. Они объезжали ногайские селения и уговаривали их переходить в Турцию, уверяя, что русские намереваются их перевезти в отдаленные губернии и там обратить в христианскую веру [22, с. 151]. «Но никому из них не приходило в голову, что муллы проповедовали переселение с единственной целью – сохранить над ними полностью те права, которыми пользовались на основании текстов Корана, и что не могло быть терпимо в государстве, управляемом светскою властью», – отмечал он [22, с. 147].

Ногайцы, увлеченные агитацией, стали просить власти, чтобы их отпустили на богомолье в Мекку. В 1857 г. в первый раз номады стали просить «увольнения в Мекку с их семьями». Прошения для выдачи заграничных паспортов последовало от 121 калаус-джембойлукских и 75 калаус-саблинских ногайцев [2. Ф. 407. Оп. 1. Д. 1657. Л. 287–288 об]. Пристав на этот факт не обратил особого внимания и на запрос по этому поводу ставропольского губернатора ответил, что «от временной отлучки магометан в Мекку для исполнения одной из самоважнейших своих религиозных обязанностей решительно ничего не произойдет» [36, с. 99–100].

Но от внимания главного пристава ускользнул тот факт, что число желающих отправиться в Мекку резко возрастало. На этот факт обратил внимание наместник Кавказа. Князь генерал-адъютант А.И. Барятинский предписанием от 18 апреля 1858 г. № 1279 разрешил увольняться в Мекку из каждого народа по пяти человек с безденежной выдачей паспортов и по жребью [13, с. 97]. Такое решение позволило сдержать отток населения и уже вскоре дало свои результаты – ходившие в 1859 г. в Мекку караногайцы и едисанцы Северо-Восточного Кавказа все возвратились обратно в свои места [13, с. 98–104].

Тем временем турецкими эмиссарами всё больше распускались слухи о том, будто правительство при заключении Парижского мирного договора (1856) обязалось предоставить подданным магометанского исповедания право к переселению в Турцию [10, № 400, с. 471], а оставшиеся в пределах России ногайцы «будут отданы в солдаты или записаны в казаки» [13, с. 96; 34, с. 7]. Как бы не были нелепы эти слухи, но они производили свое действие. 7 апреля 1859 г. ногайцы Калаус-Джембойлукского, Калаусо-Саблинского и Бештово-Кумского приставств выступили с прошением на имя Кавказского наместника о дозволении отправиться им с семьями в Мекку [13, с. 98].

В ответ на это прошение князем А.И. Барятинским были приняты к руководству следующие правила для переселенцев: в просьбах о переезде в Турцию отказывать, объясняя тем, что это не дозволяется государственными законами и что с принявшими подданство других держав будут поступать как с изменниками; самый продолжительный срок увольнения за границу назначать один год; отъезжающим дозволялось брать с собой из числа семейства и ясырей только тех, которые сами пожелают следовать за ними; увольнения производить не стихийно, а по 10–15 семейств в один раз и через каждые семь дней после отъезда предшествующей партии и т.д. [10, № 401–402, с. 472–474].

К этому времени в правительственных кругах уже велась дискуссия о выгодах переселения ногайцев, т. к. «народы эти занимают местность, составляющую промежуточную площадь всех сообщений Ставропольской губернии» и считалось предпочтительным заселить названную местность «русскими хлебопашцами», тем более эти группы номадов отличались «племенной суровостью и всегда были пристанодержателями хищнических партий» [10, № 400, с. 471].

Слух о выселении в Турцию всех инородцев-магометан встревожил Северо-Восточных ногайцев. Прося дозволений идти в Мекку сухим путем через Закавказский край (т. е. со своим скотом) и с освобождением от платежа повинностей за 1860 г., караногайцы не скрывали сомнений по поводу отъезда, бытующие в их обществах.

Эмиграция ногайцев, принявшая массовый характер, вызвала беспокойство местных помещиков и купцов. Так, Кизлярский уездный предводитель, городской голова и купцы-

армяне обратились к управляющему губернией с.с. Брянчанинову с просьбой о воспрепятствовании уходу ногайцев [10, № 400, с. 471].

Поводом к этому письму послужил тот факт, что в первой половине XIX в. ногайцы Ставропольской губернии стали играть важную роль в экономической жизни края. Согласно письму ставропольского губернатора Брянчанинова начальнику Главного управления наместника кавказского Крузенштерну, почти вся сухопутная казенная и частная перевозка тяжестей и вся черная работа на территории от Кизляра до Пятигорска производилась ими. Кроме лежащей на них повинности в 10 тыс. подвод, ногайцы ежегодно выставляли до 105 тыс. арб подрядных. Согласно источнику, «работы по береговым укреплениям по всему левому берегу р. Терека и по правому р. Таловки производятся ногайцами, число коих в течение года простирается до 50 тыс. человек. Для обработки Кизлярских садов рабочих ногайцев обращается до 300 тыс. чел, а в уезде для уборки хлеба, сена, марены, для ловли рыбы, по садоводству и шелководству до 200 тыс. человек. Сверх того все скотоводство, начиная от Моздока до Кизляра находится в руках ногайцев» [10, №404, с. 476]. Из всего этого следует, что переселение всех кавказских ногайцев могло сильно ударить по благосостоянию края.

Скорее всего, принимая во внимание все потери, Ставропольский гражданский губернатор с.с. Брянчанинов просил наместника А.И. Бяргинского в рапорте от 29 октября 1859 г. № 6199: «Удержать Караногайцев, Ачикулак-Джембулуконцев и Трухмян», между прочим отмечая, что земли, населенные этими инородцами, песчаные и солонцеватые, вследствие чего «совершенно негодны к заселению хлебопашцами» [10, №403, с. 474–476].

В то же время в рапорте отмечалось, что ногайцы Северо-Западного Кавказа после ухода 2 тыс. семей уже охладели к переселению, и поэтому необходимо заставить их воспользоваться разрешением на выезд, которое они сами для себя выпросили, создав такие условия в приставствах, при которых ногайцы снова «направятся в Мекку». Предполагалась переселить названные группы в Калмыцкие степи на правах государственных крестьян с выплатой всех повинностей и потерей имеющихся привилегий [10, № 403, с. 474–476]. Такой противоречивый, на первый взгляд, подход объясняется тем, что правительство стремилось оставить на прежних землях лояльное население, а неблагонадёжные племена наоборот принудить к эмиграции. Современник и очевидец этого переселения И.В. Бентковский передает диалог с одним из влиятельных ногайских феодалов: «Зачем вы идете в Турцию?» – «Мы сами не знаем – народ идет, а нам как оставаться?» – «Ну, а народ зачем идет?» – «Нельзя не идти – отвечали ногайцы – пристав гонит: на, говорит, билет и иди – надо идти...». «В этих словах много истины – писал после Бентковский – большинство ж ногайцев было убеждено, что их выгоняют» [13, с. 111].

Часть ногайских мурз, ориентированная на Турцию, всячески содействовала переселению своих соплеменников на чужбину. Господство патриархально-феодалных отношений и родовых институтов, неизменно послужили интересам господствующей верхушки. Под лозунгом «мухаджирства» феодальная знать добивались сохранения своей самостоятельности, независимости своих интересов, незыблемости своих «прав» на рабов [32, с. 182–183]. Но были и те, кто уже удачно вошёл в состав российской элиты и видел своё будущее и будущее ногайского народа в неразрывном единстве с русскими. Это были такие авторитетные владельцы, как князь Адиль-Гирей Капланов-Нечев, Султан Казы-Гирей, Султаны Тохтамыш и Джанибек Гирей, семьи Мансуровы, Мамаевы, Карамурзины и др. [16, с. 46].

В течение 1859–1860 гг. с Северного Кавказа эмигрировало около 30650 ногайцев [15, с. 389–390]. Указом Канцелярии Ставропольского гражданского губернатора от 4 ноября 1860 г. № 7165 Калаус-Джембойлукское, Калаус-Саблинское и Бештово-Кумское приставства были закрыты «по случаю ухода ногайцев этих приставств в Турцию» с 1 декабря 1861 г. [2, Ф. 249, Оп. 1, Д. 80, Л.1–2, 5 об., 9] Освободившиеся 409 638 десятин земли [10, № 858, с.983] были преданы в ведение Ставропольской палаты государственных имуществ [2, Ф. 249, Оп. 1, Д.80, Л. 9]. Оставленные переселенцами земли власти раздали помещикам, офицерам, местной феодальной знати, крестьянам, казакам, иностранным колонистам, создавая в их лице социальную опору на окраине страны.

Примечательно, что примеру кавказских ногайцев последовали и таврические. В начале 1860 г. в ногайских селениях Бердянского и Мелитопольского уездов зазимовали на своем

пути 16 тыс. кавказских ногайцев. Их пример увлек и крымских кочевников, «и тотчас началась эмиграция, какой еще никогда не было... сборы в далекий путь носили тревожно-торопливый характер, точно эмигранты боялись, что русские одумаются и возьмут назад свое решение» [29, с. 202]. Русское население было в недоумении от этого ухода, похожего на бегство, и спрашивало переселяющихся, почему же они уходят, в ответ получая: «Не знаем, надо выходить, коли один пошел, то все должны идти» [22, с. 157]. Объясняя массовую эмиграционную волну, следует учитывать родоплеменные связи, игравшие огромную роль в жизни ногайцев, во многом определявшие их менталитет. Из этого диалога можно заключить, что в ногайском обществе считалось недопустимым, когда представители одного колена не подчинились мнению большинства. Ведь этнически ногайцы на Молочных водах включали с состав те же племенные подразделения (Едисанской, Едишкульской и Джембойлукской орд), что и кавказские. Еще С.В. Фарфоровский, описывая ногайцев, отмечал, что у них «очень сильно развиты инстинкты стадной общности <...>, они вместе веселятся, вместе садятся при перекочевках и вместе, как птицы, снимаются с места» [34, с. 24]. Таким образом, наличие архаичных родоплеменных связей у ногайцев привело к тому, что их исход в Турцию был повсеместен. Были и исключения, например едисанцы и джембойлуковцы Ачикулак-Джембойлукского и Караногайского приставства, но они не могли изменить в целом драматичную картину.

Таврические ногайцы уплывали из портов Феодосии, Бердянска, Севастополя, Керчи и Евпатории. На выдаче заграничных паспортов сильно наживались местные чиновники: за паспорт они брали вместо 2 руб. по 25 и более. Но, несмотря на злоупотребления и притеснения чиновников, эмиграция проходила мирно [29, с. 203–204]. Перевозка эмигрантов совершалась на турецких частных пароходах и парусных судах по очень высокому тарифу. Предприимчивые шкипера парусных судов набирали двойной комплект пассажиров, что становилось причиной многочисленных аварий, сопровождавшихся гибелью людей. Шкипера нередко, ограбив своих пассажиров, ночью с командой топили суда и уезжали на шлюпках, предоставляя эмигрантам самим спасаться и добираться до Турции. По сведениям В.Х. Кондараки, из числа ногайских эмигрантов до Турции благополучно доехало не больше двух третей переселенцев [22, с. 158].

В очерке истории Ставрополя отмечается, что ногайская «миграция продолжалась до 1869 г.» [23, с. 114]. Нам представляется, что это преувеличение. Основной исход населения пришелся на 1859–1861 гг., а за 1857–1864 г. в Турцию переселилось более 70 тыс. ногайцев из Северного Кавказа [2, Ф. 249, Оп. 3, Д. 61, Л. 90] и около 50 тыс. ногайцев из Таврической губернии [19, с. 210].

В Турции переселенцы оказались в невыносимых условиях. Прибывших таврических и кавказских ногайцев турецкое правительство размещало в Болгарии и Румынии, а позже заставило переселиться в Брусский и Кокийский вилайеты Турции (в Малую Азию) [37]. В 1860 г. в Османской империи было образовано Управление по делам мухаджиров [12, с. 25]. Однако, переселенцев ждала нерадостная участь. Земель, назначенных для поселений, было отведено мало, организация размещения переселенцев на новых местах была поставлена из рук вон плохо. Вскоре турецкое правительство вообще прекратило оказывать помощь своим новым подданным. Среди переселенцев начались волнения, голод и нищета. Имеющиеся исторические данные рисуют крайне тяжелое положение переселенцев. Д.С. Кидирниязов приводит следующие данные: «Многие переселенцы грузились в страшной тесноте в небольших судах. Немало погибло в пути. Тысячами они гибли от тифа и других болезней в специальных резервациях. Единоверная султанская Турция, на которую так рассчитывали ногайцы, оказалась для них злой мачехой, поглотившей сотни тысяч жизней» [20, с. 187–188].

Уже в первые годы пребывания в Турции ногайцы стали подавать прошения русскому послу, чтобы им разрешили вернуться обратно в Россию. Однако османское правительство, получившее дешевую рабочую силу на самых тяжелых работах, категорически отказало им в возвращении на родину [35, с. 44–45]. Крайне отрицательно отнеслось к возвращению и царское правительство, опасавшееся, что вернувшиеся из Турции мухаджиры могут быть использованы для враждебных по отношению к России действий. Вопрос о возможном возвращении ногайских семей рассматривался правительством 26 июня 1861 г., и было принято

решение отказать большинству просителей. Впрочем, в качестве исключения российское правительство разрешило вернуться некоторым «благонадежным» семьям [29, с. 218; 19, с. 40]. За 5–6 лет в Россию вернулось около 6 тыс. ногайцев. Они возвращались морем через Одессу, Сухум, Керчь, Анапу и по суше через Тифлис. Александр II, встретившийся в Керчи и на Кубани с возвращавшимися из Турции ногайцами, увидев их бедственное положение, повелел поселить их на прежних местах [3, с.44]. Но это повеление не было исполнено, да и выполнить его было не возможно, т.к. земли были уже у новых владельцев. Переселенцев поселили около горы Кинжал при р. Куме в с. Канглы с наделом в 29 754 десятины земли на 1 161 ревизскую душу [33]. В 1864 г. по близости было образовано с. Кевсал с наделом более 24 тыс. дес. земли на 12 155 душ и поселок Лиманское с наделом 12 тыс. дес. на 305 душ [20, с.189]. Приехавшие обратно ногайцы поступали в разряд государственных крестьян и уже не составляли инородческого населения, как прежде [10, № 889, с. 1009-1010; 14, с. 154–156].

Неуклонный процесс интеграции ногайцев в административно-правовую систему империи в первой половине XIX в. представлял собой коренную и нелегкую, а нередко и весьма болезненную ломку прежнего уклада жизни, на которую пошли далеко не все ногайские общества, отдав предпочтение более радикальному и драматическому варианту исторической судьбы. На причины исхода ногайского населения в Турцию повлияло сразу несколько факторов. Это социально-экономические изменения, которые затронули ногайские общества. Ногайские феодальные верхи не без основания опасались, что утратят свой привилегированный статус среди соплеменников, если останутся в Российской империи. В этом процессе их поддерживало духовенство, ратовавшее за переход к единоверцам, тем более что турецкий султан обещал всяческую поддержку новоявленным мухаджирам. Турция была заинтересована в получении новых лояльных подданных, которых предполагалось использовать в том числе и для борьбы с теми народами, которые боролись против власти османов. Сыграла свою роль и архаичность мировоззрения значительной части ногайцев, которое не допускало мысли не подчиниться воли большинства родичей. Российское правительство стремилось удержать ту часть ногайского этноса, в лояльности которого оно не сомневалось. В тоже время правительство добивалось вытеснения за пределы региона тех ногайских обществ, лояльность которых была у него под сомнением. В Турции ногайцы не нашли ничего из того, что им было обещано османским правительством и что рисовала им их фантазия, возбужденная горячими речами агитаторов и поэтическими образами из песен. Эмиграционное движение из пределов чуждой им по вере и культуре России в «единоверную» Турцию стало тяжелым испытанием для ногайцев и трагическим событием в их исторической судьбе.

1. Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА).
2. Ф. 846 Военно-ученного архива;
3. Государственный архив Ставропольского края (ГАСК)
4. Ф.249 Управление главного пристава кочующих народов Ставропольской губернии;
5. Ф. 406 Комиссия для наделения землями кочующих в Кавказской области магометанских народов;
6. Ф.407 Пристав Калаусо-Джембулуковских ногайцев и кызыларских татар;
7. Авксентьев А.В., Аксиев А.З. Ногайцы Ставрополя / Под ред. В.А. Шаповалова. Ставрополь: Изд-во СГУ, 1998. 44 с.
8. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией (АКАК). Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1869. Т. 3. 760 с.
9. АКАК.1875. Т. 6. Ч. 2. 950 с.
10. АКАК.1878. Т. 7. 994 с.
11. АКАК. 1881. Т. 8. 1009 с.
12. АКАК. Т. 9. 1013 с.
13. АКАК. 1885. Т. 10. 936 с.
14. АКАК. 1904. Т. 12. 1552 с.
15. Алиева С.И. Ногайские тюрки (XV–XX вв.). Баку. 2009. 326 с.
16. Бадерхан Ф. Северокавказская диаспора в Турции, Сирии и Иордании (вторая половина XIX – первая половина XX века). М.: Институт востоковедения РАН, 2011. 120 с.
17. Бентковский И.В. Историко-статистическое обозрение инородцев-магометан, кочующих в Ставропольской губернии. Ногайцы. Ч. 1. Ставрополь: Типография Губернаторского Правления, 1888. 134 с.
18. Бентковский И.В. Село Канглы // Статистико-географический путеводитель по Ставропольской губернии. Ставрополь, 1883. С. 154–156.

19. Берже А.П. Кавказская старина / Сост. Н.В. Маркелов. Пятигорск: Снег, 2011. 512 с.
20. Венюков М.И. Очерк пространства между Кубанью и Белой. Записки Императорского Русского Географического Общества. 1863. Т. 2. 71 с.
21. Гранкин Ю.Ю., Клычников Ю.Ю., Клычникова М.В. Силовой период в освоении Северного Кавказа Россией (1816–1864 гг.) // Северный Кавказ с древнейших времен до начала XX столетия (историко-этнографические очерки) / под ред. В.Б. Виноградова. Пятигорск: ПГЛУ, 2010. С. 192.
22. Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И.-М. Ногайцы: Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1988. 232 с.
23. Кидирниязов Д.С. Взаимоотношения ногайцев с народами Северного Кавказа и Россией в XVI–XIX вв. Махачкала: Эпоха, 2003. 216 с.
24. Кипшеева З.Б. Северный Кавказ в Российской империи: народы, миграции, территории. Ставрополь: СГУ, 2008. 432 с.
25. Кондарак В.Х. В память столетия Крыма, этнография Тавриды: В 2 т. М.: Типография В.В. Чичерина, 1883. Т. II. 159 с.
26. Край наш Ставрополье: Очерки истории. Ставрополь: Шат-гора, 1999. 525 с.
27. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). Собрание Первое. 1649–1825 гг. В 45 т. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. Т. XXVIII. 1349 с.
28. ПСЗРИ-I. 1830. Т. XXIX. 1391 с.
29. ПСЗРИ-I. 1830. Т. XXXVIII. 1354 с.
30. ПСЗРИ Собрание Второе. 12 декабря 1825 – 28 февраля 1881 гг.: В 55 т. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. Т. II. 827 с.
31. Сергеев А.А. Ногайцы на Молочных водах (1790-1832). Исторический очерк / Известия Таврической ученой архивной комиссии. №48. Симферополь: Типография Тавр. Губернск. Земства. 1912. С.1–144.
32. Сергеев А.А. Уход Таврических Ногайцев в Турцию в 1860 г. / Известия Таврической ученой архивной комиссии. № 49. Симферополь: Типография Таврич. Губерн. Земства. 1913. С.178–223.
33. Смирнов Н.А. Политика России на Кавказе в XVI–XIX вв. М.: Изд. социально-экономической литературы, 1958. 244 с.
34. Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. М.: Изд. Академии наук СССР, 1963. 224 с.
35. Гвалчрелидзе С.А. Ставропольская губерния в статистическом, географическом, историческом, сельскохозяйственном отношениях. Ставрополь: Типография М.Н. Карицкаго, 1897. 743 с.
36. Фарфоровский С.В. Ногайцы Ставропольской губернии. Историко-этнографический очерк. Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества. Кн. XXVI. Вып. 7. 34 с.
37. Чекменев С.А. Переселенцы. (Очерки заселения и освоения Предкавказья русским и украинским казачеством в конце XVIII – первой половине XIX в.). Пятигорск, 1994. 450 с.
38. Щеглов И.Л. Трухмены и ногайцы Ставропольской губернии. Сведения о хозяйстве оседлых и кочующих инородцев, русских крестьян и хуторян-овцеводов в Трухменской и Ачикулакской степи Ставропольской губернии: В 4 т. Ставрополь: Типография Губернского правления. 1910–1911. Т. 1. С. 99–100.
39. Henryk Jankowski. Crimean Tatars and Noghais in Turkey. International Committee for Crimea ICC, P.O. Box 15078, Washington, DC 20003. URL: <http://www.iccrimea.org/scholarly/jankowski.html> (дата обращения 20.11.2011).

ЗИНЕЕВА З.З.

*Карачаево-Черкесский институт
гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

К ВОПРОСУ ОБ УЧАСТИИ НОГАЙЦЕВ В ФОРМИРОВАНИИ ФЕОДАЛЬНОГО СОСЛОВИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Россия как государство возникла в феодальную эпоху. Само государственное устройство тогда находило выражение в иерархии сословий. Закономерно, что функцию осуществления власти здесь выполняло дворянство, по своему происхождению являвшееся сообществом потомственных воинов и управленцев. О происхождении и эволюции русского дворянства существует обширная литература. Ее обзор не входит в наши задачи. На данном этапе представляется целесообразным поставить вопрос (причем, лишь в первом, методологически акцентированном, приближении) о ногайском дворянстве и русском дворянстве ногайского происхождения. Очевидно, что эти два понятия, как это будет показано ниже, не идентичны.

Хорошо известно, что многие известные дворянские семьи России имеют тюркское происхождение. Вот только наиболее некоторые из них: Апраксины, Алябьевы, Аничковы, Аксаковы, Бердяевы, Глинские, Державины, Ермоловы, Карамзины, Куракины, Мичурины, Радищевы и многие другие [1]. Н.П. Павлов-Сильванский писал в своем фундаментальном исследовании, посвященном происхождению русского дворянства: «Многие княжеские и дворянские роды происходят от татарских царевичей, князей и мурз, ордынских, крымских, ногайских, сибирских» [2, с. 99]. Разумеется, далеко не все эти фамилии могут быть привязаны к ногайскому этносу: многие из них утвердились в русской феодальной среде еще в XV–XVI вв., когда шел процесс распада Золотой Орды, а формирование новых этно-политических образований, происходивших из распадавшейся державы Чингизидов, только лишь разворачивалось.

Чем обуславливалось столь интенсивное проникновение тюркских элементов ордынского генеза в русскую феодальную среду? С одной стороны, неоднократно и убедительно доказанный Л.Н. Гумилевым симбиоз русско-степняцких социальных и политических структур не мог не вести к «выходу» на московскую службу части золотоордынских феодалов, особенно в условиях упадка Орды и усиления Московского княжества уже с XV в. С другой стороны, небезынттересной представляется оригинальная, хотя и спорная, концепция современного татарского публициста Р. Хакимова. Он предложил считать исторически обусловленным переход феодалов распадавшейся Золотой Орды на сторону Москвы, так как последняя явилась подлинным преемником государства Чингизитов. Он пишет: «Москва была очарована идеей государственности Чингизидов» и «Москва себя видела наследницей Орды». Р. Хакимов приводит слова П.Н. Савицкого, одного из идеологов евразийства – идейного течения, родившегося в среде русской эмиграции первой волны: «Как известно, великорусское дворянство, сыгравшее огромную роль в создании великого Русского государства, на 30, 40 и даже более процентов состояло из потомков этих мурз, князей и слуг» [3].

Действительно, в источниках, представляющих собой главным образом губернские родословные книги достаточно много указаний, в том числе прямых (то есть через упоминание родоначальника), на происхождение той или иной фамилии от «служилых татар», «вышедших» из Золотой Орды, Крымского или Астраханского ханств, Казанского царства либо Ногайской Орды. Однако, пытаясь решить вопрос о принадлежности той или иной феодальной фамилии именно к ногайскому этносу, мы неизбежно сталкиваемся с рядом трудностей методологического плана, не позволяющих однозначно определить этническую принадлежность родоначальника той или иной русской дворянской семьи.

Разумеется, в научной и общественной среде уже достаточно прочно укоренилось мнение, что княжеские фамилии Юсуповых и Урусовых – ногайские. Однако в целом вопрос о ногайских или шире «татарских» (в дореволюционном смысле этого этнонима) корнях существенной части русского дворянства не столь прост. Естественным было бы говорить скорее о ее золотоордынском происхождении, если бы не то обстоятельство, что основная масса «татарских» предков русских дворян переходит на службу Москве лишь после окончательного распада Золотой Орды, с XVI в. [4, с. 46]. Ввиду данной познавательной проблемы выглядит вполне объяснимым стремление волжско-татарской научной общественности приписать даже Юсуповым и Урусовым татарское происхождение в современном смысле данного этнонима. В этом отношении обращают на себя внимание работы по крайней мере двух современных татарских исследователей – И.Р. Габдуллина [5] и С. Еникеева [6]. Ни тот ни другой автор особо не различают (не пытаются этого делать) собственно татар, крымских татар, ногайцев и даже башкир. Примечательно, что разбирая 583 татарских дворянских и однодворческих рода, происходящих от ордынских мурз – работа, несомненно, кропотливая, потребовавшая от автора больших исследовательских стараний – И.Р. Габдуллин лишь о десяти из названных семей вскользь упоминает, что они имеют ногайское происхождение, но при этом едва ли случайно определяет Юсуповых следующим образом: «Княжеский род татарского происхождения. Потомки эмира (выделено нами – З. З.) Идигея» [5, с. 281–282]. Очевидно, что для современной татарской интеллигенции, склонной считать этническими татарами не только кряшен и нагайбаков, но и, например, ногайцев-карагашей, признание ногайского этноса является некой морально-психологической проблемой. Так, например, «татарским просветителем» вполне официально, то есть в квалификационных работах, защищаемых в Казани, именуется теперь ногаец Абдурахман Умеров [7].

Впрочем, данные подходы типичны не только для современных казанцев. В татарской эмиграции США подобные взгляды на ногайцев имели еще более определенное выражение. Так, в книге американского профессора Б. Ишболдина, этнического татарина, «Очерки из истории татар» глава, повествующая о Ногайской Орде имеет очень говорящее название – «Падение Татарского Ногайского княжества» [8, с. 130–140].

Как бы там ни было, приписывание ногайцам XV–XVII вв. «татарства» можно было бы принять лишь с учетом исторического контекста, то есть того, что, во-первых, триста лет назад татарами называли очень различные группы населения Восточной Европы, а во-вторых, что этно-соционим «татары» тогда и совпадающий по написанию и звучанию (но не смыслу) современный этноним «татары» – это очень разные предметы.

Еще одна проблема (особенно если говорить уже о периоде XVIII – нач. XX в.) – как рассматривать дворянство ногайского происхождения. Один вариант – в контексте истории феодального сословия Российской империи в целом. Другой вариант – рассматривать в связи с вопросом о той части ногайского дворянства, которая сохранила свою этно-культурную принадлежность, составив различные разряды дворянства «инородческого». В связи с имеющими место здесь аналогиями можно вспомнить, например, о горских дворянах Северного Кавказа, которые, пользуясь соответствующими привилегиями, тем не менее частью русского дворянства ни культурно, ни, что важнее, юридически не были. К горским князьям и дворянам в XVIII – начале XX в. были близки по статусу татарские князья и мурзы, башкирские тарханы, калмыцкие нойоны, тайши, зайсанги и некоторые другие группы феодальной верхушки народов дореволюционной России. Документальный учет этих категорий велся отдельно от учета дворян в собственном смысле. И настоящего приравнивания к дворянству российскому здесь все-таки не было. По этому поводу С.Х. Еникеев пишет; «В XIX столетии среди родов татарского происхождения, носивших княжеский титул, можно выделить две группы: немногочисленные роды «российско-княжеские» (Мещерские, Юсуповы, Урусовы, еще несколько наиболее старых и влиятельных родов) и категорию «князей татарских». Существование последней стало результатом именного указа Павла I 20 января 1797 г., в котором (при составлении «Общего гербовника дворянских родов Всероссийской империи») император распорядился «князей татарских в число княжеских родов не включать» [6, с. 4]. А сам И.Р. Габдуллин в своем исследовании на материале архивных документов вынужден показать, что большинство таких «князей и мурз татарских» в XVIII в. были переведены в разряд однодворцев (т. е. государственных крестьян), и если кто из них и достигал личного или потомственного дворянства, то лишь за выслугой по гражданской или военной части. Всего же таких фамилий выслуживших настоящее дворянство по всем губерниям Поволжья и Приуралья этот исследователь насчитывает для XVIII – XIX вв. лишь 90 [5, с. 83]. К слову сказать, в однодворцы переписывались в XVIII в. и собственно русские т. н. «дети боярские» (потомки военных слуг XVI–XVII вв. то есть времен, когда основой войска Московского царства было дворянское ополчение) и даже польская шляхта. Последняя на территории белорусских губерний практически поголовно после мятежа 1830 г. была переписана в однодворцев [9, с. 203]. В самом татарском языке в итоге этого процесса утраты мурзами статуса феодального сословия возникло выражение «чабаталы мурзалар» [10, с. 72–74]. Весьма показательно, в связи с этим, что, например, даже если говорить о Казанской губернии, где на начало XX в. имелись тысячи семей служилых татар, в основном, именовавших себя мурзами, не только сохранявших татарский язык и исповедовавших ислам, но и ведших шеджере и имевших тамгу, в разрядных книгах по этой губернии все дворянские семьи даны исключительно с христианскими именами (русскими, немецкими, польскими), но не мусульманскими, а из 8969 лиц, внесенных по этой губернии за период 1787–1909 г. нет ни одного, чье имя можно было бы идентифицировать как татарское, башкирское, мишарское или ногайское [11]. Зато для пяти фамилий казанских дворян в документах значится, что они происходят из «татарских мурз» – это Мамаевы, Мертваго, Мосоловы, Тенишевы, Юшковы [11, с. 17, 352, 367, 384, 548]. Однако все эти семьи показаны как христианские.

Но что собой представляют идентифицируемые в качестве «татарских князей и мурз» представители «инородческого» дворянства? Габдуллин И.Р. приводит в своем исследовании следующие фамилии мурз, которые у него совершенно определенно значится (в Ростове и Суздали и Ярославле), что они ногайские. Для XVII в. это такие фамилии, как Юсуповы (однофамильцы князей), Кутумовы, Шейдяковы, Касымовы, Кантандеевы, Хотеевы, Семен-

деровы, Муратовы, Кулчюмовы, Смаилевы. Большинство этих родов в XVII – начале XVIII в. приняли христианство и полностью обрусели, а те, кто этого не сделал, в большинстве своем в течение XVIII в. превратились в однодворцев, хотя и сохраняли традиционное наименование мурз [5, с. 55–56]. Из последней группы родов в качестве ногайских И.Р. Габдуллин для XVIII–XIX вв. приводит следующие: Баимбетовы, Байтерековы, Ишмаевы, Муратовы, Смаилевы, Сяндюковы, Урусовы (однофамильцы князей), Шейдяковы, Шемердяновы [5, с. 103, 108, 171, 227, 236, 240, 263, 276].

Таким образом, неоднородность феодального сословия России, резко усилившаяся на рубеже XVII–XVIII вв. в связи с изменением характера несения гражданской и особенно военной службы представителями феодальных сословий, вела к дифференциации представителей феодальных групп населения. Часть из них включалась в русское дворянство, другие попадали в различные сословные разряды податного населения. Данный процесс происходил и с потомками феодальной знати Ногайской Орды. Естественным выводом здесь является предположение о том, что большинство ногайских феодалов, как других групп феодалов золотоордынского происхождения теряло основную часть сословных прав, будучи переведенными в разряд однодворцев. Однако вопрос этот требует дополнительного изучения. Другим выводом является констатация необходимости активизировать исследовательские и пропагандистские усилия (последние не только со стороны ученого сообщества, но и представителей общественности) по выработке этнических и прочих критериев именно ногайской принадлежности конкретных феодальных фамилий дореволюционной России. Несомненно, данные усилия будут способствовать дальнейшему росту самосознания и общероссийского патриотизма ногайского народа в целом.

1. 500 русских дворянских фамилий тюркского происхождения // <http://www.disput.az/?app=forums&module=forums&controller=topic&id=125686>
2. Павлов-Сильванский Н. Государевы служилые люди. Происхождение русского дворянства. СПб., 1898. 330 с.
3. Хакимов Р. Кто такие русские? // <http://topwar.ru/page,1,2,96170-budem-uchit-novuyu-istoriyu-ryurik-tak-ryurik.html>
4. Горин А.А. К вопросу о роли татарской аристократии в процессе формирования служилого сословия Московского государства XV–XVII вв. // Татарские мурзы и дворяне: история и современность / Сб. статей. Вып. 1. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010. С. 45–48.
5. Габдуллин И.Р. От служилых татар к служилому дворянству. М., 2006. 320 с.
6. Еникеев С.Х. Очерк истории татарского дворянства. Уфа: Гилем, 1999. 355 с.
7. Рахимов И.С. Общественная и просветительская деятельность Абдурахмана Умерова. Автореф. ... канд. ист. н. Казань, 2013. 19 с.
8. Ишболдин Б. Очерки из истории татар. Сент-Луи, 1973. 166 с.
9. Трещенок Я.И. История Беларуси: В 2 ч. Ч. 1. Досоветский период. Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2004. 296 с.
10. Ислаев Ф.Г. К вопросу о происхождения «лапотных» мурз // Татарские мурзы и дворяне: история и современность / Сб. статей. Вып. 1. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010. С. 72–74.
11. Казанское дворянство 1785–1916 гг. Генеалогический словарь. Казань: Гасыр, 2001. 640 с.

ИДРИСОВ Ю.М.

*Дагестанский университет народного хозяйства
г. Махачкала, Россия*

К ДОСОВЕТСКОЙ ИСТОРИИ КУМЫКОВ И НОГАЙЦЕВ ТЕРСКО-СУЛАКСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ

В первой трети XVII века ногайцы столкнулись с внезапным и мощным нашествием калмыков. Их нашествие привело к уходу большей части ногаев под власть крымского хана, однако история некоторых групп ногайцев сложилась иначе. Одна из этих групп – ногайцы Терско-Сулакского междуречья.

В 1635 году правитель Эндиреевского княжества Султан-Махмуд обратился к кейковату Джан-Мухаммеду Динахметову и мирзам его группировки, советуя им: «близко быть к горам и к нам, чтобы вместе противостоять врагам, тем более что от отца вашего Исмаиля мы были други и братья» [1]. Кейковат не последовал совету Султан-Махмуда, что дорого обошлось ему и его подвластным. В том же 1635 году войска основателя калмыкской государственности верховного тайши Хо-Урлюка окончательно вытеснили ногайцев на запад от Волги, а спустя несколько лет калмыки совершили свой первый кавказский поход. В ходе этого похода калмыки впервые понесли серию поражений. В частности был разбит и погиб в бою с объединённым ногайско-кабардинским войском сам Хо-Урлюк. В это же время ногайские мурзы, Янмамет и Куденет, укрылись в Эндирее. Преследуя их, к последнему подошёл отряд калмыцкого тайши Даян-Ерки. Под Эндиреем войско Даян-Ерки приняло бой с ногайцами и эндиреевцами и, понеся больше потери, отступило в междуречье Терека и Аксая. Около 20 января 1644 года калмыки Даян-Ерки переправились на левый берег Терека и ушли в Поволжье [2].

В 1651 году по приглашению Сурхай-Шамхала Тарковского из под Астрахани откочевал в Тарковское шамхальство со своим улусом ногайский владелец Чобан-Мурза Иштереков, не желавший подчиниться калмыкским тайшам и царским воеводам. Для возвращения Чобан-Мурзы «под царскую руку» в Тарковское шамхальство было отправлено свыше семи тысяч царских солдат и дружины, союзных Москве северокавказских феодалов. На Герменчикском поле, к северо-западу от столицы шамхалов – Тарки произошло кровопролитное сражение между царской и кумыкско-ногайской армиями. В битве на Герменчикском поле, значение которой в нашей истории ещё предстоит оценить, шамхал Сурхай вместе с Чобан-Мурзой разбили царские войска. Объясняя свой союз с ногайским правителем шаухал Сурхай писал астраханским воеводам: «...мы, кумыки, от отцов своих, кунаков имеем и бережём» [3].

Ногайцы расселились на вновь обретенных землях от устья Терека до устья реки Шура-Озень.

Известно, что под эгидой эндиреевских князей в первой четверти XVIII века находились такие ногайские (иштерековские) аулы как Каясула, Чижиут и Явгул [4]. Впоследствии эндиреевские ногайцы перешли под контроль костековских князей и сами получили имя костековских ногайцев. По свидетельству немецкого учёного И. Гюльденштедта, относящимся к 1770-м гг., в Кумыкии было 44 аула ногайцев, из которых 8 находилось под властью аксаевских князей, а 12 под властью эндиреевских (в их число традиционно включались и костековские) [5], остальные подчинялись шамхалу.

В середине XIX в. в документации царских чиновников фигурировали следующие крупные кубы (роды) ногайцев Кумыкского округа: конгурат, ас, серкели, костамгалы, янглыбай, канглы, ашамайлы, агач, найман, джанбек-аджи, мажар, кипчак, уйгур, батракай, байдар-бай, садак, алаш, бекши-кади, уйсунь, бури [6].

Даже избавившись от калмыкской угрозы, ногайцы оставались в центре споров различных государств. Прекрасные коневоды и вообще скотоводы они очень ценились как подданные и потому северокавказские владетели и крымские ханы ими весьма дорожили и стремились удерживать под своей властью.

Шамхал Адиль-Гирей в 1724 году жаловался Петру I: «В Уче и на Сулаке, – писал он, – были славные деревни, из которых я нижайший имел великие доходы и обретающихся в оных деревнях моих поданных народов ногайских, от которых я питался». Сказанное, однако, не означает, что ногайцы были вовсе освобождены от уплаты. Как правильно подчеркивал Гербер, доходы, «которые в скотине состоят, прежде всего, брал шамхал себе, а ныне подати платит в крепости Святого Креста» [7]. Петр I отказался вернуть ногайцев под власть шамхала Тарковского. Этот отказ явился одной из причин начала шамхалом военных действий против Российской империи, в частности штурма крепости Святой Крест.

В начале 1730-х годов ногайцы начали подпадать под влияние крымских эмиссаров, призывавших к переселению в Крым под власть крымского хана. Согласно преданиям, руководил агитацией за переселение религиозный авторитет Кулай-эфенди. Аксаевский князь Султан-Махмуд попытался воспрепятствовать подобной агитации. Помимо этого он пытался подчинить себе ногайцев и основал на земле Казан-Кулак кутан. В ответ на его действия Кулай-эфенди заявил, что ногайцы не признают над собой власть Султан-

Махмуда, а считают себя подданными крымского хана. Кулай отправился в Крым с просьбой разрешить ногайцам переселение и весной 1732 года получил согласие. Султан-Махмуд и эндириевский князь Муцал Чупалавов попытались помешать этому переселению. При встрече их войска с ногайцами, Кулай-эфенди объявил, что ногайцы уходят по приглашению крымского хана. Услышав это, Султан-Махмуд отвёл свой отряд. Однако Муцал не оставил своей попытки воспрепятствовать перекочёвке ногайцев и вступил с ними в бой на переправе Таш-Гечув (есть также версия о Бораган-Гечув) и был убит ногайцем Кара-Чопан-Агаем. Согласно преданиям в 1732 году в Крым переселилось большинство живших в Терско-Сулакском междуречье ногайцев [8].

Эти события, безусловно, тесно связаны с персидским походом нуреддина Крымского ханства Фетхи-Герая.

К сожалению собранный нами материал, пока не позволяет составить полную и последовательную историю ногайцев Терско-Сулакского междуречья. По-прежнему, сохраняются некоторые лакуны, но мы постараемся их заполнить в будущих своих работах.

В XIX в. крупнейшим селением ногайцев Терско-Сулакского междуречья являлось Тамаза-Тюбе. За ним следом шли Геме-Тюбе, Тота-Юрт (часть населения переселилась из него в Каплан-Юрт (ныне Баба-Юрт)), Мужукай, Хасанай, Кара-Озек, Токсанак, Караяр-Аул, Кара-Озек, Оразгул-Аул, Янглыбай, Иргаклы, Борла-Аул, Казан-Кулак, Омар-Аул, Хабжай-Аул, Карасакал, Найман, Аликазган-Аул, Ялан-Гечув, Махмуд-Аул, Абдуразак, Имангазы, Балык-Аул, Бакыл-Куб, Толма-Куб, Золки, Байтыге, селение Князя Хамзаева (так на картах) и другие. По данным местного краеведа Беллы Аджигельдиевой Тамаза-Тюбе изначально именовался Кади-Аул, а такие из вышеперечисленных аулов как Карасакал, Ялан-Гечув, Караяр-Аул, Хабжай-Аул и Казан-Кулак слились с ним. Кроме них, в состав Тамаза-Тюбе входили Шихали-Аул, Еттинчи-Аул и собственно Кади-Аул, основа селения [9]. Ногайцы также жили совместно с кумыками в Бабаюрте, Качалае, Шава, Тюбели-Караке и в некоторых других населённых пунктах.

В первой половине XIX века ногайцы как и за сто лет до того продолжали влиять на взаимоотношения шамхалов с царской военной администрацией на Кавказе. В 1839 году 5 аулов костековских ногайцев перекочевало на территорию Шамхальства Тарковского, однако, по-прежнему почитали себя подданными костекского князя. Это вызвало крайнее возмущение шамхала Абу-Муслима, отправившего к ним своих чиновников Бахтияра, Чопана и Ибрагима с требованием вернуться на северный берег Сулака. Однако ногайцы отвергли его требование, сославшись на разрешение начальства. Шамхал написал возмущённое письмо генерал-адъютанту Граббе, в котором потребовал: Примите в уважение мою просьбу, прикажите костековским ногайцам удалиться от моей земли, иначе выйду из терпения и вместо того чтобы с врагом сражаться я буду сопротивляться насилию мирных жителей» [10].

Среди ногайцев встречалось немало состоятельных людей. Основным признаком богатства считалось наличие скота, в первую очередь лошадей.

Известно, что аксаевских ногайцев самым большим табуном располагал Атай Гебек-Аджиев (62 головы, из которых 33 жеребца). Существенно больше было лошадей у костекских ногайцев, которые, кстати, были богаче по данному показателю своих аксаевских соплеменников. Так у Капар-Аджи Эсенгельдиева было 85 голов, у Абакара Жумаказиева 75 голов, а у Арслана Эсенгулова 80 лошадей. Немалые табуны были у Атая Маликтова, Сатыбалова и Елавчи Чораева [11]. Для сравнения, в большинстве горских обществ Дагестана кони были большой редкостью, и на всё село порой приходилось всего лишь несколько лошадей.

Встречались среди ногайцев и крупные землевладельцы. В частности, мужукайский ногаец Темирболат был состоятельнее владельца хутора Ахай-Отар костекского князя Ахая Хамзаева. По выражению информатора этнографа С.Ш. Гаджиевой старожила Ильяса Камбулатова: «Темирболат имел в два раза больше богатства, чем владелец отара Ахай-бий, сколько хотел, столько пахал, сколько хотел столько косил, сколько хотел, держал скот» [12]. Своё богатство Темирболат обрёл будучи аталыком (воспитателем княжеских детей, чьи родители, а впоследствии и они сами отблагодарили его наставничество щедрыми дарами. Вообще среди кумыкский князей считалось особо престижным давать детей на воспитание в уважаемые ногайские семьи.

Говоря о социальном положении ногайцев Кумыкского владения Девлет-Мурза Шихалиев писал: «они свободны и все между собой равны: каждый ногаец имеет свою родовую тамгу (вроде наших гербов), и тот почётный между ними, кто богат» [13].

История ногайцев свидетельствует о них как о народе, которому чуждо всякое унижительное подчинение. Вот в частности, что писал о них в первой половине XIX века уроженец Италии, генерал-майор российской службы и известный своей дотошностью исследователь Кавказа Иосиф Дебу: «Сей народ, а особенно его мурзы, воинственен, неустрашим, способен переносить невероятные трудности и нужды, уметь управлять своим оружием, которое любит, сохраняет более всего, не боясь что-либо потерять, склонен к хищничеству и разбоям, ведёт жизнь подвижную, укладываясь и переносясь с одного места на другое с невероятной проворностью. При малейшей же тревоге в пути делает с величайшей скоростью из телег своих четырехугольное укрепление, внутри которого помещает своё имущество, жён и детей. И обороняется отчаянно, при том же имеет непеременимым правилом, что ногаец никогда не может быть невольником. Не было ещё примера, чтобы мурза или простой ногаец взят был в плен, ибо сие почитают они крайним бесчестьем, посрамляющим весь их род...» [14].

По результатам Крестьянской реформы 1860-х гг. на каждый ногайский двор выделялось 36 десятин. Для сравнения в центральных областях России в среднем на двор приходилось 11,3 десятин [15]. Вместе с тем, ногайцы не знали крепостного права и потому естественно имели право на более обширные участки.

Меньше всего земли получили ногайцы Эльдаровского куба. На 126 дымов, включавших 245 семей было выделено 4 тысячи десятин земли. Объяснялось это тем, что эти земли, располагавшиеся близ села были поливными и плодородными. Арсланбековский, Алибековский и Каплановский кубы получили больше земли, а именно участки Айтхана, Урчук-Терек и Мужукай-Аульский. Однако их земли прилегали к Новому Тереку, где образовывались плавни и озёра, и её качество соответственно было хуже [16]. Все эти кубы составляли общество аксаевских ногайцев.

Костековские ногайцы пожелали получить землю все вместе, не разделяя по кубам.

Ногайское население Кумыкского округа (в 1867 году переименованного в Хасав-Юртовский) насчитывало 296 оседлых и 1547 кочевых дымов, всего 1816 дымов. При исчислении населения необходимо учитывать, что как следует из приведённых выше данных по Эльдаровскому кубу на дым приходилось примерно 2 семьи. Всего ногайцам в Кумыкском округе было отмежевано 77065 десятин и 2325 сажень земли. По мнению начальника отделения Межевой комиссии Терского округа надел «Ногайского участка Кумыкского округа можно считать удовлетворённым» [17].

Небольшие группы ногайцев уже в середине XIX века жила осёдло в кумыкских селениях [18], а в 1870-х годах, после строительства канала Юзбаш-Татаул уже большинство ногайцев проявили стремление к переходу от скотоводства к земледелию. В 1872 г. дагестанский генерал-губернатор Меликов в своём письме к начальнику Терской области писал о желании тарковских ногайцев осесть на землю и заняться фруктовым садоводством и виноградарством, для чего было необходимо провести к ним воду из канавы Толма, протекающей на территории Терской области [19].

В силу различных причин коренное население Хасав-Юртовского округа в конце XIX в. переживало относительный упадок. Не обошли кризисные явления и ногайцев. Начальник округа писал в 1897 году в управление Межевой комиссии Терской области: «препровождая при сём чертеже ногайской дачи состоящей в общем пользовании жителей Тамаза, Бакыл и Толма кубов и сведения о посёлках и зимовьях, имею честь уведомить управление Межевой частью, что убыль ногайского населения произошла вследствие большой смертности и переселения в Даргинский округ» [20].

Неблагополучно было поставлено дело управления ногайскими сельскими обществами и вопросы соблюдения их юридических прав. Архивное свидетельство этому содержит «Журнал Общего присутствия Терского областного правления». В нём в частности сказано о безвозмездной передаче князьями кумыкскому народу и аксаевским ногайцам рыбных промыслов № 5 и об умолчании администрацией новообразованного Хасав-Юртовского округа сведений об этой передаче. Поведение местной администрации областным начальством было признано противозаконным, но доходов с рыбных ловель за период с 1867 по

1887 г. народу так не вернули. Присвоение народной собственности прикрывал и оправдывал «уполномоченный Главноуправляющего землеустройством и земледелием на Кавказе», ссылавшийся в своем нежелании допускать население к рыбным промыслам на то, что у местных жителей якобы и так вдоволь земли и потому в доходе с рыболовства они не нуждаются [21]. Чиновнику не пришло в голову, что эти доходы можно было бы потратить на улучшение санитарной обстановки и строительство школ в Хасав-Юртовском округе. Имели место самоуправство и хищения, как со стороны приезжих, так и среди местных чиновников. В 1897 г. за присвоение общественных сумм был отстранён старшина сельского общества Тарки-Ногай Манап Букай-оглы [22].

В своей статье мы специально касаемся так называемых «таркинских ногайцев», большинство, которых хотя традиционно и обитало южнее Терско-Сулакского междуречья, но, безусловно, составляло единую с проживавшими там костековскими, андреевскими и аксаевскими ногайцами географическую группу ногайского народа.

В 1900-м году управление Тарки – Ногайским сельское обществом было вверено приставству рыб-промысла «Кут» [23]. Последним старшиной этого общества в досоветский период являлся Касым Бий-Киши-оглы. Он и старшина селения Губечи-Аул Баммат-Хаджи получили в декабре 1916 г. от правительства медали с надписью «За усердие» [24]. Муллою сельского общества Таргу-Ногай в 1913 г. был Нурмагомед Ибрагимов [25].

В приставство промысла Кут (Тарки – Ногайское сельское общество) входили: Ватага-Аул, Кум-Аул (сулакский), Медет-Аул, Мектеб-Аул, Меджид-Аул, Эки-Герек, Хидирлес, Мехтеп-Аул, Узун-Аул, Кум-аул (озёрный), Ас-Аул, Мекке-Аул, Али-Мирза-Гаджи-Аул, Уч-Аул, Харам-Газган, Герменчик, Губечи-Аул, Мичигиш-Аул [26]. В этих селениях в целом имелось 444 дома, население которых составляло 1645 человек, из них 833 мужчин и 812 женщин [27]. Крупнейшим из этих аулов по данным Е.И. Козубского был Герменчик [28].

Население Тарки-Ногайского сельского общества, как впрочем и население соседнего с ним общества костековских ногайцев, активно занималось рыболовством [29].

На рубеже XIX–XX веков ногайцы проявляли стремление к просвещению. Известно, что ещё в 1880 году жители ногайского селения Кара-Озек единогласно постановили отчислять по 60 рублей в 1889 и 1881 годы на содержание пансионата для детей мусульман в Хасав-Юрте. Подписал мулла Абакар-Аджиев. Однако собрано было чуть менее – 57 рублей, 90 копеек [30]. По целому ряду причин проект, в котором участвовало множество разных сельских обществ Хасав-Юртовского округа потерпел неудачу.

В 1914 году в Тарки-Ногайском сельском приставстве имелось 4 мектеба, в которых обучалось 26 мальчиков [31]. Однако в полной мере проблема образования была решена лишь в советский период. Известны имена первых советских учителей, начинавших свою карьеру в качестве учителей или обучавшихся на учителя ещё в досоветский период. Это: Алиш Терик-Мурзаев, Али-Султан Суюндуков, Салават Акмурзаев, Исмаил-Хаджи Бекмурзаев, Абдул-Гамид Гаджиев, Абдул Айдемиров и уже упоминавшийся выше мулла Нурмагомед Ибрагимов [32].

-
1. Трепавлов В.В. Ногайская Орда. М., 2001. 422 с.
 2. Шмелёв А.С. Русско-дагестанско-калмыцкие отношения в XVII в. // www.kimukia.ru.
 3. Гаджиева С.Ш. Кумыки. Махачкала, 2005. Книга II. 262 с.
 4. Дела Андреевской деревни // РФИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 560. Л. 342
 5. Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 584. Л. 41–42.
 6. ЦГАРД Ф. 105. Оп. 5. Д. 16. Л. 3 об
 7. Кидирниязов Д.С. Ногайцы Северного Кавказа и их взаимоотношения с Россией в XVIII веке. Махачкала, 2000. С. 49.
 8. ЦГА РД. Ф. 105. Оп. 5. Д. 4. Л. 70–71 об.
 9. Аджигельдиева Белла. Тамаза-Тёбе // Ёлдаш, 19 июня 2003.
 10. ЦГАРД Ф. 105. Оп. 3. Д. 2. Л. 3 об.
 11. ЦГАРД Ф. 379. Оп. 4. Д. 534.
 12. Гаджиева С.Ш. Аталычество и побратимство в Дагестане. Махачкала, 1995. С. 57.
 13. Шихалиев Д.-М. Рассказ кумыка о кумыках. Махачкала, 1993. С. 67.
 14. Кипкеева З.Б. Северный Кавказ в Российской империи: народы, миграции, территории. – Ставрополь, 2008. С. 54.
 15. Мансуров Муратбек. Засулакская Кумыкия. Махачкала, 1994. С. 34

16. ЦГАРД Ф. 147. Оп. 3. Д. 69. Л. 20, 20 об–21.
17. Там же. Л. 22.
18. ЦГАРДФ. 105. Оп. 5. Д. 16. Л. 3 об.
19. ЦГАРДФ. 147. Оп. 4. Д. 2. Л. 12 (об).
20. ЦГАРДФ. 147. Оп. 5. Д. 2. Л. 10.
21. Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН Ф. 1. Оп.1. Д. 211.
22. ЦГАРФ. 2. Оп. 12. Д. 45. Л. 3.
23. Административно территориальное деление Дагестанской области (1860-1921): сборник документов и материалов. Махачкала, 2011. С. 217–218.
24. Дагестанские областные ведомости. – 25 декабря 1916. № 52.
25. ЦГА РД Ф 2. Оп. 1. Д. 70. Л. 177.
26. Административно территориальное деление Дагестанской области (1860-1921): сборник документов и материалов. Махачкала, 2011. С. 194
27. ЦГАРД Ф.2. Оп. 3. Д. 53. Л. 71.
28. Памятная книжка Дагестанской области / Сост. Е.И. Козубский. Темир-Хан-Шура, 1895. С. 393.
29. Кидриниязов Д.С. экономические и культурные связи ногайцев Северо-Восточного Кавказа с соседними народами в XVIII– XIX вв. Махачкала, 2010. С. 30– 31.
30. ЦГА РД Ф. 147. Оп. 3. Д. 79. Л. 3.
31. ЦГАРД Ф. 126. Оп. 2. Д. 76. Л. 56.
32. Список работников первых советских школ Темир-Хан-Шурина округа в 1921 г. // Таргу-Тау: краеведческий бюллетень. Вып. 1. Махачкала, 2013. С. 66

АЗИМБАЙ А.А.

г. Тараз, Республика Казахстан

ФОРМИРОВАНИЕ СУБЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП «НОГАЙ-КАЗАХОВ» И «БЕСАГАШСКИХ НОГАЙЦЕВ»

В составе казахского народа есть группы, не входящие в жузы: кожа, ногай-казахи, бесагаш ногаи, торе, толенгиты. Данные субэтнические группы формировались в процессе различных исторических событий. С течением времени они ассимилировались в казахской среде, что подтверждают исторические факты.

После распада Ногайской Орды в XVII и в начале XVIII вв., ее население, как известно, большими группами было инфильтровано в состав соседних степных государств. Особое внимание стоит уделить передвижениям ногайцев в пределах казахских степей.

С точки зрения истории, очевидно, что казахи и ногайцы очень близкие друг другу народы, практически отсутствуют языковые расхождения (в одной подгруппе кипчакских языков), в традициях материальной, духовной культуры, в ментальной области.

С распадом Ногайской орды, причиной которому в большей степени послужили междоусобицы, усугубленные объективными факторами, в том числе, природными (небывалые морозы, падеж скота), эпидемиями, унесшими тысячи жизней, политическая карта Евразии стала меняться, не только в географическом смысле. Мощь Ногайской Орды, объединявшей в своих пределах множество племен и народов стала ослабевать, как следствие, стали утрачиваться национальный дух, культурные накопления. Это является горьким фактом истории.

Свидетельством этнического, культурного родства ногайцев стала выдающееся наследие средневековой словесной культуры. «Ногай жырлары» – популярный и самый любимый среди казахов цикл фольклорных памятников. В нем отразилось единство и кровное родство казахов и ногайцев. Еще Шоқан Валиханов в своих известных цитатах писал о кровном родстве казахов и ногайцев.

В последние десятилетия тема казахско-ногайского родства очень актуальна не только в культуре, науке, но и в государственной сфере. Президент Республики Казахстан Нурсултан Абишевич Назарбаев в своем труде «В потоке истории», подчеркнул этническую близость двух народов следующим высказыванием: «Племена Ногайской Орды, которые располагались на землях между Волгой и Уралом, были причастны к важному этническому процессу формирования казахской народности».

«Три столетия тому назад корни и истоки, тревоги и чаяния казахского и ногайского народов были общими. Поэтому не было никакого отличия во внешности, поведении, традициях и обычаях, быте и еде, одежде и языке», – пишет ногайский писатель Суюн Капаев.

А Сакен Сейфуллин в монографии «Казахская литература», вышедшей в 1931 году, цитирует ногайский эпос: «Барар жерің Балқан тау, о да біздің барған тау». Это говорит о географической широте пространства, на котором вершилась судьба предков современных казахов. Часть ногайцев, отделившаяся от своего племени стала называться казахами (казак шығып кеткен ногай). То есть современные казахи, в частности, юго-западной части страны – это одно из ответвлений исторических ногайцев. Они до сих пор носят название «ногай-казак». «Народами-близнецами» называет казахов и ногайцев известный в Казахстане историк Буркитбай Аяган.

Особенно эта память прошлого сильна у казахов Младшего жуза, где множество аулов носят ногайские названия, к примеру, в бассейне реки Чу, их и называют «ногайскими» [9, с. 3].

К истории драматического разрыва ногайцев и казахов обращается в своем стихотворении Курбангали Кудабай:

Тегінде, ноғай, қазақ түбіміз бір,
Ертіс, Оралды қылған дүбір.
Орманбет хан ордадан шыққан күнде,
Асан-ата қайғырып, айтыпты жыр.

У казахов и ногайцев общие истоки,
Подняли они шум на Волге и Урале,
Когда Орманбет хан отделился от Орды,
Асан ата спел печальную песню.

В произведении Асана Кайгы, сохранившемся у современных ногайцев, есть такие строки: «Теңіз бастан былғанды, толқымай тез тынса игі. Тел құлындар адасты, енесін тез тапса игі. Тең құрбыдан айырылды, тентіретпей қосса игі».

Разделение одного единого народа нашло отражение в произведении Асана Кайгы «Ел айырылған». У Кожабержен жырау есть такие строки:

Өкпе айттық қиын күнде мұсылманға,
Ішінде мұсылманның туысқанға.
Ноғайдан басқалары болысқан жоқ,
Қалмақпен үш жүз жылдай соғысқанда.

Просили помощи мы у мусульман в трудные дни,
Из всех только ногайцы оказали помощь,
В то время,
Когда три жуза воевали с калмыками.

В них – подтверждение того, что ногайцы совместно с казахами оказывали сопротивление внешним врагам.

Многие легенды и притчи, сказки и дастаны, эпические и бытовые сказания двух народов очень созвучны. Оставшееся нам общее духовное наследие двух народов-близнецов является бесценным. В первую очередь, это песни цикла «Ногай жырлары» – о предках и потомках легендарного батыра Едіге, «Алпамыс», «Қобыланды», «Қамбар», «Ер Тарғын», «Ер Қосай», «Ер Сайын», «Ер Жабай», «Ер Шора», «Орақ-Мамай», «Қарасай Қазы», «Ер Көкше», а также многожанровый богатый фольклор (сказки «Жиренше шешен», «Ер Төстік», притчи «Об Алдар косе», эпические произведения. Общим духовным богатством является и поэзия жырау:

Асан Кайгы, Сыпыра жырау, Шалкииз, Доспамбет, Жиёмбет, Қазтуған жырау. Кюи «Ақсақ құлан», «Жошы ханның жортуылы», «Әмір ақсақ», «Қамбар күйі», «Ел айырылған», «Сағыныш». Это богатство – наследие ногайской эпохи. Здесь же и лирические легенды – «Козы Корпеш-Баян сулу», «Толеген и Кыз Жибек», сохранные также у ногайцев и казахов. Вековые музыкальные традиции двух народов воплощены в традиции домбрового исполнительского искусства, которое отмечено только у казахов и ногайцев.

Не зная историю ногайцев, как прямых наследников Золотой Орды, невозможно полноценное изучение средневековой истории тюрков.

Именно такая близость двух народов стала причиной быстрой ассимиляции ногайцев среди казахов. Группа «ногай-казахов» генеология которых восходит к ногаям, проживает на территории Западного Казахстана. Точнее, в районах Жанибек, Орда, Казталов.

Сведения о происхождении ногай-казахов встречаются в трудах П.И. Небольсина в «Очерках Волжского Понизовья», П.И. Рычкова в «Оренбургской Топографии» (1762 г.), А.Н. Харузина «Киргизы внутренней Орды». Однако, круг мнений по поводу происхождения ногай-казахов этими источниками не ограничивается.

В 40-е годы XVIII века царское правительство было настроено на рассредоточение ногайцев, бежавших от крымского и калмыцкого ханов, и поселения их на казахских землях. В этот период, в 1744–1745 гг., большая группа ногайцев поселилась вдоль берегов реки Сакмар в Оренбургской губернии. [1, с. 2]. По сведениям П.И. Рычкова, часть переселенных ногайцев, а точнее 25 семей, нашли укрытие у хана Младшего жуза Нуралы. В труде А. Уалиева, вышедшем в 2003 году, под названием «Родословная ногай-казахов», та группа рассматривается как потомки ногайцев, переселенных на побережье реки Сакмар: «Ногай-казахи, переселенные на побережье реки Сакмар, оказали сопротивление давлению властей. Органами местного управления было принято решение об аресте и заключении под стражу руководителя восстания Дойнаша. Узнав об этом Дойнаш за один день собрал 25 семей, с которыми состоял в родственных связях и на которые он имел влияние, и покинул побережье Сакмара, переселившись на Жайык». [3, с. 9]. Ногай-казахи объединившись с Бокей султаном в 1801 году переселились в междуречье Волги и Урала. Численность ногай-казахов резко возросла, в 1829 г. она составила 500, 1889 г. – 2000 семей. А в 1926 году, по переписи Советской власти, в Уральском округе (в волостях Талов, Жанибек, Орда, Азгыр) численность ногайцев составила 5696 семей. [10, с. 79].

В 1828 году на Съезде биев ногайский бий Шомбал, сын Нияза, был избран в Совет биев при хане. Здесь ногай-казахи были поделены на четыре части: Уйсун, Костанбалы, Казанкулак, Кояс. Они считали себя потомками Шалкииз жырау и Донаш батыра. Гумар Караш – выходец из ногай-казахов писал:

Ногайлы ел туыскан елім екен,
Кір жуып, кіндік кескен жерім екен.
Суы бал, оты секер қайнар Борсы
Ордалық кең орнаған көлім екен.

Родная мне земля ногайцев,
Земля, где была перерезана моя пуповина,
Где в Борсы вода как мед,
Где свободно располагалась моя Орда. [3, с. 10–11].

Люди, державшие овец, жившие в достатке, стали называться «кояс». Красноречивым, находчивым дали название «казанқулак». Выращивающим лошадей, ставящим двойную тамгу на свой скот дали название «костанбалы», также этот род носит название «төрт таңбалы ногай».

Астраханский исследователь Р.В. Ишмухаметов в своих научных статьях сделал вывод о происхождении ногай-казахов от «тер ногайцев» [2, с. 136–140].

Если в середине XIX века обычаи и традиции, язык ногайцев были обособлены, то с конца XIX века, в связи с укреплением внутренних взаимоотношений, они слились с казахами. А.Н.Харузин пишет о том времени: «Ногайцев в данное время трудно назвать отдельной нацией, они считаются одним из племен казахов, носят название «ногай-казахи» [4, с. 12]. Таким образом, на землях Бокеевской Орды ногайцы из самостоятельного народа превратились в одно из племен казахского народа, не входящих в состав жузов.

Нельзя отдельно не остановиться на такой группе ногайцев как «бесагашские ногайцы». На юге Казахстана, в Жамбылской области, в ауле Бесагаш Жамбылского района уже не одно столетие проживают они. История бесагашских ногайцев нуждается в детальном исследовании. Пока же, результаты наших скромных исследований показывают, что бесагаш ногай не делятся на традиционные племена, такие, как: уйсун, кояс, казанкулак, костанбалы и др., встречающиеся у ногай-казахов. Они подразделяются на другие группы, такие как сабаз, жетиген, калпе и др. Но время переселения этих двух групп ногайцев (ногай-казак

и бесагаш ногай) на казахские земли совпадает. До настоящего времени о «бесагашских ногайцах» не было написано ни одного научного труда или научной статьи. Тема «бесагашских ногайцев» требует полноценного и специального научного внимания.

Подгруппы ногай-казахов не встречаются среди бесагашских ногайцев.

«Бесагашские ногайцы» считают своей родиной аул Бесагаш Жамбылского района Жамбылской области. Сюда они переселились еще в 1774 году. Первыми переселенцами была группа ногайцев, возглавляемая сыном Астраханского бая Ахмета – Сабит Ахметулы. Ахмет занимался торговлей между Астраханью и Казанью. Его сын Сабит получил военное образование в Казани и дослужился до чина офицера. Ахмет назвал своего сына в честь отца Асана Кайгы – Сабитом. Позже, в связи с геноцидом ногайцев во времена Екатерины II, за свои взгляды, противоречащие политике правительства, Сабит Ахметулы был вынужден покинуть родину. Отец отправил его с группой ногайцев в земли казахов, к своему другу Балпык бию. В начале группа, возглавляемая Сабитом, останавливается в Алматы, позже обосновывается в Аулие Ате.[5, с. 27].

Во времена Советской власти ногайцев часто путали с татарами, были и такие, кто называл их татарами. Это породило мысли о том, что татары и ногайцы одна нация. В «Топонимическом справочнике Жамбылской области», который вышел в свет при поддержке Департамента развития языков Жамбылской области в 2007 году, в характеристике аула Бесагаш сказано, что «Бесагаш получил свое название после переселения сюда ногайцев». [6, с. 72– 73].

«Бесагашские ногайцы» делятся на семь групп: байногай (сабаз), бесмолда, жетиген, ахмет, молда, қалпе, халит, хасен. Свое название эти ногайцы берут от названия аула Бесагаш.

Ескендир Сабитулы – самый богатый торговец царских времен, приобретший известность в Южном Казахстане, Северном Кыргызстане и Узбекистане, имевший 40 тысяч голов скота был «бесагашским ногайцем». Он был одним из доверенных соратников датка (лицо, осуществляющее надзор за правосудием) Байзака. На собственные средства он построил мечеть, медресе и больницу в городе Аулие Ата. Скончался в 1909 году. После установления Советской власти его имущество перешло в государственную собственность, потомки вынуждены были покинуть родину.

Некоторые из «бесагашских ногайцев» во времена коллективизации и сталинских репрессий переселились в Кыргызстан и Узбекистан. «Бесагашские ногайцы», проживающие в Кыргызстане считают себя киргизами, в Узбекистане – узбеками, а проживающие в ауле Бесагаш ногайцы на вопрос об этнической принадлежности однозначно утверждают: «Мы – ногайцы» и только некоторые из них называют себя казахами. Бесагашские ногайцы считаются потомками ногайцев, вышедших из состава Ногайской Орды. Более 250 лет проживают ногайцы на казахской земле, вступая в родственные взаимоотношения, имея общий язык религию и менталитет они полностью асимилировались с казахами, однако не перестали называть себя ногайцами.

С точки зрения антропологии бесагашские ногайцы представляют собой и европеоидные типы, и выраженные азиатские. В 1774 году в Бесагаш переселились 40 семей. По данным архива в 1943– 1945 годах их число составило 630 человек. [7, с. 65]. А в 1974 году – 1000.

На сегодняшний день число «бесагашских ногайцев» составляет более 2000 человек. Аксакалы аула не могут назвать точное место, откуда именно прибыли на казахские земли ногайцы, потому что, переселившись сюда, они сохранили это в тайне. Скорее всего, боясь преследований новой власти. Ногайцы связывают это со своим ханским происхождением, чем и объясняют преследования их властями. Некоторые из ногайских аксакалов называют себя переселенцами из Астрахани, некоторые из Бузылыка.

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что ногай-казахи Западного Казахстана и бесагашские ногайцы Южного Казахстана являются выходцами из общего для них предка – народа – ногайцев.

1. Курумбаев А.Ш. Этнические группы Букеевской орды казахов.

2. Ишмухамбетов Р.В. К предыстории межкочевниковской субэтнической группы «ногай-казах» // Ногайцы XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы научн.-практ. конф. – Черкесск, 2014.

3. А.Уәлиев. Ноғай-қазақ шежіресі. – Орал, 2003.
4. Викторин В. Бөкей Ордасына көшіп келген рулар... // Дана каз. Сырт көз. 09. 04. 2015.
5. Азимбай А. История аула Бесагаш. – Тараз, 2015.
6. Справочник топонимических названий Жамбылской области. – Тараз, 2007.
7. Жамбылский областной государственный архив. Ф. 65. – Оп. 1. – Д. 3. – связка 1.
8. Жамбылский областной государственный архив. Ф. 65. – Оп. 1. – Д. 51. – связка 5.
9. Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы, 2003.
10. History-state.kz. Информационный сайт Института истории государства.
11. Сейфуллин С. Казахская литература. – 11. 02. 2015.
12. Западно-Казахстанская область. Энциклопедия. – Алматы: Арыс, 2002.

ИШМУХАМБЕТОВ Р.В.

*Астраханский государственный университет
г. Астрахань, Россия*

ВОССТАНИЕ ИСАТАЯ ТАЙМАНОВА (1836–1838 гг.) ВО ВНУТРЕННЕЙ (БУКЕЕВСКОЙ) ОРДЕ И УЧАСТИЕ В НЕМ НОГАЙ-КАЗАХОВ

Образовавшаяся в начале XIX века в результате миграции казахов-младшежузовцев через реку Урал, Букеевская орда к рубежу середины XIX в. насчитывала 35 лет своей истории. Но уже приобрела она вполне ясную внутреннюю структуру. Помимо традиционных для казахского общества сословий, в ней выделялись особые пришлые внутренние служилые группы. Однако вызревали и внутренние противоречия, вызвавшие восстание и отражённые в нём.

Восстание Исатая Тайманова стало приметной вехой в истории Букеевской Орды, тем событием, которое оставило глубокий след в ее истории. По сути оно вскрыло все внутренние противоречия букеевского общества.

И само это событие и причины, его породившие вызывают горячие споры по сию пору. Справедливости ради стоит отметить, что таковым было и положение уже и для его современников.

Для нас же это событие важно тем, что именно оно ярко проиллюстрировало роль особой букеевской служилой группы ногай-казахов, а также туленгутов и букеевских карагаш-ногаев.

Если обратиться к оценкам, даваемым этим событиям историографами дореволюционного периода (П.И. Небольсин А.Н. Харузин, и др.) мы увидим ,в целом более взвешенную картину с «учетом мнения обеих сторон».

Для исследователей истории Казахстана советского периода (Е.Б. Бекмаханов, Б.Б. Аспандияров, С.З. Зиманов), в силу определенных идеологических установок и господствовавшей марксистской модели развития общества, уже более характерен иной, иногда прямо тенденциозный взгляд на события, уже более со знаком плюс и минус у восставших и подавлявших соответственно.

Для исследователей же постсоветского периода вместе с наследованием взглядов и концепций предыдущих исследователей, характерен уже пересмотр и переосмысление событий вместе со сложившийся новой спецификой российской и казахстанской соответственно.

Туленгуты как правило участвовали в сборе специальных налогов – закята и согума. Небольсин указал что во время сбора этих налогов ханским родственником Караул-Ходжа Бабаджановым привлекались туленгуты, числом 200 кибиток [15, с. 153–155]. Авторы, исследовавшие причины повлекшие к восстанию Исатая Тайманова (А.Ф. Рязанов, С.З. Зиманов), в числе прочих,из основных указывают что именно большой размер этих налогов согума и закята и произвол, чинимый Караул-Ходжой Бабаджановым и, соответственно, туленгутами, вызывал недовольство народа. Указывался и высокий размер налогов, однако этот вопрос,тем не менее является дискуссионным ,современным исследователем публицистом Ж. Акбаем было высказано мнение о том, что поскольку казахи были освобождены от прочих налогов ,то размер их (согума и закята) умышленно преувеличивался оппонентами

ханской власти, которые придерживались своеволия, и всячески не желали подчиняться, [1, с.74]. Схожие мысли высказывались еще А.Ф. Рязановым [17, с. 3–7].

Наряду с туленгутами, в качестве исполняющих служилые функции при дворе хана имелись и именно ногай-казахи, т. н. «ногайский род», как окончательно выяснено нами [12, с. 136–140] – потомки ногайцев, переселенных российскими властями из Северного Кавказа, с Кумыкской плоскости в Оренбуржье, в 1740-х годах, которые уже оттуда бежали к младшежузовским казахам. История этих т. н. «кундровцев» замечательно детально рассмотрена и проанализирована астраханским ученым В.М. Викториним [5, с. 20–28].

Изучавший же их уже именно в качестве служилой группы А.Ф. Рязанов назвал их «оказавшимися татарами» (т. е. ногаями – Р. И.) и «элементом чужеродным в орде», а также справедливо отметил, что они будучи неказахского происхождения и владея вместе с султанами, третью всех земельных угодий ханства, отданной им в качестве поощрения, составили главную опору власти хана и были почти единственными, кто защищал его во время восстания И. Тайманова [17, с. 48].

Большинство исследователей (А.Н. Харузин, П.И. Небольсин, С.З. Зиманов и др.) единодушно отмечают ту роль, которую сыграли представители родоплеменного объединения ногай-казах при защите хана и в подавлении восстания, фактически, они остались, по выражению А.Ф. Рязанова – единственными, кто поддержал хана», «опорой трона», в эту тяжелую пору, в то время когда прочие рода отвернулись от него, либо поддержав восставших, либо приняв выжидательную позицию. Это подтверждается и данными архивных документов, например, в рапорте подполковника Геке оренбургскому военному губернатору от 17 ноября 1837 года, сообщается об участии более чем сотни представителей рода ногай-казах, наряду с пятьюдесятью оренбургскими казаками в действиях против Исатая Тайманова [8].

Коснемся причин, породивших восстание и условий его возникновения по отношению к служилым группам.

Хан Джангир Букеев, будучи приверженцем российской модели развития и осуществляя реформы, занимаясь просветительством, тем не менее оставался проводником самовластной ханской политики, из-за чего Букеевская орда мыслилась как бы «ханским поместьем». Противоречивая политика хана Джангира, по мнению большинства исследователей [3, с. 30–52], служила «благодатной почвой» для возникновения недовольства и волнений. Все слои букеевского общества были так или иначе вовлечены в конфликт.

Основной движущей силой восстания Исатая многие авторы, например такие, как П.И. Небольсин, Е.Б. Бекмаханов, Б.Б. Аспандияров и др. считали беднейший слой казахов-шаруа. Несомненно, что возглавить его могли только старшины и батыры, такие как сам Тайманов, обладавший влиянием и некогда сам получивший признание от Букей хана, а затем и Джангира. Таким образом, беднота и простые казахи, так же как часть старшин и батыров приняла сторону Исатая, прочие вовсе решили выжидать, наблюдая за исходом.

На стороне же хана оставались его родичи султаны и часть биев. Служилые ордынцы – ногай-казахи и туленгиты, соответственно, преследовали разные интересы, а именно интересы тех сторон и социальных групп, к которым наиболее близко стояли и от которых были зависимы.

Вслед за большинством авторов мы считаем уместным считать в числе основных причин восстания наиболее часто называемые: недостаток земель, тяжесть уплаты налогов, смена типа хозяйствования (17, с. 5; 2, с. 123).

Изучение причин побудивших восстание и его движущих сил позволяют сделать определенные выводы в отношении роли служилых групп в нем.

Чем вызвана такая «вялая» позиция туленгутов во время восстания и напротив «активная» ногай-казахов?

Туленгуты «на излете карьеры» во многом сблизилась с простым народом и за счет социального статуса и за счет брачных связей потому с их стороны не последовало решительных действий по защите хана. Профессор Е.Б. Бекмаханов в своем важном исследовании справедливо отметил слияние туленгутов с общей массой казахов [3, с. 111].

Таким образом, туленгуты, во многом сблизившиеся с простыми казахами «черной кости» и частично происходя из их среды или же будучи так или иначе связаны с ними родственными отношениями, не могли по этой причине составить опору власти хана. Это недоверие властей им подтвердилось во время восстания И. Тайманова.

Ногай-казахи же, напротив, не были интегрированы еще до конца, ни этнически, ни социально, в казахское общество, зависели от хана и султанов (а те в свою очередь – от них) получали поощрения в виде земли и прочие привелегии – потому то трудно представить какое то иное их поведение в сложившейся ситуации.

В отношении туленгутов мы примеров таких поощрений почти не находим.

Однако отношения между разными социальными группами, тем не менее вовсе не были так уж просты.

Социальное неравенство и недовольство властями имелось и в внутри самого «ногайского рода», примером чему могут послужить жалобы на налоги и притеснения со стороны Шомбала Ниязова в Оренбургскую пограничную комиссию со стороны представителей этого рода. Один из видных казахских исследователей Б.Б. Аспандияров даже посчитал последовавшее затем недовольство ногай-казахов, в частности Аппаса Кушаева продолжением выступлений Тайманова [2 с. 126]. Однако вызывает сомнения уместность делать такие выводы. И тем более очевидно, что для большинства ногай-казахов, так или иначе, интересы хана были неотделимы от своих собственных. Подтверждением этого факта служат характерные показания самого ногай-казаха Аппаса Кушаева о том, что Тайманова он не поддерживал, и даже напротив, после нахождения у него в плену помогал вместе с прочими своими сородичами в подавлении восстания [2, с. 241].

Недовольство властями имелось и среди старой родовой знати, что ранее вылилось в действия султана Каип -Галия Ишимова, выступившего несколькими годами ранее, который тем не менее «не довел дело до конца» и перешел в зауральскую сторону [17 с. 5].

Таким образом, восстание Исатая во многом заранее имело «благоприятную почву» и много внутренних, иногда не оговариваемых причин, вызванных противоречиями букеевского общества.

Как известно, в феврале 1838 г. после приглашения Исатая в ханскую Орду, Исатай Тайманов не принял ханского приглашения что было расценено как неповиновение, и послужило причиной отправления отряда во главе с Караул-ходжой Бабажановым. Навстречу ему выехал отряд повстанцев числом 200 человек во главе с Исатаем Таймановым и Махамбетом Утемисовым.

Прождав с неделю и не получив ответа от Караулходжи, Исатай со своим отрядом возвратился в ставку повстанцев. Это одно из первых серьезных выступлений Тайманова после которого видимо его стали воспринимать как вождя восстания [17, с. 22].

Видимо, именно эти события послужили причиной последующего почти окончательного забвения туленгутов, и выдвижения ногай-казахов.

Далее, как известно, последовал новый виток развития событий. Исатай Тайманов само собою знал, что действия Караул-ходжи согласованы с ханом, несмотря на это, в соответствии с принятым тогда этикетом, или с целью легитимизировать себя как «угнетенную сторону», Исатай подал жалобу хану на притеснения Караулходжи. Жалобы и прошения, поданные в 1836 и 1837 гг. от имени старшин и «простых киргизов», Исатай использовал в целях компрометации хана Джангира и его приближенных. От имени хана было обещано разобраться в жалобах и прошениях в ближайшее время, однако никаких особых мер предпринято не было.

Далее, согласно А.Ф. Рязанову, были сделаны попытки решить противоречия мирным путем, которые не увенчались успехом [17, с. 23].

Летом и осенью 1837 г. повстанцы переходят к активным действиям, нападая на аулы наиболее ненавистных противников, султанов и биев, основные силы повстанцев направились в сторону ханской ставки. По пути они громили отдельных ханских сторонников, угоняли их скот, отбирали часть имущества на нужды повстанцев. В сентябре 1837 г. отряды Исатая и Махамбета встали лагерем вблизи ханской ставки. Хан Жангир и его сторонники оказались в кольце окружения свыше 2000 повстанцев. Несмотря на это, Исатай не шел на штурм ханской ставки. Повстанцы потребовали от хана: отстранить от власти наиболее ненавистных народу бия Балкы и Караулходжу; предоставить право управления родами

родовым старшинам; прекратить все дела и действия, направленные против участников восстания, передать право решения некоторых спорных вопросов суду биев. Джангир-хан вынужден был вступить в переговоры с повстанцами. Восставшие выдвигали все новые требования, хан же всячески старался тянуть время, ожидая подхода казачьего отряда. Удобный для Исатая момент штурма ставки был упущен. С наступлением холодов Исатай хотел по льду, как он встанет на Яике, увести свое ополчение в степные края за реку. Царская администрация предприняла действия с целью помешать переправе повстанцев через Яик, против них был направлен отряд правительственных войск.

Приведем соответствующие документы участия ногай-казахов в подавлении восстания. В рапорте от 5 ноября 1837 года подполковник Геке сообщил о прекращении действий Исатая « С прибытием моим шайка Исатая несколько приостановилась грабежами, довольствуясь угрозами напасть на табуны нагайцев, отлежащих отсюда в 30 верстах; я полагаю, в таком случае, не оставить без помощи этих ордынцев, которые приверженностью и послушанием того заслуживают» [8].

В этом же рапорте он сообщает что действия казаков им управляемых совершаются совместно с «ногаевским родом» [8]. События развивались быстро, Исатай Тайманов предпринимает новые шаги, направленные против хана и именно против ногай-казахов, осознавая, что они вместе с казаками составляют основные силы защищающие ханскую власть: «Тайманов со своей ордой перекочевал на другую сторону ставки и стоит в 20 верстах от оной, ближе к аулам нагайцев» [8].

Ногай-казахи же составили караул, сменяющийся при хане и, вместе с султанами, представителями «ханского рода» гарнизон Ханской ставки, с тем чтобы упредить нападение Исатая: «Часть этих киргиз (ногай-казахов – Р. И), как преданные хану, находятся в ставке; и он им не позволяет возвратиться в аулы.... Ханская ставка представляет вид осажденного места: все вооружено, все настороже» [8].

Исатай воздержался от нападения на Ханскую Ставку, но напряжение нарастало, спустя десять дней в местности Тастобе произошло ожесточенное сражение между повстанцами и защитниками власти хана. В первой половине дня превосходство было на стороне Исатая, однако после применения пушек повстанцы отступили. Представители власти преследовали отступавших, в ходе боя погибло и попало в плен много повстанцев. Исатаю удалось оторваться от преследователей.

12 июля 1838 г. между защитниками ханской власти и повстанцами произошло ожесточенное решающее сражение. Исатай Тайманов погиб, остальные отступили, многие были убиты.

После описанных нами событий, ход восстания почти уже обезглавленного, пошел на убыль, участники восстания подверглись преследованию и многочисленным репрессиям. В памяти народной оно отложилось подобно «кровотокающей ране» оказав неизгладимое впечатление, участники обрели «героический ореол мученичества» впоследствии, много спустя, был сложен по образцу традиционных поэтических произведений- эпос «Исатай-Махамбет» [19, с.11]. Тем не менее, оговаривая многие явные ошибки, допущенные ханской властью, которые и породили восстание, мы, вопреки желаниям некоторых исследователей отвести хану нелицеприятную роль «сатрапа и палача», укажем вслед нашим предшественникам, что личность хана и выступавших на его стороне необходимо оценивать исходя не только и не столько из этих досадных промахов, но и из того вклада, который был им сделан в улучшении уровня жизни букеевцев и его просветительской деятельности.

Для ногай-казахов же, связанных с ханом прямой зависимостью и своеобразной «присягой» в сложившихся условиях не было никакого иного выхода, кроме как выступить на стороне хана.

Принятие какой то из сторон восставших или подавляющих приведет к однобокому толкованию истории и не даст открыть картины событий во всей их полноте и сложности.

Из среды ногай-казахов вышли впоследствии такие просветители и столпы букеевского, а шире и всего казахского общества, как Гумар Караш, Шомбаловы и многие другие.

Еще одним «примирительным фактом» должно бы служить и то, что со времени переселения ногайцев к младшежузовским казахам они породнились именно с представителями рода берш из которого и происходили Исатай и Махамбет, более того, согласно шеджере рода ногай- казах, мать батыра Исатая сама была представительницей одного из родов ногай казахов [19, с. 10].

В преданиях рода ногай-казах, Джангир-хан непременно выступает как благодетель, наделивший землей и приблизивший к себе. Он же считается первым, кто ввел в оборот именование ногай-казах. Память о службе хану «в качестве гвардейцев» является одним из ключевых сюжетов преданий [16].

В чем же причина такого расположения ханов именно к ногай-казахам?

Ответ легко усмотреть в самом их происхождении. Ногай-казахи практически не были связаны такими же родовыми узами как прочие букеевские рода, не вписываясь в систему распределения кочевков а затем и земель, будучи не казахами, а ногайцами исходно [13, с.78]. Кроме того, сложилась особая переходящая традиция служилости от «своих людей», «лучших семей» (П.И. Рычков, А.И. Тевкелев) служивших мурзам Темирбулатовым, а затем «неудавшихся казаков» к ханским приближенным «стражникам».

Видный ученый-этнограф А.Н. Харузин, изучавший ногай-казахов, выделил их особо: «сохранилось предание, что ханы около себя собирали Ногайцев, составляя из них, так сказать, свой конвой: это предание не лишено истины. Действительно, Ногайцы, бежавшие некогда из-за Сакмары к Нурали-хану, пользовались его личным, покровительством и оставались ему верными слугами, и не только ему, но и сыну его Букею и (внуку) Джангиру – так, они последнему, на ряду с, казаками, помогли подавить бунт. (1-го Приморская округа) Бершева рода, восставшего против ханского бия (Шомбала) Ниязова (ногай-казах рода Кояс главный (бел-бий) из биев Джангира – Р. И.), под, предводительством Исатая Тайманова». – Далее А.Н. Харузин сообщает о поощрении земель, что указывает на их особый служилый статус – «Хан, же, со своей стороны, наделял Ногайцев, землю, которою они пользовались даже – в ущерб, киргизам(казахам). При таких условиях, является понятным, что ханы Внутренней орды привлекали к, себе новых пришельцев, которые и сливались с Ногайцами»[20, с. 35] Вероятность пополнения состава ногай-казахов за счет мигрировавших ногайских и татарских групп имеет предварительные доказательства и прецеденты [11; 13.], и представляется весьма перспективной для изучения.

Об особом положении «ногайского рода» еще при Букее,и даже ранее при Нурали, сообщают и другие авторы [15, с. 155]. Характерно, что А.Ф. Терещенко, посетивший Букеевскую орду на рубеже 50-х годов XIX в. упоминает ногайцев наряду с султанами и ходжинцами (каз.кожа) как обособившихся и кочевавших отдельно от прочего люда [18].

Эту информацию можно косвенно подтвердить тем,что например сам хан Джангир до своего возведения в ханское достоинство был родоправителем в роде Ногай, о чем имеется запись в его послужном формуляре [1, с. 66].

Интересно, что П.И. Небольсин посетивший Букеевскую Орду в 50-х годах ошибочно посчитал ногай-казахов самым многочисленным родом в орде [15 с. 155]. Причину этого мы видим в том, что ногай-казахи составляли окружение ханов и селились подле них, что и могло создать такое впечатление.

Впоследствии за оказанные Джангиру Букееву и его отцу услуги, ногай-казахи пользовались его и его наследников неизменным расположением. Не считая широко известного бия Ногайского рода Шомбала Ниязова, и прочие ногай-казахи удостаивались особого положения при ханском дворе [19, с.15].

С.З. Зиманов, отмечая особый социальный статус ногай-казахов привел соответствующие данные: «для рода ногай (ногай казак), самого малочисленного,но самого близкого хану за заслуги перед ханом, было отведено 1800 тыс.десятин» [12, с. 58]. И далее: «Военный оренбургский губернатор в 1847 г. писал, что «Ногаевский род владеет почти 1/4 всех земельных угодий в орде, а остальные 16 родов пользуются 314, не стоящими по удобству одной четверти, отведенной нагайцам». В итоге в исключительном владении крупной

знати и рода ногай оказалось. В общей сложности около 60–70% всех угодий, которыми располагало ханство» [12, с. 58]. Судя по всему, уже после восстания род ногай получил дополнительное земельное поощрение [12, с. 58].

К середине XIX в. ханская власть была упразднена, для управления Ордой был создан Временный совет. Спустя два десятилетия место султанов – «белой кости» в нем заняла «новая аристократия» – выходцы из зажиточных семей, получившие образование. Роль ногай-казахов, которые показали себя верной опорой власти во время восстания Исатая Тайманова стала сходиться на нет, однако утратив этот статус, они сохранились в качестве субэтнической группы и по сей день.

1. Акбай Ж. Жангир хан. Уральск, 2001 132 с.
2. Аспандияров Б.З. Образование Букеевской орды и её ликвидация. Алматы: Казак энциклопедиясы, 2007 400 с.
3. Бекмаханов Е.Б. Казахстан в 20-40-е годы XIX в. / Под ред. Н.Б. Жиенгалиев Алма-Ата, 1992. 400 с.
4. Быков А.Ю. Административно-территориальные реформы в Букеевской орде Актуальные вопросы истории Сибири III научные чтения им. пр. А.П. Бородавкина – Барнаул, 2002. С. 414–420.
5. Викторин В.М. Российско-казахстанские межэтнические связи в «родовом» составе Младшего жуза и Букеевской орды: «кундровцы» – «кондууровцы» – «нугай-казаки» // От истоков к современности. К 550-летию Казахского ханства. Материалы Междунар. научн. конф. (пос. Хан Орда, 26 августа 2015 г.) / Акимат Зап.-Казахстан. обл. – Упр. культуры, архивов и документации, ГККП “Зап.-Казахстан. Обл. Центр истории и археологии, Адм. Бокейординского р-на (в этом же сборнике) С. 20–28.
6. Викторин В.М., Идрисов Э.Ш. Кочевое и полукочевое население Нижнего Поволжья в составе России: социально-хозяйственная и политико-потестарная эволюция в XVIII – нач. XX в. // Ранние формы потестарных систем / Сб. ст. / Сост. и отв. ред. проф. В.А. Попов / МАЭ им. Петра Великого–Кунсткамера РАН, РФФИ, проект «Нация и государство в мировой истории». СПб.:МАЭРАН, 2013. С. 202–228.
7. Викторин В.М. Бокей Ордасында көшіп келген рулар
8. Сырт-көз // Дана-каз. Журналы. № 4 (18). Орал. 2015 С. 29–32.
9. Казахско-русские отношения в нач. 1837 г. ноября 17. – Рапорт подп. Геке оренбургскому военному губернатору о действиях карательных отрядов против Исатая Тайманова. Доступ: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/M.Asien/XVIII/1760-1780/Kazach_rus_17_18/161-180/179.htm
10. Жанаев Б.Т. Инночкин В.А. Сагнаева. С.Х. История Букеевского ханства, 1801–1852 гг: сборник документов и материалов // Алматы: Дайк-Пресс, год издания? С. 182–183.
11. Зиманов С.З. Россия и Букеевское ханство. Алма-Ата: Наука, 1982. 171 с.
12. Идрисов Э.Ш. К вопросу об управлении полукочевыми ногайцами-карагашами в составе Астраханской губернии // Каспийский регион. 2011. № 2. С. 19–26.
13. Ишмухамбетов Р.В. К предыстории межкипчакской субэтнической группы «ногай-казах» в составе западных казахов // Материалы научно-практической конференции «Ногайцы XXI в. История. Культура. Язык. От истоков к грядущему». Черкесск, 2014. С.136–141.
14. Курумбаев А.Ш. Этнические группы Букеевской Орды // Ногаеведческий сборник «Актуальные вопросы истории и культуры ногайцев». Выпуск 1. Астрахань, 2013. С.75–78.
15. Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких гор и степей. Алматы, 1996.
16. Небольсин П.И. Очерки Волжского Низовья – СПб, 1852. – 197 с.
17. ПМА – Плевые экспедиционные материалы автора. Хранятся в его личном архиве автора.
18. Рязанов А.Ф. Восстание Исатая Тайманова. А-А, 1991. – 102 с.
19. Терещенко А.Ф. Следы Дешт-Кипчака и Внутренняя Киргиз-Кайсацкая орда // Москвитянин. Т. 6. № 22. М.: Типогр. Ник. Степанова. 1853 С. 5–64.
20. Уалиев А. Ногай-казак шежереси. Орал, 2003.
21. Харузин А.Н. Киргизы Букеевской орды: антрополого - этнологич. очерк – Изв. Об-ва ЛЕАиЭ при Московском ун-те. Т. LXIII. Вып. 1. М.: Типогр. А. Левенсона и К°, 1889 – 338 с.
22. Шахматов В.Ф. Внутренняя Орда и восстание Исатая Тайманова. Алма-Ата, 1947. 252 с.
23. Шахматов В.Ф. Институт туленгутства в патриархальном Казахстане // Известия Академии наук Казахской ССР. Серия истории, экономики, философии, права, № 2. 1955 доступ // <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/M.Asien/XIX/1820-1840/Tulengut/text.htm>
24. Государственный архив Астраханской области (далее – ГААО) – Ф. 2. – Оп.1. – Д. 2381.
25. ГААО. – Ф.394. – Оп.1 – Д.4372.
26. Государственный архив Оренбургской области (далее – ГАОО). Ф.6. – Оп.10. – Ед.хр. 47–94.
27. ГАОО. – Ф.6. – Оп.10. – Д.996.
28. ГАОО. – Ф. 6. – Оп.10. – Ед.хр. 7077.

ЭТНОЛОГИЯ

ГИМБАТОВА М.Б.

*Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН
г. Махачкала, Россия*

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ НОГАЙЦЕВ (XIX – НАЧАЛО XX ВЕКА)

Господствовавшей религией ногайцев является ислам суннитского толка (ханафитского мазхаба). Мусульманство, принятое еще при хане Берке, приблизительно в 1254–1256 гг., постепенно распространялось и стало единой религией для всего населения Золотой Орды, в недрах которого шло формирование ногайской народности и становление ногайской государственности. Только лишь в столице Золотой Орды – городе Сарае функционировало 13 мечетей, а одна из них была Шафийская [14, 285], – отмечал Ибн-Батута.

Ислам был официально признанной религией как при правлении династии чингизидов, так и правлении Едигеева дома – первых ногайских правителей. Едигей понял значение религии и использовал ее в качестве рычага для поддержания порядка в созданном им государстве, сделал ее не только официальной, но и обязательной для всего населения, проживающего в Мангытском юрте, который впоследствии стал ядром Ногайской Орды. Ибн Арабшах сообщает: «...постился (Едигей – М.Г.) и по ночам вставал (на молитву), держался за полы шариата, сделав Коран и сунну да изречение мудрецов посредником между собою и Аллахом всевышним» [14, с. 474].

Польский путешественник Матвей Меховский еще в начале XVI века. отмечал, что ногайцы, последователи и поклонники Магомета, повинуются Пятикнижию Моисееву, совершают обрезание, соблюдают свой закон, колоколов не имеют, считают себя измаэлитам, а христиан называют динсис, т.е. язычниками и гяур, неверными и лишенными религии [9, с. 58–59].

Ногайцы соблюдали все предписания ислама, ежегодно отмечали религиозные праздники: Ураза-байрам, Курбан, день рождение пророка Мухаммеда, устраивали мавлиды.

Несмотря на то, что ислам уже давно и прочно укоренился в сознании ногайцев в исследуемое время продолжали сохраняться отголоски и более древних, домусульманских религиозных представлений. Так, по представлениям ногайцев мир создал творец – Кудай. Он сотворил небо, солнце, луну, землю. Первичным материалом для создания мира явились вода и огонь. Кудай вскипятил с помощью огня воду и пена, образовавшаяся в результате кипения была использована им для сотворения земли: вздутости ее образовали горы с предгорьями, ущельями и долинами [1, с. 2]. Земля имеет плоскую, тарелкообразную форму и покоится на огромной рыбе, оставшейся под пеной в воде, вода – на камне, а камень опять на воде [1, с. 4]. Существует и другое поверье, что землю якобы держат два быка и когда они бодаются, то случаются землетрясения.

Из огня Творец создал свет и все небесные светила. Солнце и луна не что иное, как огненные шары. Солнце предназначено для освещения и согревания земли днем, луна для освещения земли ночью.

Затмение солнца и луны происходят от многочисленных людских прегрешений. Небо состоит из неизвестных никому веществ и имеет семь уровней. Своими краями оно упирается в края земли. Звезды служат оружием в руках Творца и его ангелов для изгнания злых духов, которые стремятся попасть на небо. В народе бытовало и такое мнение, что

у каждого человека есть своя звезда, со смертью человека его звезда гаснет и падает на землю. Подобные представления о связи человека со звездами существовали у киргизов [2, с. 35], казахов [3, с. 227] и у народов Дагестана [4, с. 151]. Звезды, луна, солнце – все вращается вокруг земли, которая стоит неподвижно.

После сотворения мира Творец создал из глины человека, вдохнув в него свой дух. Эта связь человека с землей неразрывна. Сделанный из земли, умирая, он уходит в землю. Об умершем человеке ногайцы говорят: «Топырак болды» («Превратился в землю»). Таким образом, душа человека возвращается к богу, а тело – к земле, из которой он был создан.

Согласно поверьям, кроме людей, обитающих на земле, существуют люди, которые живут над землей и под землей. Поэтому люди, живущие на земле и находящиеся как бы посередине, носят пояса на талии. Таким образом, у ногайцев было твердое убеждение о существовании других миров.

Радуга была предвестником хорошей погоды. Радугу называли «Курткашык», т. е. старухой распутившей волосы или «Курткашык койын яйды» (досл. «Старуха вывела своих овец на пастбище»).

Ветер на земле производит Обыр-куртка (старуха, обладающая волшебной силой). Живет Обыр-куртка на востоке, она очищает ветром воздух от вредных испарений, но бывает и так, что разозлившись, дует подолгу, нанося человечеству вред, заметая песчаными бурями пастбища и посевы.

В комплексе верований ногайцев сохранились следы культа языческих божеств. Это – божества плодородия, огня, дождя и воды.

Еще в древности у ногайцев, как и у других народов мира, сложился культ воды. Вода по представлению ногайцев, имеет своего хозяина – «Сув иеси». «Сув иеси» был царем подводного мира. Он обитал в больших морях, где имел свои подводные жилища и дворцы, множество подчиненных себе водяных духов, живших в реках и водоемах. Духи вылавливают утопленников и доставляют их своему хозяину [1, с. 10]. Не разрешали ночью выходить из дома за водой. Если все же возникала такая необходимость, прежде чем набрать воды из колодца обращались к «Сув иеси» со словами: «Уыйиме ак шалмалы ажи келди, сога бир даретлик сувга келдим. Сув сеники – йол меники. Бисмилла, бир алла» – «К нам домой пришел аджи (мусульманин, совершивший паломничество в Мекку) в белой чалме, для него хочу набрать воды для омовения. Вода твоя – дорога моя. Во имя Аллаха, Аллах один».

Считалось, что «Сув иеси» может выходить из воды и вступать в единоборство с людьми.

Божеством плодородия являлся Емире, который рождался на небе ранней весной, набирая силу в небесах, согревая небо, он спускался на землю, растапливал снег, согревал воздух. Его появление – знак для начала весенних сельскохозяйственных работ. В народе говорят: «Ерге Емире туьсти, сабанды йибермеге болады» – «Емире уже в земле – можно пускать плуг».

Существовал и культ матери земли – Ер Анасы. Ее представляли в виде высокой, дородной женщины, с большими руками, ногами, загорелым лицом, некрасивой и грубоватой.

С культом матери земли тесно связан и культ огня. Хранительницей домашнего очага была богиня Тамыз – Искра. Тамыз оберегала семью от невзгод. Ногайцы представляли божество маленькой женщиной в красном кафтане, танцующей в огне очага. В счастливых семьях Тамыз была молодой, красивой и веселой. В семьях, где был разлад, она выглядела старой, танец ее угасал, как домашний очаг. Домашний очаг являлся основой благополучия семьи. Огонь нельзя было гасить, брызгать на него воду. Считалось, что человека, который погасил огонь с помощью воды, ожидало наказание всевышнего. Если возникала необходимость погасить огонь, то сверху его прикрывали специальной металлической крышкой, чтобы огонь погас сам.

Огонь очага использовался ногайцами и как магический инструмент очищения. Так, для очищения от болезни и грехов ходячих больных, а также людей невезучих и подозреваемых в грехах заставляли прыгать через разведенный костер [12, с. 70–71]. Человека, испытавшего страх, подводили к огню, считали, что огонь должен унести с собой страх. Очищение огнем проводили и во время свадьбы. Невесту подводили к семейному очагу

жениха и водили вокруг него, затем останавливали и предлагали посмотреть на огонь. Пожилая, уважаемая женщина грела ладони над огнем и гладила ими лицо невесты, как бы приобщая ее к семейному очагу. Данный обряд носил название «бет йылыгтув» («согревание лица»).

Большое место в религиозных представлениях ногайцев занимала вера в существование джинов добрых и злых, шайтанов, демонических существ.

В демонологических представлениях ногайцев отчетливо сохранился образ Албаслы. По поверьям, это женщина огромного роста, с длинными густыми волосами, с большой отвислой грудью, которые настолько велики, что их можно закинуть за плечи. Все тело Албаслы покрыто шерстью, а пятки ее обращены вперед. У Албаслы были муж Агаш-Аньшы и дети. Детей они носят на спине и кормят, подавая им сосать через плечо свои огромные груди [1, с. 6].

Обитал Албаслы в лесах и дебрях, в степи среди лошадей. Он обычно показывается человеку сидящей под деревом или на камне и расчесывающей волосы. В этот момент Албаслы теряет бдительность и тогда ее можно схватить, и вырвать у нее клочок волос. При этом необходимо соблюдать крайнюю осторожность, иначе он может защекотать человека до смерти. Его можно заставить работать на себя, взяв в залог ее волос и хранить в Коране, которого страшно боится Албаслы. Считалось, что Албаслы может навредить роженице и новорожденному. Образ Албаслы также распространен у многих народов Дагестана, Закавказья, Поволжья, народов Передней и Средней Азии [6].

Помимо Албаслы в народе сохранились представления о девах, елмаузах, аздаа. Образы этих демонологических персонажей широко представлены в сказках, легендах. Все эти существа являлись олицетворением злого, враждебного человеку начала.

В сознании ногайцев сохранилась и вера в божество покровителей. Так, согласно преданиям существовал покровитель богатырей Периште, покровители скота [12, с. 67]. Каждый из четырех видов скота имел своего покровителя. Верблюдам покровительствовал Ойсыл-Кара, крупному рогатому скоту – Зенги-баба, лошадям – Камбар-ата, овцам – Шопан-ата, козам – Шексек-ата. Тех же покровителей скота имели и казахи [7, с. 9].

У ногайцев значительное место в религиозных представлениях занимали духи («йинлер»), объединяемые собирательными названиями «джинны» и «шайтаны». По представлениям народа они ведут такой образ, что и люди: рождаются, живут, питаются, веселятся, женятся, умирают.

Деятельность духов активизировалась в вечернее время и ночью, поэтому люди старались не выходить из дома с наступлением сумерек. Если все же приходилось по каким-либо причинам покидать дом, то люди обязательно вешали на шею талисман с молитвой, зубец чеснока, надевали ватный пояс. Повстречавшийся с йином обязательно должен был произнести слово «Бисмилла» («Во имя Аллаха»), как только произносилось это слово – он исчезал.

Считали, что некоторых людей йины могли посещать и дома. Обманутых йином людей находили далеко от селения в беспамятном состоянии. Эти люди серьезно заболели, бывало, что они лишались рассудка и речи. Для их излечения приводили муллу, который молитвами изгонял из тела больного джина.

Существовали и другие способы избавления от болезней, посланными духами. Особенно действенными против йинов считались талисманы, которые писали муллы. Для изгнания злого духа муллы совершали различные действия с сырыми яйцами, домашними животными черного цвета (курица, петух, баран). Изгнать злого духа из тела больного могли и знахари, умеющие читать Коран и писать по-арабски.

Согласно народным поверьям, помимо джинов («йин»), являвшихся людям в облике человека, существовали и шайтаны – невидимая нечистая сила, которая толкает людей на неправильный путь, на совершение неблагоприятных поступков. Витая в воздухе, они могут вселяться в человека. Поэтому люди, зевая, прикрывают рот рукой, а в конце зевоты произносят: «Тьфу, тьфу, тьфу налет болсын шайтанга – шуйкир болсын Аллага!» («Тьфу, тьфу, тьфу пусть будет проклят шайтан – да прославится Аллах!»), отгоняя тем самым нечистую силу.

Ногайцы верили в существование домашнего духа «Бастырык», приходящего ночью к спящему человеку, чтобы душировать его. По представлениям ногайцев это был темный, злой дух, не имеющий определенной формы. Чтобы оградить себя от злого духа человек находясь в туалете должен съесть то, что он любит (к примеру, сладости, сыр и т. п.).

Верующие полагали, что злые духи водились среди нечистот и человек, поевший там что-либо из продуктов, якобы задабривал нечистую силу и таким образом избавлялся от нее. Подобные представления о духе, вредящем спящему человеку, существовали и у народов Дагестана [4, с. 20].

К категории злых духов относились дух обыр и сипауш. Оба эти духа были связаны с душами умерших и принадлежали к потустороннему миру. Так, дух сипауш в народных поверьях представлен в образе высокого и очень худого человека, с длинными волосами, без глаз. Он ходит на ощупь и часто забирается в жилища, находящиеся недалеко от кладбища, не оставляя там ничего съестного. Белый фосфорический свет, который иногда появляется на кладбище, отождествляется в народе с сипаушами [1, с. 10].

Обыр – это нечто иное как душа умершего злого человека, которая принимала обличие кошки. Подобные представления о переселении душ умерших имели место у татар, башкир, чувашей, карачаевцев, удмуртов, славян [15, с. 362].

У ногайцев бытовало и поверье о наличии в каждом доме покровителя домашнего очага «уый иеси» (букв. хозяин дома). На нем якобы держалось благополучие семьи, достаток в доме. По народным поверьям «уый иеси» это «женщина – старуха с волосами длиной в 40 арш. и 70 грудями обложенными каждая 70-ю подушками» [10, с. 29]. Ногайцы считали, что она жила под бревнами потолка, в темных углах дома. Старики не разрешали детям шуметь, взрослым – громко разговаривать дома, ссориться, т. к. «уый иеси» не любит шума. В народе полагали, что «уый иеси» покидает дома, в которых нет согласия между членами семьи, а вместе с ним пропадает и достаток в доме.

С наступлением темноты «уый иеси» принималась за свои обычные дела: переставляла вещи в доме, издавала разные звуки, создавая шум, могла выгнать скот со двора, надоить коров и т. д. Чтобы не сделала «уый иеси» ее не ругали. Для того чтобы задобрить «уый иеси», хозяйка дома перед тем как лечь спать ставила в углу комнаты чашку с молоком.

Мнение о домашнем духе весьма противоречиво: с одной стороны, на нем держится благополучие дома, с другой – он может вредить хозяевам дома. Все неудачи или горести в доме приписывались желанию этого духа. Этот незримый покровитель ассоциировался с образом предка.

Наиболее почитаемым среди ногайцев является культ предков. Это выражалось, прежде всего, в регулярном «кормлении» умерших родственников. После каждого приема пищи ногайцы перечисляли имена своих умерших родственников, с пожеланиями, чтобы их души были сыты. Существовало также поверье, что голодные души умерших посещают по четвергам и пятницам дома своих родственников и наблюдают вспоминают ли те о своих предках. Считалось, что, «пребывая на небе, душа питается только молитвами живых людей, поэтому за них нужно молиться каждый четверг» [10, с. 61].

По четвергам хозяйки пекли ритуальные пышки – баурсаки, варили ногайский чай, приглашали на «юма шай» (букв. пятничный чай) соседей, родственников и поминали умерших. Если по каким-либо причинам хозяйке не удавалось испечь пышки и пригласить на чай соседей, то она в этот день давала собаке хлеб с солью.

Днями поминовения умерших являлся месяц мусульманского поста – рамазан и праздник Ураза байрам. По представлениям ногайцев, в эти дни души умерших освобождаются от темноты, приходят к жилищам своих родных и близких и слушают, что они говорят. Видя живую беседу и наслаждаясь паром от поминальной пищи, души радуются, а если родственники в ссоре и не собрались вместе, то они горюют и плачут» [8, с. 149, 171].

В сознании ногайцев сохранились и следы поклонения «священным» деревьям. Так, по сведениям информаторов между г. Кизляром и с. Огузер Кизлярского района Республики Дагестан росли неподалеку друг от друга два «священных» дерева. Когда умирал хороший человек, с одного дерева капала кровь, а когда происходило что-то хорошее с другого – текло молоко. Проходящие мимо этих деревьев люди должны были помолиться возле них. Приходили к «священным» деревьям и с просьбами.

Среди ногайцев было широко распространено и почитание «священных» родников. Особой известностью пользовался «святой» родник «Шепкен тыкан», находящийся в 6 км. от с. Кумли Ногайского района. К нему приходили больные люди, напившись воды из родника больные, якобы выздоравливали.

Весьма распространенным было и почитание могил «святых» людей. Так, ногайцы приходили на поклонение к могилам шейха Авалхана, похороненного в 1618 году в с. Терекли-Мектеб и святого Батыр-Кады, похороненного в 1722 году в с. Кумли.

Анализ собранного материала показал, что в рассматриваемое время домусульманские верования и представления органично сочетались с господствовавшей религией – исламом. Наиболее отчетливо домусульманские верования сохранились в тех жизнеобеспечивающих сферах, где человек был бессилён перед силами природы. Вера в духов, сглаз, вредоносное колдовство были вызваны и духовной потребностью, и зависимостью людей от природных явлений и окружающей среды.

Верования и обряды ногайцев имеют много аналогий с народными верованиями татар, башкир, казахов и др. Вместе с тем на верования и обряды ногайцев большое влияние оказали народы Дагестана и Северного Кавказа – это объясняется не только совместным проживанием в одном регионе, но и тесным культурным взаимодействием.

На религиозные верования ногайцев определенное влияние оказали и народы Средней Азии, Сибири. Однако, несмотря на столь тесные разносторонние взаимосвязи с другими тюркскими и не тюркскими народами, ногайцы сумели не раствориться в иноязычной среде и сохранить свои народные традиции.

1. Алейников М.Н. Поверья ногайцев // СМОМПК. Вып. XVII. Тифлис, 1893.
2. Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1872.
3. Валиханов Ч. Избранные произведения. М., 1986.
4. Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991.
5. Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991; Басилов В.Н. Аждаха // Мифологический словарь. М., 1991; Графферберг Э.Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975; Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
6. Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1961; Алимова Б.М. Табасаранцы XIX – нач. XX в. Махачкала, 1992; Гаджиев Г.А. Верования и обряды: Доисламский период. Махачкала, 1993; Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975; Толубаев А.Т. Синкретизм казахской демонологии (на примере демона албасты) // Маргулановские чтения (Сборник материалов конференции). Алма-Ата, 1989; Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972; Алекперов А.К. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960; Басилов В.Н. Албасты // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
7. Казахские сказки о животных (легенды, предания, бытовые рассказы, сказки и басни) / Сост. С.А. Каскабасов, Е.А. Костюхин и др. Алма-Ата, 1979.
8. Малявкин Г. Караногайцы // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Прилож. К Терскому календарю на 1894 г. Владикавказ, 1893. С. 133 – 173.
9. Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.-Л., 1936.
10. Мошков В.А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. – Мелодии ногайских и оренбургских татар. I. Введение // Известия об-ва археолог., истор. и этнограф. при имп. Казан. ун-те. Т. 12. Вып. 1–2. Казань, 1894.
11. Потапов Л.П. Тюркоязычных народов мифология (Мифология саяно-алтайских тюркоязычных народов) // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988.
12. Сикалиев А.И.-М. Магическая поэзия ногайцев // Магическая поэзия народов Северного Кавказа. Сб. статей. Махачкала, 1989.
13. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков – карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
14. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящийся к истории Золотой Орды. Т. 1. СПб., 1884.
15. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX вв. М., 1957.

ВИКТОРИН В.М.

*Астраханский государственный университет
г. Астрахань, Россия*

**ВНОВЬ О НИЖНЕВОЛЖСКИХ НОГАЙЦАХ,
«КАРАГАШАХ», «КУНДРАУ» И О РОДСТВЕННЫХ ИМ
ТЮРКСКИХ ЭТНОГРУППАХ ПО ПРИГРАНИЧНОМУ ЮГУ РОССИИ**

(К ОТКРЫТЫМ И НЕЯВНЫМ ДИСКУССИЯМ)

Нынешние доклад и статья – продолжение устного сообщения «Карагаши и кундровцы: субэтнонимы и межгрупповые связи ногайцев от Пятигорья до Оренбуржья, XVIII – XXI вв.» на научно-практической конференции «Просветители ногайского народа А.-Х.Ш. Джанибеков и М.К. Курманалиев, к юбилеям 125-летия и 110-летия» (райцентр, с. Терекли-Мектеб Ногайского р-на РД, 16 апреля 2004 г.), свежих выступления и публикации «Российско-казахстанские межэтнические связи в «родовом» составе Младшего жуза и Букеевской орды: «кундровцы» – «кондуровцы» – «нугай-казаки» (Кизляр – Азов – Астрахань – Оренбург – Уральск, сер. XVIII – XX вв.)» на Международной научно-практической конференции «Актуальные проблемы истории Казахстана: от истоков к современности – 550-летие ханства» (пос. Хан-Орда Бокейординского р-на Западно-Казахстанской обл. РК, 26 августа 2015 г.) [1, 10 с. ; 4].

Ныне «карагаши» Красноярского и Приволжского р-нов Астраханской обл., северн. пригородов г. Астрахани (до 8,5 тыс. чел.) и «кундровцы» с. Тулугановки - Кундрау Володарского р-на (150–200 чел.) – две этнические группы из ногайцев, несколько разных по истокам, но сблизившиеся, даже названиями, в их совместной истории. Именно две эти группы сохранили чёткие самосознание и идентификацию как «ногайцы» и диалект выраженных ногайских черт. В чём отличаются от более многочисленных «юртовцев», близких к ним «утаров-алабугатцев», потомков «едисанцев» с «емёками», неск. семей «кызылбашей» в с. Зензели на калмыцком рубеже. Ногайские в основе, они приняли для себя более «татарскую» этноориентацию.

Предки «карагашей» и «кундровцев» сложились в кочевавшие общности на сложнейшем стыке интересов Крымского ханства и его кубанского представителя, военачальника – «сераскыра», Российского государства и номинально зависимых от последнего калмыцких орд, в разные периоды XVIII в., от правобережья р. Волги до Пятигорья и далее вдоль по р. Кубани, вниз от её сред. течения. Дооформились обе группы в сер. XVIII – нач. XIX вв. в астраханском Нижневолжье, приведённые сюда калмыками – последовательно и даже «поочерёдно».

Официально известны калмыцким и российским властям кочевники – «карагаши» были под чужим именем «кундровцы» («die Kundrofksischen Tataren» – акад. И.Г. Георги к сер. 70-х гг. XVIII в. и акад. П.С. Паллас в августе – сентябре 1793 г.; «les Koundours» – писатель и учёный, граф Я.Ю. (И.О.) Поттоцкий осенью 1797 г.). Именно к 90-м гг. XVIII в. они отделились от калмыков князя Тюменя Хошеутовского, хотя и кочевали летом по соседству с ними. Получили от императрицы Екатерины II земли в Красноярском уезде, где им обустроили в 1788 г. два зимних становища (Сеитовку и Хожетаевку).

И только лишь в заглавии одного широко известного архивного документа за июнь 1764 г. – «Об отпуске наместнику Калмыцкого ханства Убаши приставших к Астрахани карагашских и тогмутских татар» (ГосАрхив Астраханской обл., Ф. 394 – Астрахан. губерн. канцелярия. Оп. I. Д. 2473. 7 л.) – приведено (усилиями наместника ханства) их собственное имя «карагаши». Но группа это была сборная – из них и необычных «тогмутов, томутов», тюрок на казахской основе, долго подвластных калмыкам и принимавших (А.Г. Митиров) их традиции, а также несколько семей «салтанаульцев» (И.В. Торопицын).

Отдельные «карагаши» (или, скорее, за них писари-переводчики) именовали себя, как официально принято было, – «кундровские татары» [16, с. 98]. И весьма удачно, что наместник Убаши грамотно знал верное, сугубо тюркское, обозначение непослушных подвластных: «караагаш». Иных выводов из этого краткого документа в русской графике, на наш взгляд, не следует.

Трудно комментировать «столь новое» слово И.В. Торопицына в ногаеведении, что «карагаши – собирательное название ногайцев в составе Калмыцкого ханства, данное им калмыками», а, якобы, не самоназвание [Там же]. Ибо иные большеордынские ногайцы у калмыков так не именовались, а какой - либо монгольской этимологии этноним «карага́ш, карагáш» не имеет, и обычного начального «х» («хальмг»; «хондрú - манкát») в нём не возникло.

На самом деле, закрепившаяся в дельте, севернее г. Астрахани, по р. Рыча и ерику Бобры, полукочевая ветвь собственно «кúндровцев», переданных под власть едисанского мирзы Нияза Тимбаева, получила название «тулугáновского рóда» (340 чел. по IV-ой ревизии 1782 г.), хотя и своё, переносимое от полководий с мёста на место, осн. селение, и самих себя именовали, как и прежде, «Кундрáу», «кундрáу - ногай».

Изв. статистик и демограф Юга России П.И. Небольсин был последним, кто употребил в сер. XIX в. термины «кúндровские татары» и «карагáши» синонимами: «Кундровские татары сами себя называют «карагаш»», «от имени молодого Касая – предводителя одной из отрасли ногаев», откочевавшего «от Биштау в соседние с Россией леса», в «кара-агаш», т.е., в «чёрный, тёмный лес» [9, с. 77]. Собственно «кúндровцы», тоже полуоседлые, именовались П.И. Небольсиным «тулуганскими жителями» [9, с. 53,54].

После революции «карагáши» забыли обозначение периода царизма. Московский студент В.Д. Пятницкий, изучивший «карагáшей» (татаризир. форма – «карагáч») перед их переводом к оседлости в 1929 г., весьма точно отметил: «Осколок ногайских орд, ... карагачи ... в литературе известны под названием «кундровских татар». На месте последнее название усвоено только татарами сёл «Старых и Новых Бобров, или Большой и Малой Тулугановки, ..., Эски - Кундрау и Ени - Кундрау». Себя карагачи, а также татары указанных сёл за одну народность себя не признают: кундровцы тяготеют к татарам юртовским, а карагачи держатся особняком от тех и других» (О межтюркских взаимоотношениях см. [11, с. 161, 163]). Но, помимо Сеитовки, где вёл записи В.Д. Пятницкий, существовала и субсубэтнически чуть иная, но численно близкая (по 3 с лишн. тыс.) первой, группа «карагáшей» вокруг Хожетаевки.

В конце XIX в. «кúндровцы» продвинулись по р. Рыче на 40 - 50 км юго - восточнее, к будущ. границе казахов. Возникла вторая Тулугановка (Ст. Кундрау в 1891 г. – Э.Ш. Идрисов) и Тулугановка третья, нынешняя (Нов. Кундрау в 1895 г.). Земель для пастбищ не хватало им: обращались к «карагáшам» и ранее [П.И. Небольсин, сер. XIX в. [9, с. 54]. Неслучайно: оба аула вошли в состав Хожетаевской волости Красноярского уезда, вместе с «карагáшами» по январь 1918 г. А после ещё 1 год существовала выделившаяся волость «Новотулугáновская». Вплоть по 1929 г. обе ногайские группы полукочевали летом, согласно нашим полевым данным, общаясь, по двум берегам р. Рычи. Семьи карагашского происхождения уважаемы среди тулугановских «кúндровцев».

Научные версии П.И. Небольсин и В.Д. Пятницкого, хоть и различные в важных деталях, дают основу для полезных классификаций. «Карагáши» – выходцы из Малой ногайской орды, с особым диалектом и абс. преобладанием родовой группы «найман», в 1558 г. ушедшей с двумя знат. предводителями под власть Кубани и Крыма, в Казыев улус. А вот «кúндровцы» – тоже вполне явные представители, но Большой ногайской орды, близкие и едисанцам, и юртовцам. Но попавшие в Астраханский регион много позже и тех, и других.

Споры и дискуссии по «карагáшам» и «кúндровцам» продолжаются, порой ожесточённо. Отрадно, что группа гуманитариев в Казани почти отказались от прежней (90 - е гг. XX в.) рьяно «антиногайской» версии. К нач. XXI в. стал востребован «примирующий» образ знаменит. княжны и царицы – татарск. Сююмбикэ, ногайск. Сюимбийке. Теперь в научных изданиях оценки смягчённее, хотя и темнее по смыслу: «Местные астраханские татары – юртовские и карагачи ... (последние с этнонимом – «карагаЧ-нУгай»: якобы фонетически именно так! – В. В.)». «По историографии», выводятся те и другие либо «от ногайцев», либо «от неногайского населения Астраханского ханства».

Для нас существенно, что были «отнесены» издателями сюда и группы, «вошедшие в состав юртовских, но этнически с ними первоначально не связанные, ... «частично (всё же. – В. В.) являющиеся ногайцами по происхождению» [15, с. 22–23]. К последним и отнесены «кúндровские татары». Указаны в издании два «кúндровских» села – две Тулугановки, и два «карагáшских» – Сеитовка и Хожетаевка.

В интересах текущего компромисса – пусть так, раз широко опубликовано. Но огорчимся с земляками, что многоуважаемый проф. В.В. Трепавлов из г. Москвы, ИРИ РАН, в недавней книге не назвал Астраханскую обл. среди мест, где сейчас «живёт ногайский народ» [Ср.: 19. с. 9].

Бесспорно, что архивы и статьи по «гражданской истории» бывают вполне полезны для истории этнической. Но однозначности подходов в этих двух сферах нет. Потому историкам «общего» профиля овладеть этникой бывает более чем непросто – а немалых усилий и проф. консультаций такое всегда требует. Обратимся к работам двух учёных и госслужащих, астраханцев по рождению и образованию, историков-архивистов, зав. секторами региональных ведомств, карага́ша-юртовца С.Т. Рахимова (г. Казань) и выходца из астраханского казачества И.В. Торопицына (г. Астрахань).

С. Т. Рахимов обнаружил два документа XIX в. из семейного архива репрессированного астраханского просветителя, имам - мухтасиба и учёного Абдрахмана Умерова (1867–1933). Написаны были они за 30 лет до рождения А.И. Умерова – и достоверность их весьма высока.

Небольшой архив всё же сохранился, к счастью, у сына покойного – и теперь официально передан (наша беседа с С.Т. Рахимовым на район. празднике, 15 мая 2015 г.) в НацАрхив Респ. Татарстан. Одно письмо – имп. Николаю I от 25 декабря 1835 г., второе – в МИД, вице-канцлеру, графу К.В. Нессельроде от 26 августа 1837 г.

Сеитовские «карага́ши», выступая под своим этнонимом, сообщали: «Мы, карагасцы ... (берём) начало породы нашей от (горских) татар, допред кочевавших на реке Кубани, на (в) урочище Карагач ...». В 1743 г., при имп - це Елисавете Петровне, «... мы начально подчинены были в управление бывшего калмыцкого хана ... в пределах Астраханской губернии и тогда-то присоединились к пленным кундровским татарам. Но кундровцы впоследствии времени отделились и составляют другое общество, ... (далее: «где – нам неизвестно»). ... Мы же, под именем сих (так! – В. В.)..., остались на степях, занимаемых калмыками». Далее высказано большое недовольство: «... именуют нас кундровскими татарами, кои допред нас кочевали с калмыками», а «должны бы называться карагасцами (далее даже – «карагазцами»), а не кундровцами» [От 2002 г.: 12, с. 351, 356].

В дальнейшем (с 2010 г.) к проработке проблемы, по своей грантовой деятельности, подключился колл. И.В. Торопицын, с позицией которого («кундровцы после 1743 г. остались в калмыцких улусах» [16, с. 97–98]) мы согласиться не можем. Если что и «осталось», растворилась там – то лишь некая минимальная часть.

Досадно, что И.В. Торопицын, вне сомнений, знал о находке С.Т. Рахимова – хотя бы из наших статей, передаваемых ему в дар и ещё наличных в Сети «Интернет»: www.igianrb.ru/Panorama_Evrazii/№3_2008/№3_2008_Panorama_Evrazii.pdf и др., но проигнорировал важную, не устраивающую его, информацию без положенных ссылок. Возникла путаница редкостная – и объективно не нужная никому.

Факт, что коллега, земляк оказался в разрешённой наукой «ловушке этнонимов» «карага́ши» / «кундровцы» (фраза его об «устойчивом представлении» «одних» как «других» [16, с. 97]). При этом излишня авторская критичность к капитальной краевед. монографии «История Астраханского края» (2000 г.) [16, с. 95 - 96]. Там лишь нарушена хронология и неудачно внесено «Крымское ханство» вместо «орбиты влияния ханства». Но однажды упомянуты собственно «кундровцы» как ногайцы у Кизляра и Терского городка, а затем – «карага́ши», «по инерции» обозначаемые тоже «кундровцами». Разделы готовились разными учёными – разночтения при этом вероятны (и достаточно было заглянуть в авторский перечень). Хуже, когда расхождения – в «соседних» (по годам выпуска) работах одного и того же автора.

Подчеркнём, что совсем неметодично исходить в применении этнонимов из их давнишних документов в кириллице. Вообще сомнительно использование автором (в рамках тюркологии), без оговорок в заголовках, одних «русскоязычных» архивов. Поражает и произвольно – выборочное цитирование и привлечение предыдущей литературы (от сер. XVI в. до коллег ныне). Имеются и явные ошибки в тюркских (да и монгольских, см. выше) реалиях. Для сравнения: по логике земляка - автора назвать нужно «вхождении в состав России «киргизов» и «киргиз-кайсáков»» (так их старшины числили себя в письмах царю), да и наименовать как-то иначе нынешний Казахстан.

Некоторые частные сюжеты у И.В. Торопицына, впрочем, опять же бывают дост. любопытны – и детали темы, при их «внешних» сличениях, они уточняют. Так, восхитительна информация об урочище «КараагаТ» (явный огрех переписчика в концовке), где прятались многочисленные тогда ногайцы – «салтанаульцы» в феврале – апреле 1743 г. [17, с. 109 и др.]. Заметим, что было это по-

сле карагашей – и недолго ..., с «пребыванием недолговременным» (Ср. обратное, о «кагагашах», П.И. Небольсин [9, с. 77]).

Яснее стало, что «салтанаульцы» и «карагаши» (обе группы – кочевые из малоордынских ногаев) были доставлены калмыками под Астрахань в 1743 г., в итоге прежних боевых действий с Турцией и Крымом, но с разницей в неск. месяцев. Как и очередная группа большеордынских «кундровцев» улуса мурз Темирбулатовых, докочевавшая до г. Азова - Озака и сдавшаяся там войскам России (интересно о том у И.В. Торопицына).

Но экстравагантно и азартно поспешное заключение И.В. Торопицына, что «переселение салтанаульцев ... нашло отражение в их новом самоназвании – «карагаши» ...» [17, с. 112] (?!). Известно – и приведено нами выше – что последние относились никак не к малоордынской ветви «салтан-улы» (Н.Г. Волкова, Ю.Д. Анчабадзе и др.), а к иной, хотя и небольшой, – «касай - улы».

Автор, как видно, не разобрался и сам, куда же делось большинство оставшихся после «направления в верховые губернии» (караваны из г. Астрахани от 1 марта и 19 сентября 1744 г.) «салтанаульцев». Сначала они, в его трактовке, могли ассимилироваться среди татар в Крыму: «... крымские власти перевели салтанаульцев с Кубани вглубь Крымского ханства, что предопределило их дальнейшую судьбу, тесно связанную с Крымом» [См. за 2010 г.: 18, с. 11]. Затем, как мы видели, это орда «преобразилась в «карагашей»» [См. за 2012 г.: 17, с. 112 и др.].

Между тем, беспокойные кочевники обычно были «спрятаны» вглубь полуострова лишь временно. И в 70 - 80 - х гг. XVIII в. все были удалены оттуда и ханскими, и российскими войсками. А неупоминание «салтанаульцев» у акад. И.Г. Георги в его основат. монографии обо всех этносах России могло означать лишь очередное, обычное удаление на «турецкий» берег р. Кубани.

Обратимся ещё раз к специальной публикации И.В. Торопицына, именно о «кундровцах-ногаях» [См. за 2014 г.: 16, с. 95–99]. В общем плане, единая версия автора со, свет. памяти, Андреем Гор. Митириным из г. Элисты многогранно состоятельна и внимания заслуживает. «Малебашцы» («малыбашцы, малибашцы») – малоизвестная орда, близкая к едисанцам и ембойлуковцам (т.е. большеордынская), вытесненная калмыками в XVII в. на северо - запад Прикаспия, к устьям рр. Кумы и Терека.

Обосновано, что часть их, долго и не раз бывшая в калмыцких улусах, приобрела уточнение «кундровцы» – т.е., вероятно, «овцеводы - пастухи», от калм. 'хөнд - хэрүлх' – «выпас овец» (изв. тюрколог - этимолог, ув. проф. Рифкат Газиз. Ахметьянов, г. Бирск, Башкортостан). Оно и стало их самоназванием – под Астраханью и Оренбургом. Конкретно их – а никак не «карагашей», вопреки И.В. Торопицыну [Ср.: 16, с. 97]. «Название такое неизвестно нам ..., может, от аула «Кундрау», – отмечали нам реальные нынешние «карагаши», в первой экспедиции от июля 1973 г.

Всё яснее сюжет, как высланные из Астрахани два каравана ногайцев попали в два разных, верховых пункта на карте. Первый, от 1 марта 1744 г. (А.В. Курышев) – «салтанаульские» мурзы – достиг к поздней осени г. Казани. Второй, от 19 сентября 1744 г. (И.В. Торопицын) – основная масса «салтанаульцев» и «кундровцев» совместно шёл «на Свяжск». Но о его достижении намеченного пункта данных нет. Известно лишь уверенно, что мурзы Темирбулатовы (знаменит. Адиль - мирза, его брат и племянник), будучи в столице, «переадресовали» караван («своих «кундровцев»» – точно) во вновь образованную Оренбургскую губ., на казачью службу во «второй ряд» крепостей по степной границе с казаками.

Далее этнополитические события нарастали лавиной и остро. Молодой исследователь их г. Уральска Айбулат Шамурт. Курумбаев удачно сослался на давнюю статью А.Н. Харузина о том, что «род (казахский, «нугай-казак». – В.В.) ногай получил своё начало в 1745–1747 гг., когда назначенный, по подозрению, к переселению на р. Сакмар, к креп. Озёрной, 25 семей (иногда «100 кибиток» – В.В.) «кундаровских» татар бежали к «киргизам» за Урал. Поймать их велено было Абулхайрову сыну Нуралы. Но тот сего не исполнил» [Цит. по: 6, с. 70–71]. Поскольку беглецы за год - два обзавелись жёнами – казашками (вся удачная информация – у И.В. Торопицына). Бежало в степи, подсчитывается, до 2/3 всех переселенцев из-под Астрахани, т. е. как раз обещанная царским властям мурзами «полусотня воинов». Сообщается дата побега – 23 сентября 1747 г.

В качестве оговорок. Частичное участие в побеге соседних «салтанаульцев» реально через браки их женщин с «кундровцами» и, может, через приём сирот (всё обычно у кочевых групп рядом). И из трёх «кундровских» аулов под Астраханью (не у калмыков!) один – остался на месте, при вынужденной миграции остальных «под караулом» вдоль Волги.

Наличие двух аулов – Тулугановки – Кундрау в дельте Волги и оренбургского Чулпана – похоже, вновь неактуально для автора и ни разу не упоминается им, хотя для темы важно, проясняя, где «остались» «кундровцы» вблизи Астрахани – у калмыков или нет, у него просто бы возник бы [Ср.: 16, с. 97–98]. Таких несоответствий в науке хватало – преумножать их не следует.

Парадоксален пример, как полковник и фольклорист В.А. Мошков, изучая в Польше солдат и казаков из Нижневолжья и Оренбуржья, издал работу «Мелодии оренбургских и ногайских татар» (1897 г.). Здесь он именовал, конечно, «кундровскими ногайцами» именно «карагашей». Знал ещё о «казаках - казанских татарах», даже о «юртовских ногайцах» при Астрахани. Приводил данные об «оренбургских ногайцах», тоже казаках - мусульманах ст. Никитинской, «пришедшей ... (через Астрахань! – В.В.) из Крыма» [Ср.: 8, с. 182, 185–186]. Но вот про наличие соседних «кондуровцев» – из ногайцев, но не «карагашей», того же ряда бывш. крепостей по оренбургского р. Сакмаре, офицер и этномузыковед-тюрколог, видно, и не подозревал.

Состав исследователей темы прирастает. Так, астраханский аспирант-историк Рамиль Вал. Ишмухамбетов на предыдущей, I-ой конф. «Ногайцы – XXI-й век» убедительно показал «малыбашскую», западно – прикаспийскую, родовую основу «нугай-казаков» («кояс, уйсен, костамгалы и казан-колак»). И усилил мнение в пленарном докл., Бокейординском р - не соседнего Казахстана [3, с. 206–216 ; 4, с. 136–140].

Если «карагашам» в 1788 г., «русские плотники на русский лад» выстроили деревянные дома для полуоседлой жизни в Сеитовке и Хожетаевке [9, с. 79, 88], то после 1801 г. в букеевском центре - Орде (Урде) такие дома строили казахам, по стойким преданиям, ... именно «плотники «карагашские» (под этим этнонимом! – В.В.)». Оба наших мол. колл., А.Ш. Курумбаев и Р.В. Ишмухамбетов, в краткой экспедиции 25 августа 2015 г. увидели до трёх десятков семей «нового казахского» «рода – ру» ... «карагаш». Знаково, что в браках с ними чаще именно «нугай-казаки» (потомки «малыбашцев – кондуровцев») и семьи др., прежде «служилых», слоёв орды. О «калмыцком собирательном названии» для «карагашей» (И.В. Торопицын) речь не ведётся.

Признаём некоторые и наши неточности в предыдущих публикациях. В частности, допущение, что «кумыцкие татары – хундровцы» 1723 г. (В.М. Бакунин, Н.Н. Пальмов, И.Л. Щеглов) были «карагашами» (на самом деле, теперь стало ясно, – это «малыбашцы», с эволюцией в «кундровцев»), что у бежавших в июле 1747 г. в казахские степи Младшего жуза преобладали «салтанаульцы», а не «кундровцы – кондуровцы», также то, что и салтанаульские мурзы (110 семей главн. «мирзы Низама» – «Оренб. справочник» и кратко у И.Г. Георги) всё же прожили под г. Казанью с 1744 по 1768 г. (вплоть до приобщения к оренбургским, «своим» ордынцам).

Но проблему о «предках - потомках» орд ногайцев учёным ещё решать. Между Поволжьем и Приуральем «кундровцы» / «кондуровцы» (сперва прим. до 700 чел. – посчитаем, что равно «салтанаульцам») раздробились минимум на 4 части. Так, ок. 120 - 150 - и чел. остались выше Астрахани, и присоединились к ним столько же едисанцев мирзы Нияза Тимбаева, привнеся им ставший ведущим «род» (кундр. «орлык») «тувылгá, тулгá, джетисан – тулгá» (ног. «боевой шлем, каска») и топоним «Тулугановка». В казахские степи, в состав «нугай-казаков», подались до 400 чел., ставшие, через поколение – два, особыми казахами. Из оставшихся, отатарившихся, маленькая группа (неск. десят. чел – сейчас нет её), вблизи г. Челябинска, рядом с городищем Аркаим, в ст. Новокондуровская (ныне – в южном, Кизильском р-не Челябинской обл.) сохраняли свой необычный, исламо-казачий статус.

И осн. оренбургская часть (с. Кондуровка, с 30-х гг. и ныне – пос. Чулпан), признающих себя «ногайскими татарами» (26 душ муж. пола, т. е. ок. 100 чел. насел. – проф. Д.М. Исаков и доц. И.Л. Измайлов, г. Казань), в период войн с Наполеоном, в 1813 г., отказалась от казачьего статуса в пользу ясадного, «башкирского», охотничьего в близлежащих лесистых предгорьях.

Автору доклада и статьи повезло присутствовать при ... «межкундровском» телефонном переговоре (первых за столетия!) Глав администраций астраханского, володаровского села и оренбургского сельского округа (от 7-го июля 2015 г.: оба рук. – из «кундровцев» - «кондуровцев», с тюрк. диалектом более чем схожим).

Предположения о «салтанаульском следе» в свияжском правобережье Татарстана не подтвердились – там неск. раз отмечен элемент кубанских пленных – участников набегов, поселённых в XVII в. на «засечную» службу.

Прямых родственников «карагашей», тех неск. семей из «аула Беймурзы, под Бештау» (П.И. Небольсин, сер. XIX в. [9, с. 77]) уж и не найти – разве что где-то в «уле» (провинция) Конья,

центре Турции. Их «родня второго порядка» – оседлые кубанские ногайцы Карачаево-Черкесии, с предельно близким диалектом. А потомков вернувшихся к Прикаспию «малыбашцев» предположим среди сулакских ногайцев побережья, единственных здесь ногаеязычных.

В методологическом плане отметим, что крупные «ногайские орды» (их до десятка) в сложных этнополитических событиях всегда дробились – временно, либо навсегда – на части, порой весьма отдалённые на карте. Каждая часть обретала сверх всего субэтническую специфику, в т.ч. включения из орд других, либо вообще из соседящих этносов. Далее, нельзя не учесть, что этника имеет и привносит сюда огромное своеобразие. Иначе даже оригинальная документальная фактура может сильно обесцениться нечёткостью, нарочитостью и претенциозностью.

Ногайский этнос предельно ярок в традиции – она многообразна в вариациях, обогащая этнокультурное богатство Юга России. Но вот развитие ногайской («карагаши», «кундровцы», др.) этнокультуры в низовьях Волги, тем более, – здешнего ногаеведения (и науки в связи с регионом), на наш взгляд, так и не достигли солидного и уверенного уровня творческой школы, «пошло на сбой», «зигзагами». Общая ситуация, повторимся, спорная и проблематичная. О перспективах вести речь сложно. Тем не менее, нужна и полезна любая текущая аналитика, включая и предлагаемую здесь.

1. Викторин В.М. Российско-казахстанские межэтнические связи в «родовом» составе Младшего жуза и Букеевской орды: «кундровцы» – «кондровцы» – «нугай-казаки» (Кизляр – Астрахань – Оренбург – Уральск, сер. XVIII – XX вв.) // Тарих қойнауынан қазіргі заманға дейін (От истории к современности). Қазақстан тарихының өзекті мәселелер (Актуальные проблемы истории Казахстана): Халықаралық ғылыми – тәржіребелі конференция материалдары. Қазақ хандығының 550-жылдығына арналған (а. Хан-Орда, Бокейорда р-ны, 26–27 тамыз 2015 ж.). Орал (Уральск) : [Зап. - Казахстан обл. Центр истории и археологии – Батыс Қазақстан тарих және археология Орталығы]. 2015 – Б. 189–205 // www.gumilev-center.ru/rossijsko-kazakhstanskije-mezhehtnicheskie-svyazi-v-rodovom-sostave-mladshego-zhuza-i-bukeevskojj-ordy-kundrovcy-kondurovcy-nugajj-kazaki/, 2015, 21 авг. – 10 с. / 120 Кб.
2. Ишмухамбетов Р.В. Внутренняя (Букеевская) орда казахов – и этносоциальные аспекты «служилости» отдельных групп в её составе: основы статуса и проблемы изучения (нач. XIX – нач. XX вв.) // Тарих қойнауынан қазіргі заманға дейін (От истории к современности). Қазақстан тарихының өзекті мәселелер (Актуальные проблемы истории Казахстана): Халықаралық ғылыми – тәржіребелі конференция материалдары. Қазақ хандығының 550-жылдығына арналған (а. Хан-Орда, Бокейорда р-ны, 26–27 тамыз 2015 ж.). Орал (Уральск): [Зап.-Казахстан обл. Центр истории и археологии – Батыс Қазақстан тарих және археология Орталығы]. 2015 – Б. 206–216.
3. Ишмухамбетов Р.В. К предыстории межкыпчакской субэтнической группы «ногай-казах» в составе западной части казахов // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы I-ой Междунар. науч.-практ. конф. 2014 С. 136–140.
4. Қазақстан тарихының өзекті мәселелер (Актуальные проблемы истории Казахстана). Тарих қойнауынан қазіргі заманға дейін (От истории к современности): Халықаралық ғылыми – тәржіребелі конференция материалдары. Қазақ хандығының 550-жылдығына арналған (а. Хан-Орда, Бокейорда р-ны, 26–27 тамыз 2015 ж.). Редакция басқарған проф. М.Н. Сдықов. Орал (Уральск): [Зап.-Казахстан обл. Центр истории и археологии – Батыс Қазақстан тарих және археология Орталығы]. 2015 368 б.
5. Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И.-М. Ногайцы. Черкесск, 1988 – 230 с.
6. Курумбаев А.Ш. Этнические группы Букеевской орды казахов // Актуальные вопросы истории и культуры ногайцев (Ногаеведческий сборник. Вып. 1. – Астрахань, 2012 С. 70–72.
7. Курьшев А.В. Волжское казачье войско (1730–1804 гг.): создание, развитие и преобразование в линейные казачьи полки. – Волгоград: Издатель, 2011 – 352 с.
8. Мошков В.А. Мелодии Волго-Камья / Отв. ред. М.Г. Кондратьев. Чебоксары, 2011 – 366 с.
9. Небольсин П.И. Очерки Волжского низовья. СПб., 1852 – 197 с. // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы I-ой Междунар. науч.-практ. конф. – Черкесск, 2014 – 480 с.
10. Пятницкий В.Д. Карагачи (по итогам поездки в 1927 г.) // Землеведение. Географич. журнал им. проф. Д.А. Анучина. Т. XXXII. Вып. ¾. М. 1929 – с. 155 – 170.
11. Рахимов С.Т. Габдрахман Гемәри: фәнни-биографик жьентык. – Абдурахман Умеров: научно-биографич. сб. – Казань, 2002 – 384 б.
12. Семёнов Н.С. Туземцы Северо-Восточного Кавказа (рассказы, очерки, исследования, заметки о чеченцах, кумыках и ногайцах и образцы поэзии этих народ.). СПб., 1895 506 с.
13. Татары: серия Народы и культуры / Отв. ред. Р.К. Уразманова, С.В. Чешко. М.: Наука. 2001 – 583 с.
14. Торопицын И.В. Кундровцы (ногаи) в Нижнем Поволжье в XVIII в. // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы I-ой Междунар. науч.-практ. конф. Черкесск, 2014 С. 95–99.
15. Торопицын И.В. Эрс Магомед мулла – агент российского влияния в среде ногайцев (к вопросу о поселении салтанальцев в Астраханской губернии в 1740-х годах) // Ногаеведческий сборник. Вып. 1 – Астрахань, 2012 С. 106 – 112.
16. Торопицын И.В. Салтанальцы: проблема геополитического выбора в контексте международных отношений на Северном Кавказе в XVIII веке / www.cossackdome.com/doc/toropitsin_saltanaul.pdf (История казачества, XVI – XVIII вв. Украина). 2010 – 11 с.
17. Трепавлов В.В. Орда самовольная. Кочевая империя ногаев в XV–XVII вв. (серия «Историч. исследования»). М.: Квадрига, 2015 224 с.
18. Ызалиев А.М. Ногай-қазақ шежіресі. Орал (Уральск), 2003 53 б.

**СХАЛЯХО Р.А., ЮСУПОВ Ю.М., ИДРИСОВ Э.Ш., АСЫЛГУЖИН Р.Р.,
ШАЙХЕЕВ Р.Р., АСЫЛГУЖИН А.Р., ЕЛМАНБЕТОВ З.С., ЖАБАГИН М.Д.,
АГДЖОЯН А.Т., КУЗНЕЦОВА М.А., АЛЬБОРОВА И.Э.,
ПОЧЕШХОВА Э.А., БАЛАНОВСКИЙ О.П.**

*Медико-генетический научный центр, г. Москва, Россия
Институт общей генетики РАН, г. Москва, Россия
Институт стратегических исследований Республики Башкортостан, г. Уфа, Россия
Астраханский филиал Российской академии народного
хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, г. Астрахань, Россия
Администрация Нефтекумского района Ставропольского края, г. Нефтекумск, Россия
National Laboratory Astana, Назарбаев Университет, г. Астана, Республика Казахстан,
Московский физико-технический институт, г. Долгопрудный, Россия
Кубанский государственный медицинский университет, г. Краснодар, Россия*

ГЕНОФОНД НОГАЙЦЕВ В КОНТЕКСТЕ НАРОДОВ СТЕПНОГО ПОЯСА ЕВРАЗИИ

Реконструкция этногенеза народонаселения на основе изучения его генетического разнообразия является одной из наиболее интенсивно изучаемых проблем на стыке гуманитарных и естественных наук, при этом Y-хромосома выступает новым и надежным историческим источником. Изучение генофонда кочевых народов Евразии представляет большой интерес, поскольку его формирование происходило в условиях активной миграции, которая охватывала колоссальные территориальные пространства. В связи с этим для номадов характерен гетерогенный состав генетического наследства. Ногайский этнос уникален тем, что на его происхождение пять историко-культурных областей: центральноазиатская, западносибирская урало-поволжская, северокавказская и восточноевропейская. Образование и распад Ногайской Орды в XIV–XVII веках это основной, но не заключительный этап формирования современных ногайцев. После миграции в разных направлениях ногайские группы распределились по всему пространству от Волго-Уралья и Северного Кавказа, до Крыма и Придунавья, образуя отдельные этнотерриториальные группы, либо вливаясь в состав других народов.

Материалы. Нами по широкой панели гаплогрупп Y-хромосомы изучены репрезентативные выборки четырех основных групп ногайцев (суммарно 368 образцов): астраханские, ставропольские, кубанские ногайцы и караногайцы. Также к этим группам примыкают астраханские (юртовские) татары или нугай-татары, вопрос о происхождении которых до сих пор дискуссионен. Одни исследователи в их основе видят ногайцев, другие стремятся доказать их самостоятельность идущую от населения Астраханского ханства [Арсланов, Викторин, 1997; Исхаков, 1992; Торопицын, 2015]. В связи с нерешенностью вопроса, целесообразно рассматривать астраханских (юртовских) татар и астраханских ногайцев как две независимые популяции, представляющие отдельные этнические группы. Таким образом, выборка астраханских татар (юртовских) нами изучено отдельно от других ногайцев.

Образцы венозной крови собраны у мужского населения в ходе многолетних экспедиций (2006–2012 гг.) лаборатории популяционной генетики человека ФГБУ «МГНЦ» и лаборатории геномной географии ИОГен РАН, проведенных под руководством Е.В. Балановской и О.П. Балановского. Генотипирование проведено в лаборатории популяционной генетики человека ФГБНУ «МГНЦ» и лаборатории геномной географии ИОГен РАН. Панель изученных гаплогрупп (вариантов отцовской линии) Y-хромосомы достигает 51 SNP маркеров: С(М130), С3(М217), С3с(М48), С3d(М407), С3е(Р53.е), С3f(Р62), D(М174), Е(М96), Е1b1b1а(М78), Е1b1b1(М35), F(М89), G(М201), G2а(Р15), G2а1(Р16), G2а1а(Р18), G2а3а(М406), G2а3b1(Р303), H(М69), I(М170), I1(М253), I1b(М227), I2а1(Р37), J(М304), J1(М267), J1с3(Р58), J2(М172), J2а1(М47), J2а3b(М67), J2а3b1(М92), J2b(М12), K(М9), L(М20), N1(LLY22), N1с1(М178), (N1с1(N3а1)- B211, N1с1(N3а2)-M2118, N1с1(N3а3)-CTS10760, N1с1(N3а4)-Z1936, N1с1(N3а5а)-F4205, N1с1(N3а5b)-B202, N1с1(N3а6), O3(М122), Q(М242), R(М207), R1а1а(М198), R1а1а1g (М458), R1b(М343), R1b1а1(М73), R1b1а2(М269), R2а(М124), T(М70) [Y-DNA Haplogroup Tree 2016].

Результаты и обсуждение. Генофонды ногайцев и астраханских (юртовских) татар. Обширный спектр выявленных гаплогрупп (вариантов Y-хромосомы) указывает на значительную гетерогенность генофонда ногайцев, всего было выявлено 31 вариант. К наиболее частым относятся гаплогруппы R1a (29%), C3 (16%), R1b (13%) и N1c1 (11%), а с частотой более 5% хотя бы в одной из изученных популяций («мягкий» критерий полиморфизма) встречено 10 гаплогрупп Y-хромосомы: R1a1a1, C3*, J2a, R1b1a1, R1a1a7, N1c1(F4205), I2*, R1b1b2, G2a3a, J1.

В целом в генофонде ногайцев можно проследить определенный общий тренд спектра гаплогрупп, при этом каждая из четырех групп ногайцев отличается столь своеобразным «генетическим портретом», что ни одна из этих гаплогрупп не является доминирующей во всех популяциях: астраханские ногайцы отличаются сочетанием высоких частот гаплогрупп C3 и J2, кубанские ногайцы – необычайно высоким уровнем гаплогруппы R1a и её «европейской» субветви R1a-M458, караногайцы – мажорной гаплогруппой N1c, а ставропольские – редким для Европы сочетанием гаплогрупп R1a и C3.

Астраханские ногайцы. В генофонде астраханских ногайцев доминирует «центральноазиатская» гаплогруппа C3 (31%). С высокой для Европы частотой (22%) гаплогруппа C3 обнаружена нами в генофонде ставропольских ногайцев; в двух других группах – кубанских ногайцев и караногайцев – частота варьирует в пределах 5-8%. Уровень гаплогруппы C3 у астраханских (юртовских) татар в два раза меньше (15%). Также с высокой частотой в генофонде астраханских ногайцев выявлена «кавказская» гаплогруппа J2a (18%), чуть меньше у астраханских (юртовских) татар (15%). Этот вариант существенно меньше встречен у караногайцев (13%), а у кубанских полностью отсутствует. Центром происхождения гаплогруппы J2a-M172 считают Переднюю Азию и Ближний Восток [Cinnio lu, et al., 2004; Di Giacomo et al., 2004; Semino et al., 2004]. Предполагается, что распространение гаплогруппы J2a-M172 связано с экспансией неолитического населения с Ближнего Востока, в популяциях же Центрального Кавказа она распространена широко, в особенности у народов нахской группы – 79% у ингушей и 55% у чеченцев [Balanovsky et al., 2011].

Ставропольские ногайцы. Наиболее характерные черты генофонда ставропольских ногайцев определяются редким для Европы сочетанием гаплогрупп R1a (24%), C3 (22%) и R1b (19%). При этом в «субевропейский» вариант гаплогруппы R1a – субветвь R1a1a1g меньше 3%. Однако «Европейская» гаплогруппа I2, обнаружена у ставропольских и кубанских ногайцев с равным уровнем (до 9%), у остальных выявлена с меньшей частотой. До 7% в генофонде ставропольских ногайцев зафиксирована «кавказская» гаплогруппа J2a.

Кубанские ногайцы. Наиболее удивительным были результаты, полученные при изучении генофонда кубанских ногайцев - высокая частота R1a (51%) и ее «субевропейский» вариант (13%), характерна для западных и восточных славян. В генофондах трех других групп ногайцев эта гаплогруппа зафиксирована с меньшей, но примерно равной частотой (21-24%). Высокие частоты у кубанских ногайцев R1a и ее славянской «субветви» можно было бы объяснить эффектом дрейфа генов, однако анализ филогенетических сетей STR-гаплотипов Y-хромосомы не подтвердил это предположение. Это позволяет предположить, что уровень этого варианта в разных группах ногайцев отражают интенсивность их взаимодействия со славянским населением: наибольшее у кубанских ногайцев (не менее 13% генофонда) и почти незаметное у караногайцев и ставропольских ногайцев.

Из «кавказских» гаплогрупп в генофонде кубанских ногайцев наиболее частой оказалась гаплогруппы G2a (до 11%), тогда как у остальных ногайцев менее 3%. Это может быть связано с процессами ассимиляции с соседствующими адыго-абхазскими народами и карачаевцами, для которых характерны варианты этой гаплогруппы

Караногайцы. Особенностью генофонда ногайцев Дагестана является высокая частота гаплогруппы N1c1-M178 (21%). У остальных ногайцев практически отсутствует (3%), за исключением астраханских ногайцев (10%), в том числе у астраханских татар доля ее не высока (5%). Вариант N1c1 с высокими частотами фиксируется в генофондах казанских татар (28%) и мишарей (21%). Он в целом широко распространен по всей Северной Евразии (от финнов и северных русских до якутов). Для выявления источников ее появления в генофондах ногайцев проведен специальный анализ субвариантов гаплогруппы N1c1 по новейшим субветвям. В генофонде ногайцев выявлены различия в основных источниках

миграций: с востока («восточносибирская» и «монгольская» субветви) – в генофонды ногайцев. Более подробно о распределении вариантов внутри этой гаплогруппы у ногайцев будет дано в последующих наших исследованиях. С примерно равной частотой (20-21%), как и N1c1, встречены в генофонде караногайцев ветви гаплогруппы и ветви гаплогруппы R1b и R1a.

Положение изученных популяций ногайцев между собой и в пространстве Евразии. Отличительной особенностью генофонда ставропольских ногайцев является их промежуточное положение между остальными группами ногайцев: средние генетические расстояния до суммарной выборки ногайцев наименьшие ($d=0.06$). Наиболее генетически близки они к астраханским татарам ($d=0.18$) и астраханским ногайцам ($d=0.22$), более далеки от караногайцев ($d=0.28$) и кубанских ногайцев ($d=0.33$). Самой своеобразной группой ногайцев – среднее генетическое расстояние до остальных групп составляет $d=0.51$. Наиболее далеки от генофонда кубанских ногайцев ($d=0.82$). В целом генофонд караногайцев ближе всего к ставропольским ногайцам ($d=0.22$), дальше всех от кубанских ногайцев ($d=0.4$). Между собой же астраханские ногайцы и астраханские татары обнаруживают сходство ($d=0.12$), несмотря на резкие генетические различия. Этот результат может служить одним из аргументов в пользу гипотезы их ногайского происхождения [Викторин, Идрисов, 2006]. От татар Поволжья астраханские ногайцы и астраханские (юртовские) татары генетически очень далеки вопреки их географической близости. Так же отдаленность от них продемонстрировали астраханские (юртовские) татары.

Анализ многомерного шкалирования наглядно показывает степень схождения изученных народов между собой и с различными регионами Евразии, который проведен на основе матрицы генетических расстояний, а анализ генетических расстояний Нея был проведен на основе частот гаплогрупп 21 варианта Y- хромосомы. В анализ были вовлечены как географические соседи, так и иные популяции так или иначе связанные в разной степени с ногайцами и татарами изученные как нашим коллективом, так и другими [Базы данных по Y-хромосоме]. При рассмотрении генофондов ногайцев в контексте популяций Евразии (всего было вовлечено 28 популяций Евразии) можно выявить пять основных кластеров, и только две популяции не вошли в эти кластеры. Важным итогом анализа в евразийском контексте является то, что генофонды ногайцев распадаются на два кластера: «ногайско-урало-сибирский» и «ногайско-среднеазиатский».

Караногайцы и кубанские ногайцы, несмотря на их географическую приуроченности к Кавказу, не вошли в «кавказский» кластер. Они же органично вошли в «ногайско-урало-сибирский» кластер вместе с тюркоязычными народами Южного Урала и Среднего Поволжья (башкирами и татарами) и Южной Сибири (алтайцами, шорцами). Ставропольские и астраханские ногайцы вместе с астраханскими (юртовскими) татарами оказались генетически далеки от татар Поволжья и вошли в «ногайско-среднеазиатский кластер» вместе с народами Средней Азии (каракалпаками, киргизами и узбеками).

Такое разделение ногайцев в евразийском генетическом контексте указывает на различия их этногенетических корней и позволяет ставить предположение о двусоставности ногайского этноса, где формирование ногайского генофонда изначально шло в рамках двух волн как генетические вливания среднеазиатских народов с одной стороны и урало-сибирских – с другой.

1. Арсланов Л.Ш., Викторин В.М. Юртовские и алабугатские (утарские) ногайские татары в Астраханской губернии и история их изучения // Астраханский край: (к 280-летию образования Астраханской губернии): Материалы Всеросс. научн. конф. Астрахань: Изд-во Астраханского гос. педуниверситета, 1997. С. 145–147.

2. Базы данных по Y хромосоме URL и компьютерная сеть лаборатории популяционной генетики человека Медико-генетического научного центра // <http://www.genofond.ru/genofond.ru/default26d8e.html?s=0&p=346>

3. Викторин В.М., Идрисов Э.Ш. Астраханские ногайцы // Возрождение. – № 9. 2006. – С. 23–28.

4. Исхаков Д.М. Астраханские татары: этнический состав, расселение и динамика численности в XVIII – начале XIX вв. // Астраханские татары. Казань: Институт языка, литературы и истории Г. Ибрагимова КНЦ РАН 1992. С. 5–33.

5. Торопицын И.В. Астраханские юртовские татары в системе межнациональных отношений в XVII–XVIII вв. // Пере-

крестки истории. Актуальные проблемы исторической науки: Материалы XI научно-практ. конф. Астрахань, 2015. С. 182–188.

6. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М.: Восточная литература РАН, 2002. С. 52–62, 407–409.

7. Balanovsky O., Dibirova K., Dybo A. Mudrak O., Frolova S., Pocheshkhova E., Haber M., Platt D., Schurr T., Haak W., Kuznetsova M., Radzhabov M., Balaganskaya O., Romanov A., Zakharova T., Hernanz D., Zalloua P., Koshel S., Ruhlen M., Renfrew C., Wells R., Tyler-Smith C., Balanovska E. and The Genographic Consortium Parallel evolution of genes and languages in the Caucasus region // Mol. Biol. Evol. 2011. V. 28. № 10. P. 2905–2920.

8. Cinnioglu C., King R., Kivisild T., Kalfoglu E., Atasoy S., Cavalleri G., Lillie A., Roseman C., Lin A., Prince K., Oefner P., Shen P., Semino O., Cavalli-Sforza L., Underhill P. Excavating Y-chromosome haplotype strata in Anatolia // Hum Genet. 2004. Vol. 114(2) P.127–148.

9. Di Giacomo F., Luca F., Popa L., Akar N., Anagnou N., Banyko J., Brdicka R., Barbujani G., Papola F., Ciavarella G., Cucci F., Di Stasi L., Gavrilu L., Kerimova M., Kovatchev D., Kozlov A., Loutradis A., Mandarino V., Mammi' C., Michalodimitrakis E., Paoli G., Pappa K., Pedicini G., Terrenato L., Tofanelli S., Malaspinna P., Novelletto A. Y chromosomal haplogroup J as a signature of the post-neolithic colonization of Europe // Hum Genet. 2004. Vol. 115(5) P.357–371.

10. Semino O., Magri C., Benuzzi G., Lin A., Al-Zahery N., Battaglia V., Maccioni L., Triantaphyllidis C., Shen P., Oefner P., et al. Origin, diffusion, and differentiation of Y chromosome haplogroups E and J: inferences on the neolithization of Europe and later migratory events in the Mediterranean area // Hum Genet 2004. Vol. 74. P. 1023–1034

АБДУЛВАХАБОВА Б.Б. -А.

*Чеченский государственный университет,
Комплексный научно-исследовательский институт РАН
г. Грозный, Россия*

ЧЕЧЕНЦЫ И НОГАЙЦЫ: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ)

В Чеченской Республике (крупнейший многонациональный край на Северном Кавказе), живут представители разных национальностей и конфессий.

В современных условиях этнический фактор в регионе в целом, и в Чечне в частности оказывает решающее значение на весь ход общественного развития. Проблемы межэтнических взаимоотношений в субъектах России, как в прошлом, так и сегодня не теряют своей актуальности. Уровень жизни, сохранность самобытной культуры, решение социальных и иных проблем малых народов является своеобразной визитной карточкой любой многонациональной страны. Сегодня особенно важно показать многовековую историю сближения, взаимодействия и взаимовлияния культур разных народов, населяющих наш край. Использовать этот исторический опыт в конструировании современных межнациональных отношений не только в Чеченской Республике, но во всей Российской Федерации.

Взаимоотношения чеченского народа и ногайцев имеет многовековую историю. На современном этапе ногайцы (самоназвание – *ноггайлар*) в Чеченской Республике проживают в Шелковском районе, в селах Воскресенское, Сары-Су, Каршыга-аул, Ораз-аул, Коккуй, Коби, Красный Восток, Мирный, Курган-аул, в станицах Шелковская, Червленая, Старогладовская, Каргалинская, Курдюковская и в других населенных пунктах. Численность их в республике составляет более шести тысяч человек [1, с. 19].

Под самоназванием «ногГий»- ногайцы известны чеченцам еще с XIV – XV веков, хотя юридически в составе Чечни они оказались в советский период (1957 г.) [2, с. 495].

Основными традиционными занятиями ногайцев, проживающих на территории Чечни – кочевое и отгонное скотоводство (овцы, козы, крупный рогатый скот), в меньшей степени земледелие. Немаловажное значение имело и древнейшие традиционные занятия ногайцев – охота, рыболовство, бахчеводство и садоводство.

Из ремесел наибольшее развитие получили изготовление сукна, обработки кожи, овчины, производства войлока, из которого делали бурки, сапоги, головные уборы, ковры-арбаши. В советский период мелкотоварные скотоводческие хозяйства ногайцев превратились в крупные продуктивные животноводческие хозяйства: «Червленые буруны» и «Шелковской» (племенные овцеводческие хозяйства), которые за успехи в развитии тонкорунного овцеводства получили Орден Ленина. Были выведены породы тонкорунных овец «Грозненский

меринос» и «Ногайская». Несколько овцеводов стали Героями Социалистического труда, в том числе и Н. Эмухамбетов [2, с. 497]. Многовековые добрососедские и дружественные отношения между чеченцами и ногайцами подкреплялись тесными политическими, торгово-экономическими, культурными связями. Культура и быт ногайцев, проживающих на территории Чечни, имеют много общих черт. Как отмечают исследователи, «...ногайское культурное влияние можно распознать в культуре уже нынешних соседних, не всегда тюркских, народов» [3, с. 11].

Традиционная форма одежды ногайцев сочетают в себе элементы кочевых народов Поволжья, Средней Азии, Казахстана, но и национальных костюмов горцев Северного Кавказа. Одежда любого народа отражает исторический путь, его образ жизни, национальные особенности, эстетические представления о мире. Отличаясь неповторимой самобытностью и красотой, традиционная одежда ногайского народа даёт представление о многовековом историческом развитии, кочевых традициях, культурных связях, географии расселения народа.

К примеру, в традиционной одежде ногайцев (мужская и женская) отражаются традиции, как кочевников, так и традиции соседних горских народов, в частности чеченцев: названия тканей: бязь – «бозь» – с ногайск., «боз» – с чеч.; («чилла» – шелк с чеч.; «шилле» – шелк с ногайск.; «шилле явлык» – шелковый платок с ногайск., «чиллана йовлакх» – шелковый платок – чеч.). Нарядное платье ногайских женщин украшалась серебряным нагрудником, также как и праздничное женское платье чеченцев «Габали». Примеров можно привести множество, но мы ограничимся выводом авторитетного исследователя культуры и быта ногайцев Р.Х. Керейтова, который отметил, что эти факты «... указывают на давность и взаимность этих связей ногайцев со многими народами, что естественно влияло и на всю материальную культуру этих народов» [3, с. 225].

О многовековых традициях дружбы и добрососедства свидетельствуют, к примеру, образование ногайских ветвей (ногайская ветвь) в этносоциальной структуре чеченцев. Среди многочисленных чеченских тайпов представлен тайп «ногай» – чеченский тайп (выходцев из ногайцев) [4, с. 168]. Это тоже яркий показатель того, что между ногайцами и чеченцами были давние родственные связи. Нередко были и смешанные браки, которые имеют место и сегодня. Так происходило приобщение ногайцев к отдельным чеченским родственным коллективам.

В истории двух народов было немало примеров, когда ногайцы, вместе с чеченцами защищали свои земли от набегов крымских и калмыцких правителей. В борьбе против колониальной политики царизма на Северном Кавказе в 20–50-е годы XIX века чеченцы и ногайцы, вместе с другими народами выступали совместно.

Как уже отмечалось, военное содружество указанных народов проявлялось не только в борьбе против царизма, но и против иноземных притязаний на Северный Кавказ. Так, в Крымской войне 1853–1856 гг., в составе Отдельного Кавказского корпуса российской армии, в 6-сотенный конно-иррегулярный полк входили отряды чеченцев, ногайцев, осетин, ингушей и т. д. Живя столетиями по соседству, эти народы совместно защищали свои земли от иноземных захватчиков и вели борьбу против колониальной политики царизма на Кавказе, что также способствовало сближению этих двух народов.

В традиционной материальной и духовной культуре чеченцев и ногайцев было много идентичных черт. О многовековых традициях дружбы и добрососедства свидетельствуют и совместные, смешанные поселения.

В общественной жизни чеченцев и ногайцев большое место занимал обычай взаимопомощи, который заключался в оказании трудовой помощи друг другу во время сельскохозяйственных работ, при строительстве дома, во время проведения семейных мероприятий и т. д. [5, с. 260]. Эта традиция сохранилась и по современный период, где компактно проживают представители указанных народов.

В фольклоре, религиозных воззрениях отражена многовековая история взаимоотношений этих народов. Схожие сюжеты свидетельствуют о взаимопроникновении и взаимообогащении культур чеченцев и ногайцев. Общие черты наблюдаются в фольклоре и религиозных верованиях чеченцев и ногайцев. Ногайцы, как и чеченцы, относятся к мусульманам – суннитам. Быт семьи, взаимоотношения дома и в обществе чеченцев и ногайцев строго регламентировались нормами адата и шариата [2, с. 497].

Важным фактором в установлении тесных межэтнических контактов являлась торговля. Знакомясь ближе с представителями других культур на личностном уровне, чеченцы и ногайцы проще находили пути преодоления трудностей во взаимоотношениях с другими народами, укреплялись давние традиции толерантности этих народов, что очень важно сохранить и укрепить на современном этапе развития взаимоотношения северокавказских народов.

В современной Чеченской Республике уделяется большое внимание малым народам, проживающим на ее территории, в том числе и ногайцам. Для сохранения особенностей ногайского этноса, в республике создан и успешно функционирует с 2002 года в Шелковском районе Ногайский культурный центр. Наряду с многонациональным составом республики: татарами, русскими, кумыками, турками – месхетинцами, ногайцы участвуют в различных общественных мероприятиях, устраивают выставки мастеров – народных умельцев. Знакомят с богатой национальной кухней, традиционным народным костюмом, танцами, музыкой и т. д. В столице Чеченской Республики в городе Грозный, в Мемориальном комплексе Аллея Славы им. А.А. Кадырова, в марте-апреле 2016 года, проходила выставка, под названием «Ногай Эл» («ногайский народ»). Она была организована Министерством культуры Чеченской Республики в целях сохранения и дальнейшего развития культуры народов, проживающих на территории Чечни, показать, что ногайцы – это часть единой, дружной, многонациональной семьи Чеченской Республики. Выставка длилась полтора месяца, и любой желающий мог своими глазами увидеть богатую и самобытную историю и культуру ногайского народа.

Ногайцы, которые проживают в Чеченской Республике на сегодняшний день, получают широкие возможности для творческого развития своей культуры, сохранения своих традиций и обычаев и трудятся в самых различных отраслях, внося тем самым достойный вклад в дело возрождения и процветания родной республики. Несмотря на интенсивные интеграционные процессы, межэтнические взаимовлияния, ногайцы в Чечне сохранили свою идентичность, самобытность.

В Шелковском районе, где компактно проживают сегодня ногайцы, они представлены во всех сферах жизнедеятельности региона: в политике, социальной сфере, экономике и образовании. Политика руководства Чеченской Республики направлена на сохранение культуры, традиций и обычаев всех народов, населяющих наш регион.

-
1. Чеченцы / Отв. ред. Л.Т. Соловьева, В.А. Тишков, З.И. Хасбулатова. М.: Наука, 2012. 622 с.
 2. Народы Дагестана / Отв. ред. С.А. Арутюнов, А.И. Османов, Г.А. Сергеева. М.: Наука, 2002. 588 с.
 3. Керейтов Р.Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры. Ставрополь: Сервис школа, 2009. 464 с.
 4. Натаев С.А. Чеченские тайпы. Махачкала: АЛЕФ, 2013. 414 с.
 5. Гимбатова М.Б. Обычай взаимопомощи в общественной жизни ногайцев (XIX – XX века) // Актуальные проблемы истории Кавказа. Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Р.М. Магомедова. Махачкала: ДГУ, 2010. 398 с.

ЗЕЛЬНИЦКАЯ (ШЛАРБА) Р.Ш.

*Российский Этнографический музей
г. Санкт-Петербург, Россия*

ПРЕДМЕТЫ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НОГАЙЦЕВ В КОЛЛЕКЦИЯХ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Научное наследие наших предшественников дает возможность современным исследователям изучать материальную и духовную культуру, а также традиционное искусство различных народов. Исследовательская работа по изучению истории и культуры народов начинается с того момента когда создаются условия для этого. Обладая богатой историей, каждый народ хочет, чтобы его культуру изучали. В данной статье речь пойдет о том боль-

шом вкладе, который внесли известные исследователи Кавказа К.А. Иностранцев (1876–1941) [16] и Е.М. Шиллинг (1892–1953) [17], жившие и работавшие в Санкт-Петербурге и Москве, и о собранных ими двух коллекциях раскрывающих особенности материальной культуры и быта ногайцев.

История научного изучения материальной культуры ногайцев началась весной 1904 г, когда хранитель отдела этнографии народов Российской Империи и сопредельных стран Русского музея им. Александра III К.А. Иностранцев совершил командировку в Караногайский участок Кизлярского отдела Терской области с целью собирания вещей, характеризующих быт и культуру ногайцев. Привезенные вещи были зарегистрированы самим фондообразователем после возвращения из командировки в июне того же года под коллекционным номером 333 и насчитывали 53 номера. К сожалению некоторые экспонаты были исключены после Великой Отечественной войны в 1950-е годы [18].

Коллекция, собранная К.А. Иностранцевым, на сегодняшний день включает в себя отдельные предметы женской (шапка из меха, шапочка) и мужской (мужской пояс, кожаные зимние штаны, кафтан) одежды, женские пояса кумыкской работы, украшения (браслеты, кольцо, носовая серьга, ушные серьги), амулеты против сглаза, полный костюм ногайской девочки, предметы наездника, чернильницу, полноценный костюм женщины, свадебную арбу, войлочные украшения для свадебной кибитки, домбру и деревянную кровать.

Вторая коллекция, характеризующая культуру и быт ногайцев, была передана в Российский этнографический музей (далее РЭМ) в 1948 из московского этнографического музея – Центрального музея народоведения народов СССР (ЦМН) [19].

Заведующим отделом Кавказа и Передней Азии в ЦМН стал лингвист и этнограф Н.Ф. Яковлев, его помощником был Е.М. Шиллинг, научной сотрудницей – Н.В. Маркова. Являясь сотрудником отдела Кавказа, «Е.М. Шиллинг в течение своей жизни провел более 30 научных командировок и экспедиций в различные районы Кавказа, где собрал ценный, уникальный историко-этнографический материал, характеризующий различные стороны культуры и быта кавказских народов» [9, с. 149–163].

Основой комплектования ЦМН стали экспедиции. Это явилось воплощением идеи о том, что экспедиция является желательной и наиболее важной частью деятельности и существования музея, как живого научного учреждения [10, с. 43–51] Самыми плодотворными для комплектования музея традиционными экспонатами были 1920-е годы. В эти годы было осуществлено около 55 экспедиций. Таким образом, к 1929 г. общий фонд музея насчитывал до 60 тыс. ед. хр.

Идеология музея стала меняться к началу 30-ых гг. XX в., и начинается его реорганизация. Если до этого времени музей строился по замыслам ученых, то теперь его лицо в большей мере стало определяться указаниями «сверху». Реорганизации предшествовали увольнение в январе 1929 г. и последующая ссылка В.В. Богданова, уход с поста директора, а затем неожиданная смерть Б.М. Соколова в 1930 г.

С реорганизацией музея изменились и принципы комплектования. В этнографических музеях советская власть видела пропагандистские центры, проводников национальной политики государства. В результате собирательская, исследовательская и экспозиционная работа музеев была подчинена выполнению задач социалистического строительства и политико-просветительской функции [15, с. 139–140]. Экспонаты, собранные во время экспедиций, отправлялись преимущественно в колхозы и промышленные центры для сбора материалов, отражающих успехи национального строительства.

Хотя в отчете музея об этих поездках говорилось, что их целью был сбор материалов по соцстроительству, настоящие этнографы использовали любую возможность для сбора этнографических материалов.

Но уже «в начале 1947 г. над музеем начали стучаться тучи. 17 января Мосгорисполком постановил выселить музей из занимаемого им здания. Вскоре Комитет КПУ внес в Совет министров СССР предложение о временном слиянии Музея народов СССР с Ленинградским этнографическим музеем и о передаче последнему коллекций Музея народов СССР» [4, с 155].

Постановлением Совета министров РСФСР от 15 июля 1948 г. музей был закрыт, оставшиеся коллекции, собиравшиеся на протяжении почти 100 лет, переданы Государственному

музею этнографии в Ленинграде (88 621 ед. хр.), Государственному Историческому музею и Музею революции. В Музее этнографии был сначала сформирован фонд МН СССР, но затем эти коллекции влились в общее хранение. В настоящее время все экспонаты переданные из МН СССР распределены по коллекциям 8761, 8762 и 8763.

Именно так коллекция по культуре караногайцев 333 пополнились новыми экспонатами. В настоящее время численность экспонатов составляет 114 музейных предметов (ед. хр.). Из них 6 единиц хранения включены в иллюстративный фонд это три открытки где изображены представители ногайского общества, рисунок кибитки и два чертежа.

Предметы материальной культуры караногайцев в собраниях РЭМ являются уникальными и представляют большую научную ценность. Среди них особую научную ценность представляет костюм девочки, который состоит из рубахи – одновременно являющейся платьем, сшитой из тонкой ткани, верхнего распашного бешмета из плотной стеганой одноцветной ткани, покрытого, по традиции, узорной стежкой. Этот элемент показывает, что костюм принадлежит молодой девушке или юной девочке. По сообщению С.Ш. Гаджиевой, излюбленным цветом девушек были красный желтый, малиновый и зеленый. Эти цвета мы видим в костюме девочки из коллекции 333, привезенной К.А. Иностранцевым, где рубаха-платье желтого цвета, а башмет малинового цвета. Кроме того костюм состоит из серебряного более распространенного широкого пояса. Фондообразователь в описании пояса указал, что данный пояс кумыкской работы. Ссылаясь на А.П. Архипова, С.Ш. Гаджиева также считает, что, несмотря на то, что ногайские женщины носили пояса дагестанской работы, более широко использовались широкие пояса с Северо-Западного Кавказа [3, с. 180]. О том, что бешмет охватывает широкий пояс, пишет и Г. Ананьев, причем он утверждает, что такие пояса носили богатые ногайские женщины [1, с. 47].

Следующий элемент одежды девочки – это шапочка с серебряными бляхами и серебряными подвесками с кораллом, закрывающими лоб и, частично, глаза.

По описанию эта шапочка похожа на сведения Р. Эркерта, который о головном уборе девушки пишет: «на туго облегающем головном платке нашиты в форме треугольника в семь рядов серебряные монеты» [3, с. 149]. Только в данном случае серебряные монеты заменены серебряными бляхами. Костюм девочки из коллекции 333, привезенный К.А. Иностранцевым, в ходе экспонирования дополняется обувью из коллекций Е.М. Шиллинга привезенной в 1935 г из с. Караногай, Дагестанской АССР. Головной убор девочки завершает красный платок, который ногайские девушки носили поверх шапочки. Отличительной чертой замужней женщины и молодой девушки являлся цвет платка. Женщина носила поверх меховой шапки белый тастар, девушка поверх шапочки – красный. Носили девушки платки также, как и молодые женщины, перекрестив под подбородком или на груди и завязав сзади [3, с. 152–153]

По сообщениям исследователей, ногайцы всегда ходили в обуви. Обувь была разнообразной, но однотипной для различных половозрастных групп. Они никогда не ходили босиком, пишет Заведующий Караногайским нормальным училищем Г. Ананьев [1, с. 49]. Женскую обувь шили из хорошо обработанных, чаще всего покупных, материалов (сафьяна, кожи, шерсти). Вышеуказанная коллекция включает кожаные сапоги с голенищами до колен. Изготовлением обуви занимались мужчины. Обувь шили из сыромятной коровьей, воловьей, или верблюжьей кожи. А богатые покупали готовую обувь или шили на заказ из качественной хорошей кожи.

Излюбленными предметами для женщин, особенно на Кавказе, всегда были украшения.

Ногайские женщины выражали особую любовь к серебряным изделиям. Золотые вещи у них никто из исследователей или путешественников не наблюдал, а по набору предметов, имеющихся в собраниях музеев, к примеру в РЭМ, можно сказать, что у них бытовали серебряные и медные украшения. Бусы из коралла, сердолика и бирюзы. В связи с их стоимостью, украшения хранились в семье и передавались по наследству по материнской линии [5, с. 152].

Отличительной особенностью ногайской женщины от других народов Кавказа была традиция ношения носовой серьги. Она, чаще всего, круглая из серебряной проволоки [12, с. 19]. Несмотря на то, что уже в начале XX в. писали об уходе в прошлое обычая носить

носовые серьги [19], в 1935 г. Е.М. Шиллингу удалось приобрести носовую серьгу, которая в настоящее время является частью коллекции МН ССР 8763.

При изучении предметов ногайского быта и культуры в собрании РЭМ следует обратить внимание на арбу в натуральную величину и части свадебной юрты из коллекции 333. Являясь в прошлом кочевниками, ногайцы пользовались как юртой, так и кибиткой на колесах [20]. В музейной документации такая кибитка получила название «арба», скорее всего потому, что она имеет форму арбы с кибиткой. Как и полагается, по традиции кибитка сделана из досок и прикрепляется к арбе дощечками [7, с 136]. В коллекции РЭМ сохранилась свадебная арба. Судя по описаниям исследователей начала XX в., у ногайцев были два типа свадебного жилища: отав и кюйме. «В арбе кюйме перевозили невесту в дом жениха чтобы никто не мог видеть», пишет С. Фарворский [13, с 197–199]. Кроме самой арбы, то есть ее деревянного каркаса, мы имеем возможность изучать убранство свадебной кибитки и части юрты по привезенным экспонатам, а также по имеющимся фотографиям начала XX в. По этим вещам можно утверждать, что, в действительности, свадебная юрта и кибитка были богато и празднично украшены. Имеющиеся войлочные части, занавеска, которой отделяется в кибитке девичье помещение, войлочный флаг свадебной юрты, украшенный красивый сундук, сумки различных цветов, говорят о том, что невеста должна была показывать свой социальный статус (она из состоятельной семьи), также свое мастерство, так как невеста должна была приготовить свое приданное собственноручно. Что касается юрты у ногайцев, то она, как и у других тюркских народов, по традиции являлась частью приданого. Есть сведения о том, что юрта, как и многие украшения, переходила по наследству и была подарком отца невесты. [3, с 54–55]. Кроме того, очень важным являлось каким цветам отдавались предпочтения. Белые, красные, голубые тона говорили о статусности семьи и ее материальном состоянии. Занавеска из коллекции 333 сделана из белой ткани, на которую нашиты куски красного цвета треугольной формы, что свидетельствует о материальном состоянии владельца.

В целом, материальная культура ногайцев показывает смешение их культуры с культурами тех народов, с которыми они когда-то соприкасались или жили по соседству. Это наблюдается в одежде, в орнаментике, в которой выдерживался стиль, характерный для тюркских народов Средней Азии (каракалпаки и казахи), с одной стороны, и Северного Кавказа (адыги, частично осетины, кумыки), с другой стороны.

В заключение следует отметить то существенное обстоятельство, что собрание коллекции РЭМ по ногайскому народу, возникшее благодаря усилиям Иностранцева К.А. (СПб) и Шиллинга Е.М включает в себя ряд уникальных предметов, важнейшими из которых следует считать те, что составляют комплекс костюма ногайской девочки.

1. Ананьев Г. Караногайцы. Их быт и образ жизни //Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа Тифлис 1894. С. 36–63.
2. Анчабадзе Ю.Д., Евгений Михайлович Шиллинг (1892–1953) //Е.М. Шиллинг. Народы Кавказа: Малые народы Дагестана. М. 1993. С. 7–19
3. Гаджиева С.Ш Материальная культура ногайцев в XIX- начале XX вв. М. «Наука» 227с
4. Ипполитова А.Б. История музея народов СССР В Москве//ЭО 2001 №2. С. 144–160.
5. Малявкин Г. Караногайцы. (Этнографический очерк). «Терский сборник», Владикавказ, вып 3. Кн 2 1893 С. 133–173
6. Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890 -293 с.
7. Кочекаев Б.Б. Ногайская юрта и ее убранство //История горских и кочевых народов Северного Кавказа. Выпуск 1. Ставрополь 1975 С 129–137.
8. Кузеева З.З. Головные украшения ногайских женщин XIX – НАЧАЛА XX в.//Вестник института ИАЭ. Махачкала 2014. № 1. С. 166–187.
9. Маммаев М.М. Он заложил основы этнологии Дагестана (К 120-летию со дня рождения видного этнографо-кавказоведа Е.М. Шиллинга (1892–1953) // Вестник института ИАЭ. 2012. № 4. С. 149–163.
10. Равикович Д.А. Формирование государственной музейной сети (1917 – первая половина 1960-х гг.). М., 1988- 151с.
11. Турьинская Х. М. Из истории этнографического музейного дела в Москве В XIX – начале XXI вв. //Вопросы музеологии № 1 (5)/2012 С 43–51
12. Фарфоровский С.В. Ногайцы Ставропольской губернии. Историко-этнографический очерк. «Записки Кавказского отдела РГО». Вып 7, кн 2. Тифлис 1909. 34 с.

13. Фарфоровский С. Народное образование у ногайцев Северного Кавказа в связи с их современным бытом. - журнал «Министерства народного просвещения», СПб., 1909. №12, С. 179-212
14. Шиллинг Е.М. Государственный Центральный музей народоведения // Этнография. 1926. № 1, 2. 266-269 с.
15. Шангина И.И. Русский фонд этнографических музеев Москвы и Санкт-Петербурга: История и проблемы комплектования. 1867–1930 гг. СПб., 1994 - 139-14 с.
16. Иностранцев К.А. – доктор истории Востока, крупнейший российский востоковед XIX в.; один из первых сотрудников Этнографического Отдела Русского Музея, хранитель восточных коллекций. Преподавал в Петербургском/Петроградском/Ленинградском университете с 1899 до середины 1930-х гг.
17. Шиллинг Е.М. внес огромный вклад в изучение материальной и духовной культуры, а также традиционного искусства дагестанских народов. «Е.М. Шиллинг всегда тянулся к Кавказу, – пишет Ю.Д. Анчабадзе, – не мысля своего существования без его гор, аулов, добрых и отзывчивых людей. Его информаторы становились впоследствии друзьями, всегда готовыми бесконечно помогать московскому ученому. На Кавказе Е.М. Шиллинга хорошо знали, ожидали его ежегодных приездов и само имя Евгения Михайловича было окружено неизменным уважением и пиететом. «Профессор Шиллинг приехал», – быстро распространялась весть по всей округе, где работал экспедиционный отряд» [2, с. 13]
18. 333-13 «Аякъ»-, чашка для питья кирпичного чая; 333-18 «Сютлюк», камышевая цедилка для чая; 333-19 «Тепсе», маленький столик для хлеба и чая; 333-22 «Калмыкшай», плитка так. наз. калмыцкого чая; 333-23 «Аукъ», ступка для перца; 333-28 «Жобан-сандык» деревянный расписной сундук; 333-31 «Ундрюк», полка; 333-34 «Шымылдыкъ», занавеска, которой отделяется в кибитке девичье помещение; 333-50 Дверь кибитки; 333-53 «Чурек» – хлеб.
19. Центральный музей народоведения, получивший среди исследователей этнографов название музей народов, после долгих дискуссий был открыт в 1923 г. [9, с. 71.]. Музей состоял из шести региональных и экскурсионных отделов. Директором ЦМН стал выдающийся отечественный фольклорист и этнограф Б.М. Соколов (1889-1930), он же заведовал отделом угро-финнов и турко-татар. Русский отдел ЦМН возглавил В.В. Богданов, его помощницей стала Н.И. Лебедева. В отделе работали научные сотрудники В.П., З.Е. Аллендорф, М.В. Янчук. Славяно-литовский отдел состоял лишь из двух человек: заведующего П.П. Свешникова и научного сотрудника Ю.А. Самарина. Помощником заведующего отделом угро-финнов стал М.Т. Маркелов (ученик Б.М. Соколова). Здесь же работали К.П. Герд, А.П. Милли-Прокопьев, Кальман-Кориш. Отдел Кавказа и Передней Азии возглавил лингвист и этнограф Н.Ф. Яковлев, его помощником был Е.М. Шиллинг, научной сотрудницей – Н.В. Маркова. Отдел Средней Азии возглавлял Б.В. Миллер с ним работали В.Ю. Крупянская, Е.Т. Воеводская и С.П. Преображенский. Отделом Сибири руководил Б.А. Куфтин, в его состав входили Б.А. Васильев, П.Е. Островских, Г.И. Оросин и М.А. Пестовская. В отделе Австралии работали археологи Б.С. Жуков и Е.И. Горюнова, а также К.А. Виноградов и Л.В. Тихомирова. Экскурсоводами были Е.Н. Елеонская, М.В. Бердоносков и В.Н. Белицер. Библиотекой заведовал М.Я. Феноменов [14, с. 267].
20. По мнению Кузеевой З.З., оберегами служили ушные и носовые серьги, выполненные из серебра в форме кольца, символизирующего астральный круг [8, с 166–187]. Такой вид жилища был известен на Кавказе не далее как в середине XVIIв, когда Жан Батиста Тавернье говорил о ногайцах, как о народе, проводящем свою жизнь на повозках с воздвигнутыми над ними шатрами из войлока. Палатки служили жилищем для стариков, детей и состоящей при них прислуги [6 Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890 с 55–56]

ШАЛГЫНБАЙ Ж.Ж.

*Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова
г. Алматы, Республика Казахстан*

КАЗАХСКО-НОГАЙСКИЕ КОНТАКТЫ В СФЕРЕ КНИГОИЗДАНИЯ

(ДОСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД)

В начале XX века в числе казахских собирателей фольклора появилось новое имя. Это был Акылбек Сабалов (Акылбек бин Сабалулы Турабаев. 1880–1919) – прекрасный знаток восточной литературы, владевший арабским, персидским, тюркскими, в том числе ногайским, языками. Им были переведены на казахский язык многие сочинения из восточной классики и народной литературы; написаны несколько авторских книг. Из восточной литературы в переводе и обработке А. Сабалова вышли: «Ибрахим Адхам улынын киссасы» (1910), «Дандан Ибрахим углы», «Кырык уазир», «Маргуба», «Тахир иля Зухра», «Алтын балык киссасы», «Габдулхалим иля Малике», «Ибрахим Хазыбнаме улынын киссасы», «Магшукнама», «Хажатель-дагуат», «Хикмат Нигметтин киссасы» (все в 1911 г.). Кроме того, были изданы его собственные сочинения: «Гибрат наме», «Назым», «Сум заман» и другие.

В 1911 году в Казани были изданы две казахские книги, переведенные Акылбеком Сабаловым с ногайского языка. Обе книги были напечатаны на средства татарских книгоиздателей братьев Каримовых в собственной типографии. Первая – всемирно известная поэма о Тахире и Зухре (126 с., 6000 экз.). Вторая книга вышла под названием «Қисса-и Марғуба» (23 с., 7000 экз.), и представляет собой отрывок из знаменитых арабских сказок «Тысяча и одна ночь», точнее 489–490 ночи. Сохранились и рукописные варианты этого дастана, хранящиеся в фондах Центральной научной библиотеки и Института литературы и искусства Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.

Особое место в репертуаре казахских фольклорных изданий досоветского периода занимает героический эпос, который представлен изданиями известных и широко популярных среди тюркоязычных народов поэм, восходящие по времени создания к эпохе Ногайской орды: «Алпамыс», «Ер-Таргын», «Камбар», «Орак-Мамай», «Кобыланды», «Шора» и другими. Одним из первых в свет вышел эпос «Ер-Таргын». Книга была отпечатана в типографии Казанского университета (1862. – 40 с.). Вариант эпоса был записан по просьбе Н.И. Ильминского акыном-сказителем Марабаем. Число последовавших переизданий эпоса свидетельствует о читательской популярности книги. Она выдержала в общей сложности 10 переизданий. Все они были отпечатаны в типографиях Казани. Пять изданий, включая первое, вышли в типографии Казанского университета (1862, 1871, 1876, 1879, 1892). В 1893 г. книга вышла в типографии Г.М. Вечеслава, два других – 1894 и 1898 гг., были отпечатаны по заказу Ш. Хусаинова в типографии «Наследники М.А. Чирковой». Через десять лет, в 1909 г., эпос издается в типографии «Урняк». В этом издании объем книги уменьшился до 36 страниц. Последнее издание эпоса увидело свет в 1913 г. в типографии Б.Л. Домбровского, где книга также сократилась до 32 страниц. Выявлен тираж двух изданий «Ер-Таргына» – 1894 и 1913 гг. Они составляют соответственно 4800 и 3000 экземпляров.

Привлекательной особенностью эпоса «Алпамыс батыр» была тема народного патриотизма, воплощенного в борьбе против иноземных завоевателей – джунгаров. Читателей книги привлекали также лирические и бытовые эпизоды произведения, прекрасные женские образы, а также традиционная для многих народных сочинений тема верности в любви и дружбе, осуждение междоусобиц, призыв к сплочению, единству. Первое издание эпоса под заглавием «Кисса – и Алпамыс» вышло в типографии «Наследники М.А. Чирковой» (1899, 4800 экз.). Издателями всех восьми публикаций были Ш. Хусаинов и его наследники. Три издания эпоса вышли в типографии Казанского университета (1901, 1905, 1907); еще четыре издания были отпечатаны в типографии Б.Л. Домбровского (1910, 1912, 1914, 1916). Общий тираж последних четырех изданий составил 20000 экземпляров. Текст эпоса был записан и подготовлен к печати Ж. Шайхисламовым, который закончил составление рукописи к первому изданию в марте 1899 г. и в тот же год она вышла в свет.

Событиям, отображающим период ногайлинской эпохи, посвящен известный среди казахов героический эпос «Камбар батыр». Впервые эпос был издан Ш. Хусаиновым в типографии Казанского университета (Кисса-и Камбар: Жазған У. Тухфатуллин. Бастырған Ш. Хұсаинов. – Казан: университет баспаханасы, 1888. – 23 б.). Текст эпоса записал Валиулла Тухфатуллин из г. Зайсана Семипалатинской области. В книге много арабских, персидских и русских слов. Книга «писана стихами обыкновенного тюркского размера в 7 и 8 слогов» [1]. По материалам Российского исторического архива в Санкт-Петербурге удалось выявить еще одно, ранее неизвестное науке издание эпоса. Его издал тиражом в 10000 экз. Ш. Хусаинов (Камбар. Бастырған Ш. Хұсаинов балалары – Казань, 1897. 10000 экз.). Позднее, в 1903 г., отрывок из эпоса был издан братьями Каримовыми в собственной типографии под заглавием «Токсан уйли тобыр».

К числу крупнейших и самых древних по происхождению казахских героических эпосов относится эпос «Кобыланды батыр», входящий в состав кыпчакско-ногайлинского цикла. Эпос сохранился до современности в самых различных списках, число которых более пятнадцати. Наиболее полной считается версия, исполнявшаяся акынами Мергенбаем (1831–1911) и Биржаном Толымбаевым. Единственное дореволюционное издание эпоса вышло в 1914 г. по тексту, записанному Махмутсултаном Туякбаевым со слов акына Биржана Толымбаева, проживавшего в волости Карабалык Кустанайского уезда Тургайской области (Казань, типография «Умид», 1914. – 84 с., 5 л., 2000 экз.). Издателем эпоса выступает книжный магазин «Эшь» из г. Троицка Оренбургской губернии. На обложке

издания помещено изображение богатыря Кобыланды верхом на лошади и в вооружении. Поэтический текст эпоса перемежается прозой. Содержание эпоса созвучно другим казахским героическим сказаниям, построенным вокруг событий, связанных с борьбой казахских племен и родов против калмыков.

К числу героических эпосов примыкают также исторические сказания ногайлинской эпохи, как, например, «Орак-Мамай» и «Шора батыр». Первое сочинение, дошедшее в десяти списках, было издано братьями Каримовыми в своей типографии (1903, 1908) под заглавием «Орак менен Мамай батырдын хикаясы». Второе сочинение вышло под заглавием «Кисса – и Нарыктын углы Шора батыр» (Казань, 1884. – 16 с.).

Исследователи казахского фольклора в числе особых достоинств отмечают историзм казахских эпических произведений. Так, например, эпос «Кобланды» отображает события, связанные с войной между кипчаками и иранцами; «Ер-Таргын» – междоусобную борьбу в Крымском ханстве; эпические поэмы об Ер-Саине, Камбаре, Алпамыше и другие отображают совместные выступления кипчакских, ногайских родов и племен против калмыков. Герои этих произведений считаются выходцами из Ногайлы. Об историзме и общности происхождения тюркских эпосов писал Чокан Валиханов: «Ногайцы, надо сказать, в преданиях всех нынешних среднеазиатских кочевников: кайсаков, киргиз и кракалпаков, занимают почетное место. Множество легенд, поэм, относящихся к этому народу, заимствованные в те времена по соседству, сохраняются до сих пор» [2, с. 357].

1. Каталог книг, отпечатанных в типографии императорского Казанского университета с 1800 по 1896 год. Казань, 1896.

2. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 1. Алма-Ата, изд-во АН КазССР, 1961.

ХАНМУРЗАЕВ И.И.

*Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН
г. Махачкала, Россия*

СВЕДЕНИЯ О НОГАЙЦАХ В МАТЕРИАЛАХ «АКСАЙСКИХ» РУКОПИСЕЙ

С середины XIX века Аксай становится одним из торгово-экономических и политических центров Северо-Восточного Кавказа. Поэтому неудивительно, что он становится и очагом культурно-просветительской жизни. По сути, Аксай в этот период по меркам Северного Кавказа являлся небольшим городком.

В конце XIX – начале XX вв. широко известными стали аксайские медресе. Для преподавания в них привлекались лучшие преподаватели наук не только в Засулакской Кумыкии, но и со всего Дагестана. К числу последних относятся, к примеру, Шайхали Согратлинский, Магомед Дибиров Карахский, Алигаджи Салтинский. Преподавал здесь и татарин Исак-афенди из Поволжья.

Сюда в медресе Аксае для получения религиозного образования стремились попасть ученики со всех концов Северного Кавказа: Чечни, Кабарды, Карачая, Балкарии. Становлению Аксае как центра просвещения в немалой степени способствовало стремление состоятельных аксайцев открывать медресе. Мансур Гайдарбеков отмечая этот факт, писал: «Известны также тенденции аксайских состоятельных людей открывать частные медресе на свои средства и соревноваться между собой в привлечении самых лучших учителей и в подготовке лучших выпускников». Таких медресе в Аксае было несколько.

О степени популярности аксайских медресе можно судить записям в многочисленных рукописях. Во многих частных коллекциях по Дагестану встречаются рукописи с пометкой, что они были переписаны либо в Аксае, либо же преподавателями или учениками аксайских медресе.

Одним из известнейших медресе в Аксае во второй половине XIX в. было медресе Юсуфа-афанди Клычева – одного из выдающихся алимов не только Засулакской Кумыкии, но и всего Северного Кавказа. Позднее, в последней четверти XIX в Аксае функционировали медресе Умалата, так называемое «ал-мадраса ал-умалатийа». Для преподавания в этом медресе сюда привлекались лучшие ученые в Дагестане.

Немного позднее уже в начале XX века широкую популярность приобрело знаменитое медресе открытое накшбандийским наставником Абдулвагабом Дыдымовым. В этом медресе помимо религиозных наук изучались и светские дисциплины. В тот же период действовало медресе ал-хаджи Мухаммада-афанди ал-Яхсави, судя по всему, являвшегося одним из преемников видного татарского религиозного деятеля, накшбандийского шейха Зайнуллы Расулева Троицкого [1, с. 235]. Помимо этих было еще несколько менее известных медресе.

В этой связи нельзя не упомянуть хотя и не аксайское, но очень тесно связанное с ними медресе Хизри-афанди в селении Хамаматюрт функционировавшее в середине XIX в., в котором получали религиозное образование, а также повышали свои знания многие ученые.

Процесс обучения в медресе представлял собой изучение ряда традиционных книг (морфология, грамматика, логика, шариат, мусульманское вероубеждение) имевших распространение во всем Дагестане. Учащиеся-мутааллимы традиционно переписывали книги сами. Те, кто был побогаче могли заказать рукопись у других учащихся. После завершения обучения на последней странице рукописи в колофоне учащийся указывал ценные для исследователя сведения – название книги, сведения о ее авторе, месте и времени переписки, писце, нередко упоминается преподаватель и медресе, в котором шло обучение. Кроме того распространенным явлением было указание когда начал и когда закончил учащийся изучение книги.

В то время среди учащихся практиковался обычай переписывать для своих товарищей какую-нибудь книгу, главу книги, а иногда и просто несколько строк какого-нибудь стиха с обязательной пометкой, что это переписал такой-то своему брату, наставнику и т.д. на память. Конечно, это делалось как память о себе, а также в надежде, что прочитавший эту запись прочтет молитву-дуа.

Помимо этого на полях рукописей, на пустых страницах в рукописях встречаются различные записи, в том числе и биографического характера. Как раз эти-то записи представляют для нас наибольшую ценность.

Среди подобного рода записей в рукописях встречаются сведения и о ногайцах, получавших здесь образование.

Прежде чем писать о ногайцах необходимо отметить, что при изучении арабоязычных рукописных материалов встречающихся в равнинной части Дагестана, разбирая различные имена, мы сталкивались с не совсем нам понятной нисбой [4] *يودبلا* «ал-бадави», что означает «номад». Дело в том, что в традиционных арабских текстах под словом «ал-бадави» подразумеваются арабские бедуины-кочевники. Учитывая образ жизни, под эту нисбу на Северном Кавказе подходят два народа – ногайцы, туркмены. Это обстоятельство ввело нас в некоторое затруднение с однозначной идентификацией этого слова, так как представители и первого и второго народов обучались у ученых-алимов Аксая.

Внести ясность в этом вопросе нам могли бы сведения, содержащиеся в иных письменных источниках. Такие сведения содержатся, к примеру, в письме направленном 25 февраля 1859 года шамхалом Абу Муслим-ханом к поручику Алискандер-беку, бывшему приставом у тарковских ногайцев (Таргу-Ногай) [3, л. 2]. В этом письме шамхал через пристава приказывает ногайцам покинуть пастбища принадлежащие жителям села Гелли. Как следует из содержания письма, слово «бадави» применено в тексте по отношению к ногайцам. Так, кумыкский по происхождению, этноним «таргу-ногай», употребленный в начале текста письма для обозначения адресата, далее в тексте заменен на синонимичный ему арабский вариант *نيويوخرتلا نيويودبلا* «ал-бадавийийина ал-тархувийийина», что переводится как «тарковские кочевники». Исходя из этого, мы можем однозначно утверждать, что под арабским словом «бадави» в этих источниках подразумеваются именно ногайцы. Однако, нужно учитывать, что нисбу «ал-бадави» мог носить не только этнический ногаец, но и человек, проживающий некоторое время среди ногайцев.

При этом не совсем понятно, почему нисба не образована от этнонима, а использована форма «ал-бадави», то есть номад. От этнонима نِيْغَينِ «нугай» относительное прилагательное образуется при помощи окончания «-иййун». В данном случае в виду того, что слово «ногай», согласно нормам арабского языка, оканчивается на так называемую слабую согласную «-йй», между корнем и окончанием образующим относительное прилагательное появляется звук «в» [2, с. 257, 258]. Таким образом, нисба должна была иметь форму يوغنلا «ал-нугавиййу» или сокращенно «ал-нугави».

Трудно объяснить почему в тот период не получила распространение форма «ал-нугави», а имела хождение нисба «ал-бадави». Примечательным фактом является то, что подобная нисба в арабоязычных материалах нам встречались только в кумыкских населенных пунктах. Через это слово видимо отмечался кочевой образ жизни представителя Ногайской степи. Судя по всему, она образована по типологии: кочевники – оседлые жители – жители гор. К примеру, житель гор обозначался как يلبجلا «джабали», то есть горец. Однако «джабали» это общее название горцев и чаще всего к ней добавлялась нисба по месту проживания.

Хотя, к примеру, у адыгоязычных северокавказских мухаджиров в Иордании, в этногенезе которых, несомненно, принимали участие и ногайцы имеется такой вариант нисбы «ал-нугави», в устной речи звучащий как «нугавей». Вариант «ал-нугави», надо полагать, появился уже после их переселения в Иорданию, на тот момент находящейся в составе Османской империи. А форма «ал-бадави» не употреблялась здесь видимо, чтобы отличить их от местных бедуинов-арабов.

Среди рукописных материалов, встречающихся в Аксае нередко попадаются имена лиц носящих подобную нисбу. Так, например, в Аксае среди прочих учащихся проходил курс обучения некий Досмухаммад сын Джанмухаммада сына Айбартау сына Йадигара из племени М.с.к. (?) из селения Казан-улу.

В одной из рукописей имеется сообщение, что во время учебы в Аксае некий студент Мустафа сын ал-хаджи Абука из Аксае подарил книгу «Китаб ал-мустатаб ва шараф ал-мааб» некоему Хаджиниязу сыну Нугмана ал-Бадави. Кто такой этот Хаджинияз неизвестно. Возможно, нам поможет идентифицировать его, запись, сделанная в другой рукописи. В ней пишется, что книга по логике Абдуррахмана ал-Ахдари «Суллам ал-мунаврак» была переписана неким Убайдуллахом сыном Мансура у ученого Сулаймана для своего друга Нурулбая сына Хаджинияза из аула Югари Тамаклы (?). Этот последний, по всей видимости, являлся сыном вышеупомянутого Хаджинияза.

У известного в свое время преподавателя Закарьи сына Токтара ал-Кустаки (из Костека) в 1275/1858–59 гг. обучался грамматике по распространенной в Дагестане книге Абдаррахмана Джами «ал-Фава'id ад-Дийаййа», в Дагестане более известной как «Джами», некий ногаец по имени Хаджи Батыр ал-Бадави.

Судя по всему, известный аксайский ученый Юнус некоторое время исполнял обязанности кадия среди ногайцев в ауле Мужукай. Об этом имеется запись, что он проживал в этом ауле. У него в 1273 г.х./1856–57 гг. изучал логику по книге Шамсуддина Мухаммада ибн Хамзы ал-Фанари «Шарх Исагуджи», некий Аханай сын Алыпкача ал-Йахсави (из Аксае), сделавший об этом запись в рукописи.

Логика в Аксае проходил по книге Асира ад-Дина ал-Абхари «Исагуджи» еще один ногаец по имени Юсуф ал-Бадави. Этот факт зафиксирован в рукописи, некогда принадлежавшей ему, ныне хранящейся в одной из частных библиотек Аксае.

Как уже отмечалось выше, в стенах аксайских медресе обучались ученики со всех концов Северного Кавказа. Учившись вместе, они и в дальнейшем поддерживали связи. Чаще всего это проявлялось в переписке. Среди страниц рукописей в Аксае встречаются многочисленные письма, свидетельствующие об оживленной переписке между учениками. Посредством писем они узнавали новости друг о друге, консультировались между собой по самым различным шариатским вопросам. Среди этих писем встречается письмо некоего учащегося Юнуса (не исключено, что это известный впоследствии аксайский ученый кадий Юнус-афанди) написанное в шутовском тоне, своему брату некоему Абдуссаламу ал-Бадави, в котором, тот порицая его за то, что он взял книгу без его ведома, требует поскорее вернуть её.

Изучая эти записи, нам становится известным, что ногайцы не только обучались здесь. Некоторые из них получив хорошее образование, сами в дальнейшем занимались преподаванием. Это следует, к примеру, из записи в одной из рукописей гласящей, что Махмуд сын Хаджи Абдуллы из Аксая закончил переписывать шарх Ташкубри заде «Илм адаб ал-бахс ва ал-муназара» у превосходного ученого (ал-палим ал-фадил) Абдулкадира сына ал-хаджи Исхак заде ал-Бадави при джума-мечети села Хамаматюрт. У этого же ученого в месяце раджаб (январь-февраль) 1277/1860–61 он переписывал и изучал книгу «Хашия» к Ташкубри. Затем в том же 1277/1860–61 году в месяце шабан (февраль-март) он штудировал книгу «Фатх ал-ваххаб шарх адаб ал-бахс». Он же проходил у Абдулкадира ал-Бадави книгу по логике Касима 'Али ас-Самарканди называемую «Шарх ал-Адудийа» в 1277 г.х./1860–61 гг. Принимая во внимание эти записи можно утверждать, что Абдулкадир сын ал-хаджи Исхак заде ал-Бадави специализировался на преподавании логики. Судя по всему, в свое время он был одним из лучших преподавателей логики в этом регионе.

Таковы вкратце сведения о ногайцах, обнаруженные нами в арабоязычных письменных источниках, хранящихся в частных и примечетских библиотеках Аксая.

Данная статья носит предварительный обзорный характер, в которой в некоторой степени затронут вопрос обучения жителей Ногайской степи в системе школ-медресе Засулакской Кумыкии.

1. Акаев А. Тропую пророка: Книга 3-я / Составитель, автор предисловия, транслитерации с аджама на кириллицу и комментариев Гасан Оразаев. Махачкала. 440 с.
2. Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. 2-е изд., репринтное. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 429 с.
3. НА ИИАЭ ДНЦ РАН Ф. 16, Оп. 3, № 1486.
4. Нисба (араб. نسب – отношение, связь) – часть арабо-мусульманского имени, обозначающая генеалогическую, этническую, религиозную, политическую, социальную принадлежность человека, место его рождения или проживания и т. д.

СУСЛОВА С.В., ДОНИНА Л.Н.

*Институт истории им. Ш. Марджани АН Республика Татарстан
г. Казань, Россия*

ТЮРКО-НОГАЙСКИЙ КОМПОНЕНТ В СТРУКТУРЕ НАРОДНОГО КОСТЮМА ВОЛГО-УРАЛЬСКИХ ТАТАР

Формирование народного костюма волго-уральских татар отражает процесс формирования самого народа, его этноструктурных подразделений. Оно отчетливо указывает на этнические процессы, этнокультурные взаимовлияния как внутри этнической общности, так и за ее пределами, особенно в зонах контактного проживания с близкими тюркскими этносами, каким, прежде всего, являются ногайцы.

В качестве важнейших источников использованы типологические и картографические материалы Историко-этнографического атласа татарского народа [13], Историко-этнографического атласа народов Дагестана [1], а также работы известных специалистов в области этнической костюмологии.

Материалы Историко-этнографического атласа татарского народа позволили выделить в Волго-Уральском регионе России многочисленные костюмные комплексы субэтнических групп народа (казанских, касимовских татар, татар-мишарей и крещеных татар-кряшен), имеющие заметные различия в типах головных уборов, покроя нижней и верхней одежды, обуви, украшений, отчетливо отражающие особенности истории их формирования [13, с. 170–187]. Структурные элементы этих комплексов анализировались на фоне аналогичных синхронных материалов ногайского костюма, представленных в дагестанском атласе.

Конструкция нижней и верхней одежды. Традиционный покрой – конструктивные основы костюма, в которых наиболее ярко проявляется специфика культурных традиций этносов [15, с. 77]. В середине XIX века у всех групп волго-уральских татар бытовала

туникообразная рубаха с центральным грудным разрезом. В отличие от туникообразных рубах соседних финно-угорских и славянских этносов татарская рубаха, как мужская, так и женская, была очень свободной и длинной, с длинными рукавами, что сближает ее с туникой тюркских народов Средней Азии и Казахстана, ряда тюркских народов Дагестана, в том числе и ногайцев [1, карта 1]. Она изготавливалась из прямого куска ткани, перегнутой вдвое на плечах, так что из одного куска образуется основа одежды – её стан. Прямые не вырезанные рукава с ластовицами пришивались к стану по прямой нитке; под рукавами к стану пришивались подкромные боковины.

Давние связи волго-уральских татар с тюркско-татарским миром наблюдаются и в принципах кроя нижней поясной одежды. Это так называемые штаны «с широким шагом» ыштан. Их шили широкими у пояса, длиной до щиколотки, без карманов; укреплялись они на бедрах или на поясе при помощи гашника ычкыр. Преобладали штаны с клиньями и прямоугольной вставкой между штанинами. У касимовских, костромских татар [21, с. 72] бытовали штаны с ромбовидной вставкой. Оба этих типа были распространены у сибирских [11, с. 203–207], крымских татар [10, с.85], а также у ногайцев и кумыков Дагестана [1, с. 99]. Покрой штанов «с широким шагом» являлся преобладающим практически у всех тюркских народов Средней Азии и Казахстана [16, с. 62].

Любопытный материал для умозаключений дает и анализ покроя верхней одежды. Для покроя отдельных типов верхней одежды татарок, особенно заказанско-западно-закамских крышен и нагайбаков [13, табл. XII], характерным является наличие так называемых подкройных бочков. Исследования С.Ш.Гаджиевой [5, с. 130], Л.И.Рославцевой [10, с. 36], Е.Н.Студенецкой [14, с. 150–155] позволяют эту особенность назвать «ногайской».

Головные уборы. Особый интерес представляют нижние головные уборы – волосники, хотя и незаметная на первый взгляд деталь женского головного убора. В начале – середине XIX в. у волго-уральских татар (особенно мишарей и касимовских татар), башкир, сибирских татар, ногайцев, астраханских карагашей, крымских татарок степной группы существовал, по сути, единый комплекс женского головного убора, состоящий из волосника (сарауц, салауц, шлауш, харауц) и большого полотенеобразного или треугольного покрывала (тастар, кыйик тастар, кыекча, дастар). Подобный комплекс женского головного убора бытовал и у заказанско-западно-закамских крышен. Заметим, что в этнокультурной истории всех этих народов очевиден кипчако-ногайский компонент.

У казанских татар референтной группы, в частности в Заказанье, подобных древних волосников обнаружить не удалось. Однако большие треугольные покрывала ырпак (аналог кыекча) с украшенным начельшем имели место в головных уборах пожилых женщин. У периферийных же их групп, где эволюция культуры, как известно, шла с определенным отставанием, следы бытования волосников налицо. Так, казанские татары Оренбургской, северо-восточных уездов Уфимской и особенно Пермской и Вятской губерний, однотипный волосник-повязку сарынья, маңгайча так же использовали с большим треугольным покрывалом кыекча.

Уместно вспомнить в этой связи и древние башкирские харауцы, которые достаточно хорошо изучены башкирскими учеными, и использование которых С.Н. Шитова на основании ряда причин связывает с тастарами [23, с. 82–84]. Башкирские харауцы, вероятно, также представляют собой ни что иное, как украшаемую деталь женского волосника, который вместе с тастаром давно вышел из быта.

Оригинальный нижний убор татарок представлял собой волосник-чепец салауш с накосником в виде узкого чехла с отверстием для кос [13, с. 138]. Женщина убирала волосы под чепец, а косы пропускала в накосник. Салауш был распространен у мишарей Рязанской, Тамбовской, Пензенской, Саратовской губ. Любопытно в связи с этим упомянуть и подобный нижний головной убор-волосник шуткю ногаек и кумычек. «В шуткю сперва опускали косы, а затем его, как чепец, надевали на голову. Убор плотно облегал голову и спадал с косами на спину» [5, с. 150]. Регион распространения волосников-чехлов позволяет связывать их генезис с тюрко-кочевническими, в том числе золотоордынскими, традициями средневековья. Об этом говорят находки каменных изваяний и идентичные археологические материалы из кочевнических погребений юга России [9, табл. 37; 19, рис. 25]. Любопытно упоминание А.Терещенко о головном уборе казашек, относящегося к

середине XIX в.: «Волосы женщины и девушки разделяют на 2 и 3 косы: две косы висят по плечам, третья обшита в бархат. Иногда вместо косы – лопасть, украшенная кистями, лентами и бляхами» [17, с. 68]. У тюрков-кочевников Евразии аналогичные нижние уборы известны с эпохи бронзы. Так, на территории Казахстана они также включали один или несколько чехлов для кос нередко в виде наспинной лопасти [18, с. 29, 43, 49].

Типологически безусловно близкими являются и ранние высокие каркасные головные уборы казанско-татарской [13, с. 166] и ногайской знати [5, с. 146], запечатленные на гравюрах исследователей XVIII–XIX вв.

Обувь. Оригинальную, древнетюркскую разновидность нижней обуви, широко распространенную у татар, особенно в сельской местности, представляли собой суконные чулки тула оек. Их изготавливали из самодельного сукна обычно белого цвета длиной до колен, носили в комплексе с повседневной лыковой или кожаной обувью. Судя по материалам атласа «Одежда народов Дагестана», подобные суконные чулки уюкь преобладали в этом регионе, именно, у ногайцев [1, карты 44, 50]. Грубое сукно домашнего производства для изготовления подобной обуви использовали и крымские татары (степняки) [10, с.15]. Суконные чулки носили татарки и башкирки Зауралья [23, с. 150], тоболо-иртышские татарки также носили сшитые из домотканой шерстяной материи чулки китэн сапма [11, с. 211]. Бытовали они, как известно, и у казахов, и у киргизов.

Своеобразный и весьма оригинальный вид нижней обуви у волго-уральских, главным образом, казанских татар представляют собой мужские наголенники аякчу. Они использовались для обертывания голени, изготавливались из льняного полотна длиной 70-80 см, носились с ичигами. О древности этого элемента говорит наличие обрядовых аякчу. Невеста дарила жениху кияу аякчу с орнаментированными концами. Функционально аякчу также могут быть соотнесены с тканевыми ноговицами ногайцев, кумыков [1, карта 52].

Украшения. Среди украшений татарского костюма большой интерес представляют собой височно-нагрудные украшения сырга. Обычно это крупные (10–13 см) миндалевидные серьги-подвески, соединенные между собой цепочкой, крепившиеся на височную часть головного убора. Дольше всего они сохранялись у заказанско-западно-закамских кряшен, известных особой приверженностью к сохранению в их костюме древнетюркских, кипчакно-ногайских элементов. Они также крепились к височной части женского головного убора сүрәкә и свадебного убора невесты түгәрәк яулык.

Достаточно убедительно можно говорить о бытовании сырга в более раннее время, возможно и в период Казанского ханства. В собраниях НМ РТ хранится массивное серебряное украшение, состоящее из двух сканых миндалевидных подвесок, соединенных цепочками (инв. 10202). Очевидно оно крепилось к височной части каркасного головного убора, при этом подбородочные цепочки украшали шею и грудь. Подобное украшение видим на рисунке знатной татарки начала XVIII в. в книге Корнелия де Бруини «Путешествие через Московию».

В тюркском мире имеется большой круг аналогий этому украшению: у башкир, каракалпаков, узбеков, казахов, киргизов. Оно было распространено и у ногайцев: его видим на фото юртовской татарки-ногайки в старинных одеяниях из фондов АКМ. Известно оно и тюрко-монгольским этносам Алтая и Сибири, особенно, забайкальским бурятам [8, с. 82] и монголам [2, рис. 35-38]. При сохранении у всех перечисленных народов общих конструктивных признаков этого украшения именно бурят-монгольские вариации зачастую представляют собой настоящие шедевры ювелирного искусства.

В качестве археологических прототипов можно указать на серьги из Новохарьковского могильника эпохи Золотой Орды. К ним были прикреплены серебряные цепочки, при помощи которых они соединялись на груди под подбородком [7, с. 31]. Исследователи отмечают, и, вероятно, не без основания, что подобные украшения имелись у тех народов, отдельные племена которых по происхождению были близки народам Алтая и Южной Сибири [22, с. 294].

Самое широкое распространение у волго-уральских татарок, как и у большинства тюрков Евразии, получили украшения для кос. Скрыванию волос, как известно, придавалось магическое значение. Особый интерес в плане тюрко-ногайского влияния представлял собой накосник – чэч кап в виде матерчатого чехла, одеваемого на косу. Он украшался монетами, вышивкой или оборкой и крепился у основания кос. Нередко конец накосника

оформлялся подвесками из монет или блях. Его распространение в комплексе женского головного убора тастар связано с расселением касимовских татар и татар-мишарей Окско-Сурского междуречья, особенно их южных подгрупп – темниковско-азеевской, лямбирской, кузнецко-хвалынской [13, карта 23]. Не исключено, что накосник-чехол в более раннее время бытовал и у казанских татар. Во всяком случае, по сведениям Н.Н. Вечеслава, [3, с. 39] он был известен кряшенам Чистопольского уезда Казанской губернии. С точки зрения генезиса данного типа накосников любопытными аналогами, как видели выше, являются нижние головные уборы ногаек шуткъу, описанные С.Ш. Гаджиевой. Как известно, мишарки также использовали чэч кап нередко и в комплексе нижнего убора салауш.

Судя по ранним изобразительным материалам, кочевники Восточной Европы косы также скрывали в специальные чехлы-футляры. С.А.Плетнева, описывая женские головные уборы на каменных изваяниях, отмечает: «Если на статуе изображались спускающиеся на спину косы, лопасть делалась гораздо миниатюрнее или совсем отсутствовала. Косы никогда не изображались с насечками – видимо, их носили заключенными в футляры» [9, с. 211].

Типологически близким накоснику-чехлу был накосник казанских татарок и кряшенок чэч тэңкәсе – в виде простеганных одной, двух-трех полос ткани, скрепленных между собой перемычками, украшенных монетами, бляхами. Завершался накосник подвесками из монет, блях, позументных кистей и т. д. Он прикрывал косу сверху донизу. Его носили в комплексе девичьего головного убора ак калфак или с большим бархатным калфаком. Происхождение этого накосного украшения Н.И. Воробьев связывал с женскими головными уборами типа кашпау, которые имели сзади длинный, спускающийся вдоль кос «хвост», который эволюционировал в накосник [4, с. 282].

Нам же представляется, что генезис обоих типов татарских матерчатых накосников чэч тэңкәсе и чэч кап связан с более ранними кипчако-ногайскими кочевническими традициями. Не случайно, накосник-футляр для кос широко бытовал именно у южной группы волго-уральских татар-мишарей.

Широко распространенными у волго-уральских татар были нагрудные матерчатые лунницы тамакса, ушитые двумя-тремя рядами монет, низками кораллов и снабжённые амулетом в виде раковины-каури. Ханскими прототипами этого украшения, на наш взгляд, являются металлические серебряные лунницы айчык, хранящиеся в фондах ряда российских музеев. Казанско-татарский вариант подобных лунниц хранится в фондах РЭМ (инв. 25405). Это украшение из чеканно-гравированной пластины, богато декорированной овальными сердоликами, осыпанными бирюзой. К нижнему краю лунницы подвешены двенадцать монетовидных бляшек и большая пальметовидная пластина, таким же образом украшенная сердоликом, бирюзой.

Сибирско-татарским аналогом этому казанско-татарскому украшению ханского периода является уникальный экспонат коллекции ТГИИМЗ - женское украшение айчык. Оно также представляет собой металлическую лунницу, покрытую чеканкой цветочно-растительного характера. Мотивы идентичны золотоордынским, казанско-татарским. Центральная часть пластины украшена тремя крупными восьмилепестковыми розетками из самоцветов. Шитая золотом имитация лунницы присутствовала в женских нарядах ханского периода у крымских татар (экспозиция БМИККТ). Судя по ранним изобразительным материалам АКМ, матерчатая с парчовым покрытием лунница, украшенная самоцветами, бытовала в донациональный период и у астраханских (юртовских) ногайцев. Очевидно, этот круг нагрудных драгоценностей восходит к элитным украшениям знати постзолотоордынских ханств (Казанского, Сибирского, Астраханского), имеющих много общего в стиле придворного костюма.

Одним из наиболее оригинальных нагрудных украшений татарок является перевязь. В силу своей самобытности, оно отмечается всеми авторами, которые хотя бы вскользь касались татарских украшений. Одно из первых описаний этого украшения приводит И.Г.Георги: «Мещеряки... носят наподобие ленты через плечо широкую серебряными и

жестяными наборцами выкладенную перевязь» [6, с.13]. Нередко перевязь была снабжена амулетом в виде раковины «каури» или специального «карманца, куда кладут мелко пиланый алкоран, но часто... и кусок дерева» [20, с. 17].

При всем типологическом разнообразии татарских перевязей (по назначению, особенностям формы и декоративного оформления) в плане татаро-ногайских аналогий интерес представляет перевязь чапук – в виде узкой полосы материи или тесьмы, в нижней части которой (под рукой на боку) прикреплялся специальный карманец для амулетов [13, с. 230–231, карта, 32]. Чапук украшался монетами, иногда в сочетании с тамбурной вышивкой или золотным шитьем. Территориально эта перевязь связана с культурой «ч-окающей» (южной) группы мишарей Окско-Сурского бассейна. Прямые аналоги мишарским украшениям-амулетам чапук находим в фондах СМК [12, с. 86–89] в коллекциях, собранных у астраханских карагашей во время экспедиций В.И. Трофимова в 1929–1930 гг., а также в крымско-татарских коллекциях БМИККТ. Шитые золотом нагрудные амулеты-украшения крымские степнячки также носили через левое плечо под правую руку.

Компонентный анализ рассмотренных в публикации структурных элементов татарского и ногайского костюма позволяет констатировать заметное их сходство, особенно в части ногайско-мишарских, ногайско-касимовских, ногайско-кряшенских параллелей. Определенное сходство имеется в костюмах городской казанско-татарской и ногайской знати (например, высокий каркасный головной убор).

Наиболее ранние кипчако-ногайские аналогии наблюдаются в костюмных комплексах южной группы мишарей (темниковско-азеевском, лямбирском, кузнецко-хвалынском), касимовских татар, а также заказанско-западно-закамских кряшен и нагайбаков. Через степные традиции причерноморских и прикаспийских степей они смыкаются с тюркскими, иранскими, тюрко-монгольскими культурами Евразии, в этногенезе и культуре которых очевиден кипчако-ногайский компонент. Это этнически родственные сибирские, отчасти, и крымские татары (имеется в виду их степная подгруппа). В Среднеазиатско-Казахстанском регионе – казахи, киргизы, каракалпаки, дештикипчакские узбеки, в Волго-Уральском – башкиры. Все эти народы имеют много общего в этногенезе и этнической истории, в том числе, и периода Золотой Орды. После распада Золотой Орды они продолжали сохранять многочисленные этнополитические и этнокультурные связи, которые заметно отразились на материалах народного костюма.

Список сокращений:

АКМ – Астраханский государственный историко-архитектурный музей-заповедник
БМИККТ – Бахчисарайский музей истории и культуры крымских татар
НМ РТ – Национальный музей республики Татарстан (г. Казань)
РЭМ – Российский этнографический музей (г. Санкт-Петербург)
СМК – Саратовский музей краеведения
ТГИАМЗ – Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник.

-
1. Булатова А.Г., Гаджиева С.Ш., Сергеева Г.А. Одежда народов Дагестана. Историко-этнографический атлас. Пуццино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2001. 289 с.
 2. Boyer Martha. Mongol jewellery. Nationalmuseets skrifter. Kobenhavn, 1952. 224 p.
 3. Вечеслав Н.Н. Описание костюмов русских и инородческих крестьян Казанской губернии. Казань, 1879. 43 с.
 4. Воробьев Н.И. Казанские татары (этнографическое исследование материальной культуры дооктябрьского периода) Казань: Татгосиздат. 380 с.
 5. Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в. М.: Наука, 1976. 228 с.
 6. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. II. Спб., 1799. 158 с.
 7. Каримова Р.Р. Элементы убранства и аксессуаров костюма кочевников Золотой Орды (типология и социокультурная интерпретация). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2013. 212 с.

8. Михайлова Е.А. Съемные украшения народов Сибири // Украшения народов Сибири. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 344 с.
9. Плетнёва С.А. Печенеги, торки и половцы в южно-русских степях // МИА. Вып. 62. М.-Л.: Наука, 1958. С. 150-226.
10. Рославцева Л.И. Одежда крымских татар конца XVIII – начала XX вв. Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2000. 149 с.
11. Смирнова Е.Ю. Традиционная одежда тоболо-иртышских татар конца XIX – первой трети XX вв. // Народы Сибири и сопредельных территорий. Межведомственный сборник научных статей / Отв. ред. Н.А. Томилов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. С. 201–219.
12. Сулова С.В. Костюм астраханских татар (по материалам музейных коллекций) // Астраханские татары. Казань, 1992. С. 80–89.
13. Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Фэн, 2000. 311 с.
14. Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М.: Наука, 1989. 293 с.
15. Сухарева О.А. Опыт анализа покроя традиционной туникообразной среднеазиатской женской одежды в плане их истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979. С. 77–103.
16. Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX вв.). М.: Наука, 1982. 146 с.
17. Терещенко А. Следы Дешт-и-Кипчака и Внутренняя Киргиз-Кайсацкая орда // Москвитянин, 1853. Т. 6. № 22.
18. Усманова Э.Р., Логвин В.Н. Женские наконные украшения Казахстана (эпоха бронзы). Лисаковск, 1998. 66 с.
19. Фёдоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М.: Издательство Московского университета, 1966. 270 с.
20. Фукс К.Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении. Казань, 1844. 130 с.
21. Шарифуллина Ф. Л. Касимовские татары. Казань: Татарское книжное изд-во, 1991. 127 с.
22. Шитова С.Н. Женская одежда северных башкир. Археология и этнография Башкирии. Т.1. Уфа: БФАН СССР 1962. 283–302 с.
23. Шитова С.Н. Башкирская народная одежда. Уфа: КИТАП, 1995. 237 с.

ШАРАПОВ Д.Ю., ДУЛИНА Н.В., НАУМОВ И.Н.

*Волгоградский государственный аграрный университет
Волгоградский государственный технический университет
г. Волгоград, Россия*

МЕМОРИАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС «ХАНСКАЯ СТАВКА – САРАЙШЫК». К ПРОБЛЕМЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ КУЛЬТУРЫ НОГАЙСКОГО НАРОДА

Самобытность каждой культуры обусловлена ее менталитетом, интерес к которому заметно возрос в последнюю четверть века, когда стало очевидно, что «самосознание культуры, выделяющее ее в панораме других культур, не является продуктом искусственных идеологических манипуляций» [1, с. 59]. В менталитете, по наблюдению И.К. Пантина, проявляется «своеобразная память народа о прошлом, психологическая детерминанта поведения миллионов людей, верных своему исторически сложившемуся «коду» в любых обстоятельствах» [13, с. 30]. Как утверждает И.В. Кондаков, менталитет является способом обретения каждой локальной культурой своей уникальности, а также тех качеств, которые побуждают ее приобщаться к процессам мирового развития и вносить в них свои достижения [6, с. 163]. Можно предположить, что исторический «код» для народа, как оберег, дает возможность не только сохранить локальную культуру в ее уникальности, но и послужить внутренним источником для возрождения народа и культуры в изменившихся условиях.

Известно, что объективным показателем прогресса (регресса) того или иного социума может служить изменение численности его состава – увеличение (сокращение). Увеличение численности ногайцев в общей численности населения России служит подтверждением тезиса о возрождении народа при сохранении в народной памяти (менталитете) своего исторического «кода» (см. табл.).

Изменение численности ногайцев (по данным переписей населения), тыс. чел. *

Год	1926	1939	1959	1970	1979	1989	2002	2010
Численность	36	36	38	51	59	74	91	104

*Составлено по [7].

Когда мы обращаемся к народной памяти, то следует, видимо, напомнить, что в ставшей уже классической монографии «Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности» [3] ее автор – Я. Ассман выделяет четыре вида памяти: миметическую (предполагающую запоминание посредством подражательного повторения действий), «память вещей» из повседневного быта (или предметную память), осуществляющую «привязку» человека к миру, в котором он живет, коммуникативную и культурную.

Культурная, замыкающая перечень видов, память формируется веками. Ее характеризует высокая степень формализации, и возникает она в поле церемониальной коммуникации. «Пунктами фиксации» или «объективированными формами» культурной памяти Я. Ассманн считает тексты, изображения, монументальные постройки, например, египетские пирамиды, надписи и изображения в них. Культурная память обязательно связана с социальными группами, для которых она служит условием самоидентификации, укрепляя в них ощущение единства и собственного своеобразия. Она имеет «реконструктивный характер», т. е. имплицитированные в ней ценностные идеи, степени релевантности, равно как и все транслируемое ею «знание о прошлом», непосредственно связаны с актуальной для настоящего момента ситуацией в жизни группы (см., напр., [5]).

Как отмечает Ю.А. Арнаутова, «в этом смысле эвристически ценным может быть сравнение разных «культур воспоминания» (Я. Ассманн, в частности, сравнивает Древний Египет, Израиль и Грецию) с их специфическими видами мнемотехники, фиксирующими свойственные этим культурам традиции культурной памяти. К примеру, в искусстве надгробных монументальных памятников древних египтян, с надписями и изображениями в них, память (тeтoгiа) живых о мертвых, об их деяниях и славе (fama) переплетается с памятью о богах, что сразу же задает ей «космический масштаб», и с практикой литургического поминовения в культе. Таким образом, возникает «социальная сеть», в которой живые, мертвые и боги связаны между собой, помнят друг о друге, действуют друг для друга. Эта «сеть» и есть связующий компонент общества и одновременно залог «правильного» (в масштабах космоса) течения жизни» [2, с. 50–51].

Полагаем, что «места памяти» народа [9], как правило, принадлежат событиям максимального расцвета культуры. Не случайно культурологи до сих пор продолжают активно искать исходную единицу культуры, рассматривая ее как информацию. В этом случае любая отдельно взятая культура – это информационная структура, в которой информация принимается или создается, отыскивается, передается, используется или утрачивается. Информация может быть описана через дискретные единицы. На этом построено утверждение, что и культуру можно рассматривать как комплекс дискретных единиц (мемов). Итог рассуждений – гены и мемы рассматриваются как равнозначные элементы, причем для человеческой эволюции мем более значим [16].

Можно утверждать, что для ногайцев время формирования исторического «кода» – это время, согласно данным научных публикаций и словарей (см., напр., [8] и др.) Средневековья, хотя именно этот период в жизни ногайцев, несмотря на множество новых исследований, остаётся ещё до конца не изученным. Есть много тем, которые ждут раскрытия в ближайшее время. Одна из них связана с вопросом о городах, расположенных на терри-

тории Ногайской Орды. Бесспорно, что одним из главных среди них является г. Сарайчик (ног. – Сарайшык) в Махамбетском районе Атырауской области республики Казахстан, служивший столичным центром средневекового государства ногаев.

В путеводителе по Казахстану приводятся мнения некоторых исследователей об основании и становлении города еще в X–XI вв. По другим данным, к примеру, по исторической версии, изложенной Абдулгази Бахадур-ханом, город был основан в правление основателя Золотой Орды хана Батыя. Сначала такие города служили административными пунктами, где жила знать. Затем поселения обрастали кварталами ремесленников и торговцев. Арабский путешественник Ибн-Баттута (1304–1377), посетивший Сарайчик в 1333–1334 гг., писал: «Сарайджук – «джук» значит «маленький. Они (жители) таким образом, хотели выразить, что это Сарай Малый. Город этот расположен на берегу большой и быстрой реки, которая называется Улусу, что значит «Великая вода». На ней мост из судов, как мост Багдадский. В этом городе наше путешествие на лошадях, тянувших арбы, закончилось». По мнению Ибн-Баттуты, окрестности города были своеобразным курортным центром, сюда приезжали поохотиться и порыбачить знатные люди со всей Орды [14].

Во время «Великой замятни» второй половины XIV века город неоднократно разрушался. Восстановлен он был в 30–40 гг. XV в., и с 1490-х гг. стал политическим центром Ногайской Орды. Здесь располагалась ставка ханов Ногайской Орды, затем – первых казахских ханов.

Считается, что в Сарай-Джукке были похоронены семь ханов: золотоордынские – Сартак, Берке, Токтакия, Джанибек (по другим сведениям – и Менгу Тимур), казахский – Касым и ногайские ханы Измаил и Ураз.

После похода Нечая и Богдана Барбоши, около 1580 г. (по другим сведениям – в 1581 г.) город был захвачен и разрушен до основания «воровскими», т. е. неподконтрольными Москве, казаками (по другим сведениям из «Ногайских дел» – двумя полками астраханских стрельцов).

Как пишут археологи Казахстана И. Тасмагамбетов и З. Самашев, Сарайчик был одним из важнейших городов, построенных на узлом в стратегическом отношении участке стыка Европы и Азии, он обеспечивал безопасность отрезка трансконтинентального караванного пути из стран Европы и столицы Золотой Орды на Волге в города Хорезма, Ирана, Индии и Китая. В силу этого в Сарайчике строились роскошные дворцы, караван-сарай, бани, мечети, медресе и другие здания. Город имел хорошо разработанную планировку с прямыми широкими улицами и площадями [15]. Важную роль в развитии города сыграл тот факт, что Сарайчик был идеологическим центром, местом распространения ислама.

В 1996 г. начались раскопки городища, которыми руководил З. Самашев. Большую помощь казахстанской стороне оказали специалисты из Астрахани: историк-краевед Р.У. Джуманов и археолог В. В. Плахов. Исследования продолжались несколько лет и выявили три этапа в жизни города.

Ранний этап приходился на первые десятилетия XIV в. [4, 10]. Сарайчик в то время имел центральную часть из зданий, возведённых в основном из сырцового кирпича. К югу от городища были окраины, заполненные юртами и лёгкими каркасными строениями. Этот участок тянулся вдоль реки.

Во второй период, начиная с 1330-х гг., город под влиянием различных факторов организовался вокруг центральной части из кирпичных строений и вытянулся на острове между руслами Урала, контролируя все передвижения людей по реке на участке близ города. Это был период его расцвета и бурного развития, связанного с проникновением и принятием ислама ханом Берке и его братом Тукай-Тимуром. Чуть позже ислам стал официальной религией Золотой Орды. Именно в Сарайчике была произведена церемония вступления на ханский престол Золотой Орды Джанибека (1341–1357), Бердибека (1357–1359) и других представителей джучидов.

В конце XIV в. былая мощь города стала угасать. При этом эмир Тимур во время своих походов против Тохтамышы, разрушая все населённые пункты на своем пути, всё же оставил нетронутыми города Сарайчик и Сарай (первую столицу Джучиева улуса), в которых находились многочисленные мусульманские святыни.

Доказательством важности города в эпоху Золотой Орды является чеканка в нём монет.

Не были исключением и Сарайчик, монетный двор которого чеканил различные по своей стоимости медные монеты. Так, в конце XIV – начале XV вв. выпускались монеты-пулы. На одной стороне их отчеканено «чекан города Сарайджука», а на другой – изображение цветка и хищного зверя, возможно, льва. При раскопках Сарайчика найдено много привозных монет, которые чеканились в городах Золотой Орды, а также Хорезма, Самарканда и Ирана [11].

Третий этап жизни города приходился на рубеж XV–XVI вв. В городе происходит изменение топографии. Жилые участки, расположенные вдоль реки, пустеют, и население начинает концентрироваться в южном районе города, вдоль ныне сухого русла у его северо-западной окраины. В это время Сарайчик был столицей Ногайской Орды. Государство ногаев, основанное бием (правителем) Эдиге, на несколько веков продлило активную жизнь города. Сарайчик, теперь уже как политического центра. Он был местом проживания ногайских государственных деятелей. В столице Ногайской Орды находился постоянный орган управления при бие – карадуван. Следует особо отметить факт постоянного местонахождения этого органа управления, необычный в условиях кочевого общества. Кроме него часто при бие созывался совет, куда входили все высшие должностные лица Ногайской Орды. Для разрешения важных вопросов внутренней и внешней политики и для приёма иностранных послов, который осуществлялся в Сарайчике, созывался большой совет – корныш. Его заседания проводились в торжественной обстановке в соответствии с правилами кочевого патриархального этикета.

Кроме высших политических слоев средневекового ногайского общества, в городе жили представители мусульманского духовенства. Ногайские князья и мурзы считали важным отдавать своих дочерей за сеидов, которые считались потомками пророка Мухаммеда и образовывали особую почитаемую группу религиозных деятелей. Кроме самих сеидов, в Сарайчике жили служители ислама других категорий: муллы, хаджи, хафизы и др. Эта традиция, видимо, установилась с момента принятия ислама в Орде. Духовенство осмысливало различные ситуации, и давало нравственные советы государственным деятелям, было задействовано в дипломатических переговорах и активно участвовало в жизни города и степи как «учителя людские».

Археологические данные свидетельствуют о том, что Сарайчик ногайского периода был городом-крепостью, со всех сторон защищенной стенами. Остатки укреплений сохранились до середины XIX в. Дома, возведённые в тот период, были многокомнатными, размером около 20Ч12 м. Помещения, как и прежде, конструировались размером 4Ч5 м., с традиционными лежанками-суфами, обогреваемыми внутренними каннами от топок с тандыром. Но наряду с этой традиционной системой отопления, характерной для Золотой Орды, встречаются топки, характерные для присырдарьинских городов. Они не имели топочного отверстия; кизяк, камыш или дрова закладывались в них сверху. Полы в комнатах выложены обожжённым кирпичом, также имелись умывальники-тошнау [12].

Интересным фактом, связанным с Сарайчиком ногайского периода является то, что его жители занимались земледелием.

Оставленные жителями кварталы города впоследствии были превращены в некрополь, и приобрели значение святого места. Тысячи погребений покрыли заброшенные районы города. Среди них выделяются захоронения, совершенные в особых склепах – курханах (небольших подквадратных в плане мавзолеях с почти плоским, вальмовым (четырёхскатным) сводом). Возводились они из обожжённого кирпича, и служили семейными усыпальницами в течение длительного времени. Такой тип усыпальниц постордынской эпохи встречается и на территории Нижнего Поволжья, в частности, на Селитренном городище (остатках столицы Золотой Орды Сарай-Бату) в Харабалинском район Астраханской области [17], и, по мнению исследователей, напрямую связан с ногайцами.

Во все этапы существования города, он был включён в оживлённую международную торговлю. В археологическом материале городища Сарайчика большое количество изделий из китайского фарфора, иранских и сирийских стеклянных кувшинов, стаканы, лампы с росписями из разноцветных эмалей и золота, ожерелья из стеклянных, сердоликовых, хрустальных бус, раковины «каури», амфоры из Причерноморья, разноцветные пиалы с надписями религиозного и философского содержания и другие предметы роскоши.

Конечно, современный мемориальный комплекс «Ханская ставка – Сарайшык» как археологический памятник с интересной, и к тому же малоизвестной историей, не мог не заинтересовать специалистов в сфере познавательного туризма, чему способствует его транспортная доступность и относительная сохранность (прежде всего удаленных от реки участков).

Поэтому нами был разработан трехдневный познавательный маршрут на Сарайшык для жителей города Волгограда.

День первый:

– 7:00 – выезд из Волгограда в Астрахань. Путевая экскурсия. По пути туристы осматривают ряд памятников культурного наследия, таких как: храм Рождества Богородицы в Никольском, буддийский хурул в Цаган-Амане, наримановский вододелитель и т. д.;

– 15:00 – прибытие в Астрахань. Обед в кафе. Размещение в гостинице «Берег». Обзорная экскурсия по Астрахани с посещением Астраханского Кремля и Успенского собора;

– 19:00 – ужин в кафе при гостинице «Берег». Ночлег.

День второй:

– 6:00 – ранний завтрак;

– 7:00 – выезд в Казахстан. Прохождение границы. Путевая экскурсия «История ногайского народа»;

– 13:00 – прибытие на мемориальный комплекс «Ханская ставка – Сарайшык». Экскурсия по городищу;

– 15:00 – отъезд из Сарайшыка. На обратном пути – обзорная экскурсия по г. Атырау (бывший Гурьев). Осмотр основных достопримечательностей. Прохождение границы;

– 22:00 – прибытие в Астрахань. Поздний ужин. Ночлег.

День третий:

– 8:00 – подъем, завтрак в кафе. Освобождение гостиничных номеров;

– Продолжение автобусно-пешеходной экскурсии по Астрахани: Белый город, краеведческий музей. Встреча с представителями общественного национально-культурного объединения ногайцев Астраханской области «Эдиге». Посещение рыбного рынка;

– 14:00 – обед в кафе;

– 15:00 – выезд в Волгоград;

– 21:00 – прибытие в Волгоград.

Данный тур может быть предложен к реализации многим волгоградским турфирмам. Подобная экскурсия на один день может быть предложена и туроператорам г. Астрахани.

П. Нора напоминает, что «память – это жизнь, носителями которой всегда выступают живые социальные группы, и в этом смысле память находится в процессе постоянной эволюции. Она открыта диалектике запоминания и амнезии, не отдает себе отчета в своих последовательных деформациях, подвластна всем использованиям и манипуляциям, способна на длительные скрытые периоды и внезапные оживления. История – это всегда проблематичная и неполная реконструкция того, чего больше нет. Память – это всегда актуальный феномен, переживаемая связь с вечным настоящим» [9, с. 2]. Вовлечение в сферу туристского рынка Южной России такого интересного объекта как столица Ногайской Орды г. Сарайшык, несомненно, будет способствовать развитию туристической индустрии в южных регионах России и Западном Казахстане, способствовать решению проблем исследования, сохранения исторического наследия и налаживания межнационально-культурных взаимодействий.

1. Амельченко С.Н. Структура ментального кода российской культуры как основа целостности ее бытия // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 13. С. 59–67.

2. Арнаутова, Ю.А. Культура воспоминания и история памяти /Ю. А. Арнаутова //История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени /Под ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2006. С. 47–55.

3. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности /Я. Ассман/ Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.

4. Гончаров Е.Ю. 2004. О городище Сарайчик... //lowvolga.chat.ru>sar.htm.

5. Дулина, Н.В. Культурная память студентов современной России (по итогам социологического исследования) // Социально-гуманитарный вестник Прикаспия. 2015. № 2 (3). С. 45–53.

6. Кондаков И.В. Россия мира: российский глобалитет и в потоке мировой истории // Общественные науки и современность. 2011. № 1. С. 160–176.

7. Национальный состав населения России по данным переписей населения (тысяч человек) / Демоскоп Weekly. № 685–686 от 9–22 мая 2016 года // http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nation.php.
8. Ногайцы / Словари и энциклопедии на Академике – Режим доступа: // <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/14798#.D0.98.D1.81.D1.82.D0.BE.D1.80.D0.B8.D1.8F>.
9. Нора. П. Франция – память. / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1999. 328 с.
10. Пачкалов А. В. Время возникновения города Сарайчука: нумизматика и археологические материалы, письменные источники // Международное (XVI Уральское) археологическое совещание. Материалы международной научной конференции. – Пермь, 2003.
11. Пачкалов А.В. Монеты города Сарайчук // Восьмая Всероссийская нумизматическая конференция. Тезисы докладов и сообщений. М., 2000. С. 82–84.
12. Пляхов В., Самашев З. Об одном архитектурном комплексе Сарайчика // Материалы пленарного заседания международной научно-практической конференции «История цивилизаций и духовной культуры кочевников». Т. 1. Павлодар, 2004.
13. Российская ментальность. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 25–53.
14. Рябиков В. Н. Казахстан. Путеводитель «Полиглота». М.: Аякс-пресс, 2008. 96 с.
15. Тасмагамбетов И., Самашев З. Сарайчик. Алматы, 2001.
16. Чик, Г. Единицы культуры / Г. Чик // Общественные науки и современность. 2000. № 2. С. 111–122.
17. Шейн О. В. Астраханская область. Путеводитель «Полиглота», М.: Аякс-пресс, 2011. 120 с.

РЫСКУЛОВ Р.М.

г. Уфа, Россия

МАГОМЕТАНСКИЕ МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ ОРЕНБУРГСКОГО ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МУСУЛЬМАН

Магометанские метрические книги велись в населенных пунктах Российской Империи (позже, в Советской России и СССР), с 1829 г. и примерно до 20-х годов XX в., по некоторым приходам встречаются метрические книги, которые велись уже самостоятельно бывшими муллами до середины 30-х годов, где полностью или частично проживало мусульманское население. Записи велись по каждому населенному пункту, иногда несколько аулов объединяли в один приход, также при увеличении численности населения в населенном пункте открывали еще один приход, где также велись метрические записи. Если метрические книги конкретного населенного пункта, начинают появляться уже отдельно от старого прихода, значит, с этого года в ауле официально была открыта мечеть. Обязанность изготовления, ведения и учет метрических книг была возложена на Оренбургское Духовное Управление Мусульман. В каждый приход доставлялось по 2 экземпляра метрических тетрадок. По окончании одного года, один экземпляр отправлялся в Оренбургское Духовное Магометанское Собрание, второй экземпляр оставался в мечети [1, с. 14].

Согласно указу, если мулла владел русским языком, метрические книги должны были вестись на русском языке, но основная часть метрик велась на старотюркском языке на основе арабской графики, также муллы использовали в написании арабские цифры. Реже встречаются метрические тетради на русском языке. Сложность прочтения записей состоит в том, что в записях много арабизмов, персизмов, архаичных слов, которые в наши дни не употребляются татарами или башкирами, к тому же нет харакатов (огласовок). Без знания татарского, башкирского или другого тюркского языка, прочитать записи будет проблематично.

За основу ведения магометанских метрических тетрадей были взяты православные метрические книги, с той лишь разницей, что в православных метрических книгах не было графы о бракоразводах (в связи с религиозным вероубеждением).

В начале метрические тетради состояли из трех частей или, как написано в циркуляре «книг», а именно: книга для записи родившихся, книга для записи сочетания и развода браков, книга для записи умерших. Позже метрические книги делились на четыре части: отдельно о бракосочетавшихся и отдельно, о бракоразводах.

Раздел «о родившихся». Разворот делился на две части – в первой мальчики, во второй девочки. Раздел делился на несколько столбцов, где указывалась различная информация. Читать записи следует справа налево. В первом столбце раздела указывался порядковый номер и пол родившихся, подсчет мальчиков и девочек велся отдельно. Во втором столбце указывалось имя мальчика или девочки, в третьем – дата рождения. В поздних «метриках» порядок был изменен, во втором столбце – имя ребенка, а третьем столбце – дата рождения. В четвертом столбце записывались имена родителей ребенка, а также народность, сословие или род деятельности. В ранних метрических книгах указывалось только имя родителей, народность, сословие или род деятельности, позднее записи о родителях велись более подробно: имя, отчество и фамилия, народность («башкурт», «яңы башкурт», «мишәр», «тибтәр», «тибтәрдән башкурт», «мишәрдән башкурт», «татар», «нугай»), сословие или род деятельности («ясаклы», «лашманлы», «хезмэт казак», «казак», «солдат», «тархан», «дүәрәнин», «мишан» и др.), а также место рождения родителей. Бывают случаи, когда указывается только один из родителей новорожденного. В пятом столбце указывалось место рождения новорожденного.

Записи «тибтәрдән башкурт», «мишәрдән башкурт» характерно только для Исторического Башкортостана, так как мишари и тептяри, входили в состав «Башкиро-мещерякского войска», позднее «Башкирского войска», куда входили также тептярские полки. Совместная служба, походы, а также единая вера, схожесть языков и совместное проживание на одной территории стало причиной постепенной интергации мишарей, тептярей и башкир Исторического Башкортостана в единую этническую общность, отмечавшие современники той эпохи. Гурвич, секретарь Уфимского губернского статистического Комитета, отмечал, что «слитие Мещеряков с Башкирами есть этнографически совершившийся факт» [2, с. 97]. Запись «ново-башкир», также ограничивается только Историческим Башкортостаном, обычно так записывались в метрических книгах мишари и тептяри, начиная с 60-70-х гг. XIX в.

мальчик	девочка	имя ребенка	число и месяц	имена родителей, дедушек, фамилия и к какой группе относится	где родился
1		Сайфулла	16 января	Белебеевского уезда деревни Уран из новых башкир отец Фазлулла Хабибуллов сын, мать Гульмарьям, дочь мишаря Мушаррафа	в деревне Уран

Так запись графы «о рождении» 1894 года могла выглядеть таким образом:

НА РБ Ф. И-295. Оп. 9. Д.-791. Метр. книга № 227.

Раздел «о бракосочетавшихся». Раздел делился на пять столбцов. По мусульманским традициям ритуал бракосочетания проходил обычно в населенном пункте невесты. В первом столбце записывались имена молодоженов, имена и сословие их родителей и место проживания. Второй столбец указывал дату никаха. В третьем столбце записывались представители и свидетели сторон. В четвертом столбце записывались условия брака (махр). В пятом столбце записывалось имя человека совершившего обряд бракосочетания (никах). В более поздних метриках в первом столбце указывался порядковый номер брака.

С 1834 г. за регистрацию брака вводилась пошлина, вначале она составляла 8 копеек серебром. С 28 ноября 1880 г. пошлина составляла 15 копеек, с 1888 года – до 25 копеек. Часто в метрических книгах можно встретить годовую ведомость, где указывалось общая численность умерших, бракосочетаний, бракоразводов и рождений. В магометнских метрических книгах также указывался сбор с никаха, обычно на титульном листе или в конце книги. Годовая ведомость указывалась на титульном листе или в конце книги, где ставилась печать, либо на отдельном маленьком листочке или на других страницах.

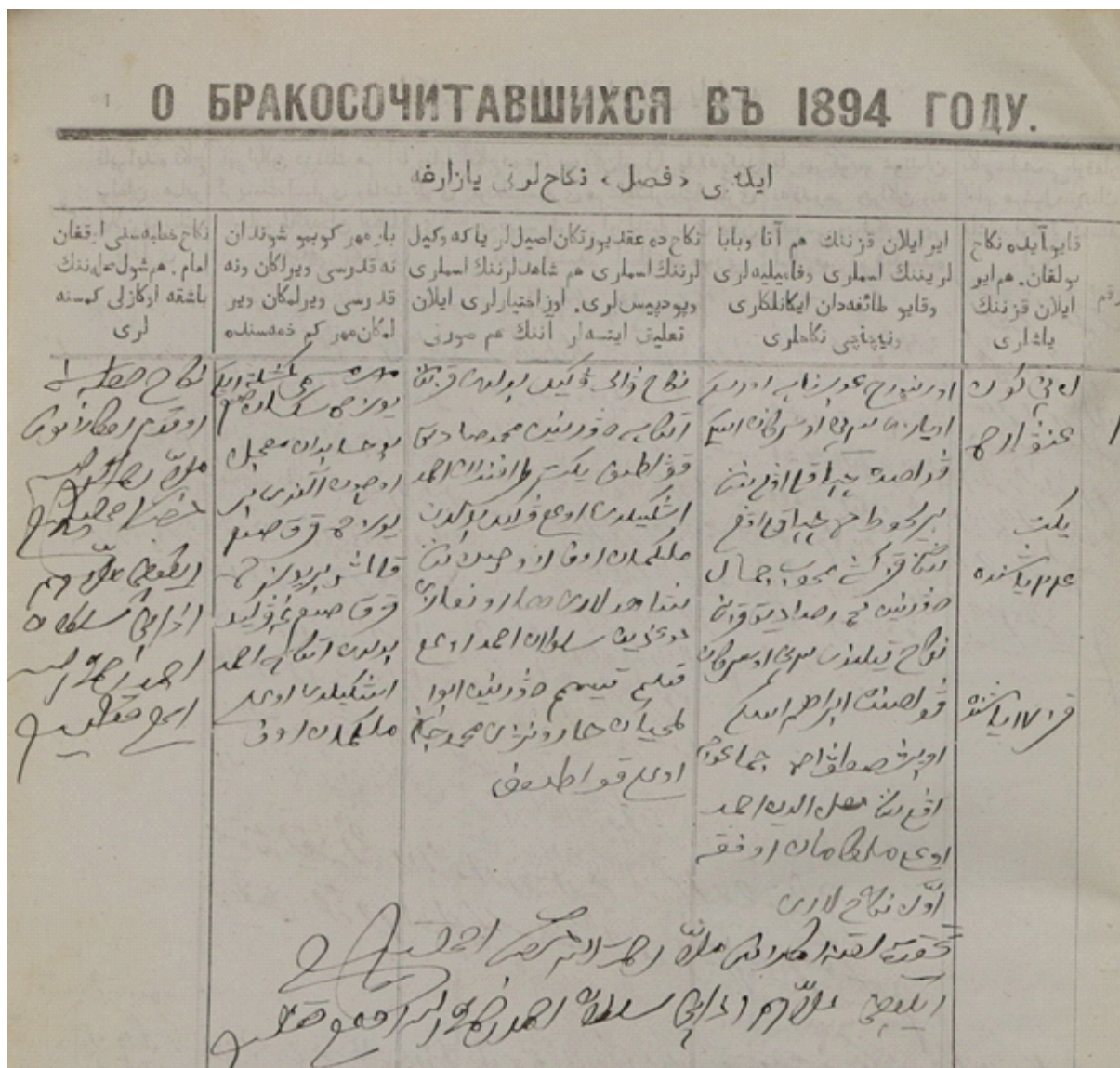


Рис. 1 Пример метрической книги на старотюрском языке.

НА РБ Ф. И-295. Оп. 9. Д.-397.

Метр. книга № 58.

Раздел «о бракоразводах». Этот раздел делился на шесть столбцов. В первом столбце указывалось кто с кем развелся и место проживания. В следующей графе указывалась дата развода. В следующем столбце записывались причина развода. В следующем – свидетели. В другой графе – по-чьему решению. И в последней графе указалось имя муллы, зафиксировавший развод.

В разделах о бракосочетавшихся и бракоразводах можно найти родовую печать (тамга).

Раздел «о умерших». В самых ранних метрических тетрадах было шесть столбцов, первый столбец делился еще на два. В первом столбце указывались пол и порядковый номер умершего, счет мужчин и женщин, также как и «в рождении» велся отдельно. В следующей графе записывали имя умершего. Далее записывали дату смерти. В четвертом столбце записывали возраст умершего (в более поздних метрических книгах четвертый столбец выделили для записи имени и отчества отца умершего). В пятом столбце записывали причину смерти, а в шестом место смерти и погребения.

Имя		Дата	Место	Кто	Личность
Имя	Дата	Место	Кто	Личность	
Имя	Дата	Место	Кто	Личность	
Имя	Дата	Место	Кто	Личность	

Рис. 2 Пример метрической книги на русском языке.
 НА РБ Ф. И-295. Оп. 9. Д.-118.
 Метр. книга № 94.

С 1874 г. текст на титульном листе стали печатать типографическим способом, с 1888 г. стали печатать названия губерний и уездов, куда отправлялась метрическая книга, а также год. Печатными стали названия разделов. Если же губерния или уезд не совпадал с адресом назначения метрических книг обычно печатный текст зачеркивался и чернилой писался настоящий адрес.

С 1898 г. в метрических книгах на первой странице составлялась ведомость мечети, где отражалась подробная информация об имамах и муадзенах мечети, номера и даты указов о назначении в должности, имена учителей и место обучения духовных лиц, в какую деревню выдана метрическая книга, деревни входившие в приход, количестве людей в приходе, а также к какой волости, стану и участку относился населенный пункт. С 1890 г. в книгах начали печатать инструкцию по заполнению метрических книг.

Таким образом, магометанские метрические книги, выполняли правовую функцию учета мусульманского населения. На основании метрических книг составлялись «метрическая выпись», согласно 106 и 107 статьи устава воинской повинности, по метрическим книгам доказывалась родословная, делались выписки о принадлежности к дворянскому роду и т. д. Отчасти правовую функцию они выполняют до сегодняшнего дня, когда людям, по разным причинам, необходимо доказать факт рождения данного человека или смерть. Также большой популярностью метрические книги пользуются у тех, кто восстанавливает родословную, т. к. они являются ценным источником для генеалогических исследований. Все разделы книг, в той или иной степени, могут быть крайне необходимы для восстановления своей родословной.

1. Галлямов И.В., Кутушев Р.Р. Генеалогия балакатайцев. Книга II (Белянка Белокатайского района Республики Башкортостан (Старо-Юлдашево) Нязепетровского района Челябинской области). Уфа, 2014. 352 с.
 2. Населенные пункты Башкортостана. Ч. I. Уфимская губерния, 1877. Уфа: Китап, 2002. 473 с.

ИМАШЕВА М.М.

*Астраханский филиал Саратовской государственной юридической академии
г. Астрахань, Россия*

ЮРТОВЦЫ В СТРУКТУРЕ МУСУЛЬМАНСКОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА АСТРАХАНСКОЙ ГУБЕРНИИ В КОНЦЕ XIX ВЕКА.

В Астраханской губернии традиционно большую роль в торгово-экономической жизни региона играли купцы восточного (азиатского) происхождения: узбеки, персы, азербайджанцы, позже – татары-переселенцы.

Местное мусульманское население на протяжении веков выступало лишь как потребители привозимых вышеперечисленными торговцами товаров, практически не участвуя в торгово-предпринимательской деятельности. Но в конце XIX века Российская империя переживала бурное развитие капиталистических отношений. В предпринимательскую деятельность втягиваются все этнические и социальные группы, в том числе и юртовцы в Астрахани.

Проблема происхождения юртовцев, или юртовских ногайских татар обсуждается в научной литературе не одно десятилетие. Существует несколько версий происхождения этого этноса. Сторонники первой считают, что юртовцы являются ногайцами, потомками выходцев из Большой Ногайской Орды, которые поселились под Астрахань во второй половине XVI – начале XVII вв. Исследователи, придерживающиеся второй версии, считают, что юртовцы представляют собой особую группу «астраханских татар», потомков тюркского населения Астраханского ханства. Третья версия предполагает, что юртовцы – потомки хазар и печенегов [28, с.14].

Так или иначе в XVIII–XIX вв. за астраханскими ногайскими татарами закрепилось название «юртовские» (в ряде источников это переводится как «туземцы», «те татары, кои где-нибудь своё постоянное место жительства имеют», «живущие домами», «местные») [28, с.14].

До начала XVIII в. юртовцы вели полукочевой образ жизни. В течение XVIII века основываются села, все они были расположены вблизи губернского центра в Астраханском уезде: Царев, Три Протоки, Карагали, Мошаик, Яксатово, Башмаковка. Во второй половине XVIII века появилось еще несколько поселений. По ревизии 1782 г. юртовцы проживали в 15 поселениях, общей численностью 4236 чел. обоего пола [14, л. 12]. К 1850 г. они проживали в 19 селах, численность составляла 21678 чел. обоего пола [7, л. 14].

В XIX веке во главе управления юртовцев стоял Казый (ставкой его было село Три Протока), который с начала XIX века стал назначаться Оренбургским Духовным управлением мусульман России. Юртовцы занимались, в основном, садоводством и бахчеводством. На рынках города они продавали свою продукцию.

Но с течением времени, расширением границ города, юртовцы, как пригородное население все активнее втягиваются в торгово-экономическую жизнь губернского центра. В Астрахани юртовцы в конце XIX в. властями и населением города не рассматривались в качестве самостоятельной этнической группы. В отношении всех представителей тюркоязычных этносов в регионе практиковалось название «татары». К последним относились и собственно татары – переселенцы из Нижневолжских и Приуральских губерний, и различные группы ногайцев – юртовцы и карагаши (под общим названием астраханских татар), и азербайджанцы – закавказские татары.

На рубеже XIX–XX вв., согласно официальной статистике, Астрахань представляла собой город со значительным «татарским» населением. По этому показателю она была на втором месте среди городов России, после Казани: «...татар в Казани насчитывалось 28 тысяч, в Астрахани – 15 тысяч, в Оренбурге – 11 тысяч, Симферополе – 9 тысяч» [28, с.46]. Но, на самом деле, в статистике указывалась не численность татар, а тюркоговорящих мусульман, проживавших в городе. Сколько из 15 тысяч «татар» в Астрахани было ногайцев, а сколько татар, выяснить сегодня не представляется возможным.

Тем не менее, в 1869 г., газета «Астраханские губернские ведомости» такую попытку предприняла: «Городские астраханские татары разделяются на юртовских (4317 душ обоого пола) и принадлежащих к трем дворам (Бухарскому, Гилянскому и Агрыжанскому) в числе 929 душ обоого пола. ...Юртовские татары представляют остатки прежних владельцев Астрахани, до покорения ее русскими, несколько тысяч их живут по селениям, в окружности Астрахани. ...Юртовские татары, живущие подгородной слободой – Царевом, занимаются, кроме того, огородничеством и торговлей барочным лесом и дровами, от разломки барж и других судов, сплаваемых в Астрахань по Волге» [1].

В конце XIX века юртовцы становятся составной частью астраханского городского населения. Село Царев (названное выше погородной слободой) с его несколькими тысячами населения, входит в черту города. Земляной вал, который отделял село от города, был приведен в порядок и признан городской территорией [2].

«Татарским» районом в Астрахани традиционно была окраина «за канавой» (Варвациевским каналом): «В Астрахани проживают несколько тысяч мусульман, обретших здесь оседлость... 5 и 6 участки, заселены главным образом, мусульманами» [4]. Правда, практически невозможно сегодня, выявить процентный или персональный состав юртовцев, в силу недостаточной информативности источников.

Гораздо легче идентифицировать юртовцев в структуре населения уездов губернии. «Инородцы магометанского вероисповедания», проживавшие оседло в селах Красноярского и Астраханского уездов, числились государственными крестьянами. В 1858 г. таких крестьян насчитывалось: юртовских татар – 11165 человек (мужчин 5978 и женщин 5187) и кундровских татар – 13256 человек (мужчин 6264 и женщин 6992) [6, л. 7].

Юртовцы проживали в Астраханском уезде, «...давно, оседло, особыми селениями и только 128 семейств домов не имели, а кочевали постоянно на калмыцких землях и занимались одним скотоводством». Все прочие «занимались наиболее огородничеством или занимались в работы». Также зарабатывали перевозкой грузов по воде и по суше [6, л. 7].

Впрочем, исходя из документов, отложившихся в Государственном архиве Астраханской губернии, можно составить представление о структуре мусульманского предпринимательства в губернской Астрахани и участии в нем юртовцев. Согласно «Книге регистрации купеческих свидетельств и билетов на 1870 г.», таковые выкупили 21 мусульман. Среди взявших свидетельства на право торговли 2 гильдии мы видим 5 астраханских купцов 2 гильдии из татар: юртовца Валита Адельшинова (2 свидетельства и 4 торговых билета), Гимрана Сагитовича Усманова (1 свидетельство и 7 торговых билетов), Баязита Абдуллаевича Яушева (свидетельство и 2 торговых билета), Исмаила Кутлаевича Кардашева (свидетельство и 2 торговых билета), Наби Ибрагимовича Халилова (свидетельство и 6 торговых билетов). Свидетельство купца 2 гильдии выкупил и царевококшайский 2 гильдии купеческий сын Абдулла Мухамеджанович Маматов.

Также торговые свидетельства и билеты выбрали: 6 юртовцев, 3 азербайджанца – из Баку, Ленкорани и Шемахи, 2 туркмена, татарин пригородного села Кучергановка, 1 персидскоподданному купцу.

Можно сделать вывод о том, что в бизнес вовлекались все мужчины семьи. Так, кроме основателя семейного дела купца 2 гильдии Валита Адельшинова (взявшего сразу 2 свидетельства и 4 торговых билета на право торговли), также свидетельство и 3 торговых билета выкупил старший сын Ахмет Валитович [6, л. 2–77].

В 1891 г. мусульмане выбрали в Палате 17 билетов, дающих право гильдейской торговли [8, л. 1 об. –31]. В 1896 г. мусульмане получили 46 таких свидетельств. Подавляющее большинство брали билеты 2 гильдии, 2 и 4 классов.

24 свидетельства были выкуплены русско- и персидско-подданными азербайджанцами. В числе которых, мы видим и астраханских купцов А. Усейнова и А. Мир Багирова, а также бакинского миллионера Зейналабдина Тагиева, бакинского купца первой гильдии Баба Ашумова.

Татары – юртовцы и казанские выбрали 18 свидетельств. Среди них мы видим астраханского купца А.И. Кардашева, казанского Шарафетдина Мукминова. Одно свидетельство выкупил хивинец, 5 – астраханские мещане-татары из 5 и 6 участков города (юртовцы, вступившие в астраханское мещанство) [11, л. 2об. –85].

Эти же лица кроме гильдейских, брали и негильдейские свидетельства на торговлю. В 1897 г. всего в Казенной Палате было взято 2679 таких свидетельств, из них мусульмане «выбрали» – 703 (26,2%). Среди них мы видим и Курбангали Эрембетова (торговля мерлушками), и Хасяна Давлекамова (торговля старым железом), и Ахметжана Кардашева (торговля кошмами), и Шарафетдина Мукминова (торговля азиатской обувью) [10, л. 1 об. –91].

Крупнейшим ежедневным рынком Астрахани являлся и является сегодня рынок Большие Исады. На рубеже XIX–XX вв. это был «настоящий этнографический музей», здесь можно было встретить «коренного великоросса, малоросса-хохла, немца-колониста, перса, калмыка, киргиза, армянина, татарина и т. д.». Кто торговал, кто покупал. Торговля на Больших Исадах производилась отчасти в крытом помещении, в стеклянных галереях (мясо, битая птица), отчасти под открытым небом на берегу реки Кутум (овощи и фрукты) [24, с. 29].

Юртовцы издавна слыли прекрасными огородниками и вся торговля овощами и фруктами на рынке – огурцами, картофелем, капустой, арбузами и дынями была сосредоточена в их руках. Еще с вечера, нагрузив овощами свои арбы, юртовцы татары отправлялись из пригородных сел на Исады, чтобы попасть туда рано утром. Затем все это выгружалось на землю или оставалось на самой арбе [24, с. 30].

Перевозки по Каспийскому морю, в рассматриваемый период, все чаще осуществлялись паровыми судами. Но и парусные суда еще продолжали перевозить товары. В 1875 г. среди владельцев судов, совершавших плавание по Каспийскому морю, находилось: кампаний и товариществ – 5; купцов – 26 (из них астраханских – 19); чиновников и шкиперов – 5; мещан – 65 (из них астраханских – 47); крестьян – 76; армян – 6; юртовцев – 6; бакинских персиян – 103; жителей остальных прикаспийских местностей – 13 [3].

Пристав 5 полицейского участка в 1910 г. представил полицмейстеру города о кожевенных и овчинных складах по 5 участку г. Астрахани. Из 7 подобных заведений, только 1 принадлежал юртовцу. На 2-й Бакалдинской улице Исмятулла Ахметович Байбеков в собственном доме содержал амбар для хранения выделанных шкур. Также среди лиц, временно хранящих невыделанные сырые кожи и занимавшихся скупкой и перепродажей таковых значились: Мухаммед-Шариф Кардашев, проживавший в собственном доме на Черномечетной улице; Аджи Гайфуллин, тоже имевший собственный дом на Черномечетной улице; Аджи Махмут Айтмамбетов – собственный дом, Персидская улица; Ильяс Адельшинов – собственный дом, Черномечетная улица; Махмут Адельшинов – там же [13, л. 24–25].

Подобного рода предприятия на рубеже XIX–XX вв. начинают открывать юртовцы в пригородной Зацаревской слободе (село Царев, Тияк). Впервые такого вида предприятия фиксируются в «Росписи города Астрахани» за 1884 г. Из 20 сданных городской управой в аренду кожевенных и овчинных заводов на 6 лет (с 1879 г.), 2 арендовали юртовцы. Каждый площадью в 100 кв. саж. и с платежом 25 руб. в год [27, с.15].

Но большинство предпочитали открывать такие заводы на собственном дворе, а не арендовать. В 1893 г. здесь насчитывалось 33 подобных небольших полукустарных заведения, количество которых ежегодно увеличивалось. В 1905 г. одних только кожевенных предприятий насчитывалось 10. Здесь выделявали конскую и верблюжью кожу; белую юхту, яловую юфть. Большинство кожевенных предприятий размещалось в деревянных холодных, сырых помещениях. Расчесывание, квашение и битье кож производили вручную. Отходы производства сильно загрязняли берег и воду реки Царев.

Годовая производительность кожевенных заводов в предреволюционный период составляла порядка 48 тысяч крупных и 16,5 тысяч штук мелких кож [27, с.17]. Обороты таких предприятий вряд ли можно было назвать значительными: «В ночь на 27 апреля у астраханского мещанина Измаила Халилова с кожевенного завода на Цареве, неизвестным человеком похищено 5 лошадиных кож на сумму 20 рублей [5].

Тем не менее, развитию кожевенной промышленности способствовала богатая сырьевая база и близость материалов, применяемых при выработке кож: известь везли из Вольска, кору дуба и ивы – из Самарской и Саратовской губерний. Практически все промышленные предприятия располагались по берегам Волги, Царева и других притоков, в окрестностях города [25, с. 47].

Кожевенные заводы при правильной организации дела приносили большие выгоды. В середине XIX в. сырые бычьи кожи продавались по цене 5, 6 и 7 рублей за штуку. Во Внутренней Киргизской Орде оптом их можно было купить еще дешевле. После выделки они продавались вдвое дороже (от 14 руб. за штуку). Конские сырые кожи обходились в 3, 4 и 5 руб., иногда и дешевле, а выделанные продавались от 8 руб. за штуку. Козловые сырые шкуры покупались по 1 руб., а продавались по 2 руб. и выше за штуку [25, с. 134].

Большинство богатых татар города занимались сразу несколькими видами предпринимательства. Так Ады Ходжа Ахун Ходжаев (из астраханских мещан юртовского происхождения) в 1897 г. владел лесной пристанью у Пороховых складов, а также торговлей кошмами во 2 участке в Табачном ряду, в доме Репина; бакалейной торговлей в 6 участке на Большой Царевской улице в собственном доме; складами кож и овчинами в 5 участке, в собственном доме [12, л. 114–115 об.].

Практически все первые этажи домов в 5 и 6 участках города были оборудованы под маленькие темные мелочные лавочки. Документ, дававший право «торговли и промысла по мелочному торгу» в Астраханской Городской Управе стоил от 80 коп. до 2 руб. 50 коп. в год. В 1895 г. из Управы было выдано 2135 таких свидетельств, 577 – мусульманам (27%). Среди этих мелочных мусульман-торговцев «персиян» было 135, юртовцев 112, астраханских мещан 88, остальные – татары – выходцы из Средневожских и Приуральских губерний [9, л.1-93об.].

В 1897 г. свидетельств было выдано 2700 торговых документов, 743 из них – мусульманам (27,5%). Крестьянами из татар Пензенской, Казанской, Нижегородской, Симбирской, Саратовской и Астраханской губерний из них было подавляющее большинство – 404 человека, 112 из которых – юртовцы (в основном вели бакалейную торговлю в пригородных татарских и ногайских селах – Килинчи, Мошаик, Калмыцкий базар, Солянка). Причем астраханских и пензенских татар примерно поровну, меньше казанских, остальных перечисленных губерний по 1–2. Мещан (по национальности тоже татар тех же губерний) – 214, в остальном астраханские, 5 казанские, 1 инсарский, 1 царичинский. Персидских торговцев было 114, туркмен – 5, хивинцев – 4, казахов – 2. Персияне перечислены персидскоподданные и русскоподданные: дербентские, бакинские, шушинские, то есть речь идет прежде всего об азербайджанцах.

Главными торговыми занятиями мусульман в 1897 г. были: мелочная торговля – 179; бакалейная – 115; старым железом – 58; мясом – 56; фруктами, арбузами, зеленью – 129; хлебом, калачами, чуреками и т.п. – 74; тулупами, мерлушками, кожами, овчинами и т.п. – 13. Остальные виды занятий – галантерейная и мануфактурная торговля, торговля сукном, содержание кухмистерских, съестных лавок; кумысных и кебавен, рыбная торговля, керосином, азиатской обувью, содержание купален, лесом, чаем.

Самым «татарским» уездом был Астраханский, здесь издавна в своих селах жили юртовцы, в течение XVIII века свои поселения основали татары – переселенцы из Казанской губернии, касимовские татары. Во второй половине XIX века зажиточные татары начинают открывать лавки в своих селах.

В 1891 г. из 279 торговых и промышленных негильдейских торговых заведений 73 (26,1%) принадлежали татарам. В основном это были бакалейные магазины, с годовым оборотом 3000 руб. Лишь некоторые могли позволить себе оборот в 5000–6000 руб. в год [16, л. 52 об. – 73].

В 1896 г. в селе Татаро-Башмаковка открыл лавку Менгли Аблязов. Годовой оборот – 1500 руб. [20, л.4об-5]. В селе Осыпной Бугор в том же 1896 г. торговали трое местных жителей – в двух мелочных и одной мясной лавках. Обороты мизерные – 75–100 руб. в год [22, л. 1об. – 2].

В селе Царевское (ныне входит в территорию города), в том же 1896 г., желающих из юртовцев открыть торговое заведение не нашлось, все 3 лавки были открыты русскими мещанами. В селе Карагали (ныне тоже входит в территорию города), все 6 мелочных лавочки принадлежали местным жителям. Обороты скромные – 75–180 руб. в год [18, л.1-8]. В селе Мошаик – 2 мелочные лавки (с оборотом, соответственно, 50 и 95 руб. в год) [15, л. 1–2об.].

В селе Килинчи в 1896 г. все 8 мелочных лавок также принадлежали местным юртовцам, открывшим торговые заведения в собственных домах. Население здесь было несколько богаче и годовые обороты указанных торговых заведений колебались в пределах 300–1000 руб. [18, л. 1 об. –4]

В Яндыковкой волости Астраханского уезда в 1895 г. из 56 торговых заведений, татарам принадлежали 3 – в мануфактурная лавка и мучной лабаз в селе Михайловка крестьянину Н.И. Иксанову (оборот 4000 руб.) и два таких же магазина в селе Оленичево – астраханского мещанина М.А. Сабкулова (оборот 25000 руб.) и купца М.-Р.У. Эрембетова (оборот 7000 руб.) [17, л. 2 об. –40].

В пригородном поселке Калмыцкий базар на правом берегу Волги также постепенно распространяется мусульманское предпринимательство. В поселке Калмыцкий базар в 1897 г. действовало 51 торговое и промышленное заведение, 21 из них принадлежало мусульманам (41%). Самой распространенной формой торговли среди мусульман была мясная торговля – 15 лавок и боен (оборот от 500 до 2000 руб.). Очень популярной была и мелочная торговля – 5 заведений (от 500 до 1000 руб.). Одно заведение – мануфактурные товары, с оборотом 3000 руб. По этнической принадлежности – 6 кундровских татар, 4 юртовцев, 8 туркмен и 1 астраханский мещанин [23, л.1-18].

В селе Три Протока (Эчьмалля) в 1896 г. все 5 мелочных лавок, с оборотом около 100 руб. в год каждая, принадлежали местным жителям – юртовцам. Два больших кирпичных завода принадлежали астраханским русским купцам [20, л. 1 об. –4].

В Кочевой волости Астраханского уезда, в поселке Алабуга, в 1897 г. числилось 5 торговых заведений. Мануфактурно-бакалейная лавка и мучная торговля, с оборотом 8000 и 2000 руб. соответственно принадлежали астраханскому мещанину Курбангали Усмановичу Эрембетову. Еще две бакалейно-мучные лавки с оборотом 5000 и 6000 руб. принадлежали крестьянам села Солянокое И. Асанову и Х. Муратову [20, л. 20–22].

Таким образом, мы можем с уверенностью говорить о том, что юртовцы Астраханской губернии в конце XIX века весьма активно включаются в торгово-экономическую деятельность как в своих селах, так и в губернском центре. Основными видами предпринимательской активности юртовцев была мелочная торговля и иные не требующие значительного капиталовложения виды деятельности.

В осуществлении предпринимательской деятельности в губернском центре, юртовцы вступали во взаимодействие с другими тюркоязычными народами, прежде всего, казанскими татарами.

Вместе с тем, для обозначенной этнической группы процесс вовлечения в предпринимательскую деятельность в конце XIX в. является свидетельством того, что юртовцы переживали те же процессы развития капиталистических отношений, что и все остальное население Российской империи.

1. Астраханские губернские ведомости. 24 февраля 1869 г. № 15.
2. Астраханские губернские ведомости. 26 февраля 1871 г. № 12.
3. Астраханские губернские ведомости. 14 июля 1875 г. № 58.
4. Астраханские губернские ведомости. 18 июня 1898 г. № 124.
5. Астраханский листок. 29 апреля 1901 г. № 94.
6. Государственный архив Астраханской области (далее – ГААО), Ф. 1, ОП. 11, Д. 360.
7. ГААО. Ф. 2. ОП. 1. Д. 327.
8. ГААО, Ф. 94, ОП. 1, Д. 32695.
9. ГААО, Ф. 94, ОП. 1, Д. 32696.
10. ГААО, Ф. 94, ОП. 1, Д. 32973.
11. ГААО, Ф. 94, ОП. 1, Д. 34701.
12. ГААО, Ф. 94, ОП. 13, Д. 37.
13. ГААО, Ф. 290, ОП. 4, Д. 1330.
14. ГААО. Ф. 614. ОП. 1. Д. 854.
15. ГААО, Ф. 687, ОП. 2, Д. 2733.
16. ГААО, Ф. 687, ОП. 2, Д. 2769.
17. ГААО, Ф. 687, ОП. 2, Д. 2886.
18. ГААО, Ф. 687, ОП. 2, Д. 2927.

19. ГААО, Ф. 687, ОП. 2, Д. 2932.
20. ГААО, Ф. 687, ОП. 2, Д. 2934.
21. ГААО, Ф. 687, ОП. 2, Д. 2944.
22. ГААО, Ф. 687, ОП. 2, Д. 2947.
23. ГААО, Ф. 687, ОП. 2, Д. 3030.
24. Круковская Е. Астраханский край. По родной земле. СПб., 1904.
25. Михайлов И. Хозяйственно-статистические очерки Астраханской губернии. СПб., 1851.
26. От Кутума до Кизани. Историко-краеведческий очерк. Астрахань, 2000
27. Роспись г. Астрахани на 1884 г. Астрахань, 1884.
28. Сызранов А.В. Этносы и этнические группы Астраханской области. Справочное пособие. – Астрахань, 2008.
29. Шибаев В.П. Этнический состав населения Европейской части СССР // Труды Комиссии по изучению племенного состава СССР и сопредельных стран. Вып. 2. Л., 1930.

НУРАЛИЕВ Р.Л.

*Общественная организация «Союз Ногайской Молодежи»
г. Москва*

НОГАЙСКИЙ ДВОР В МОСКВЕ (XV–XVII ВЕКА)

Кочевники, в силу своего главного богатства – скота, помимо войн, вели еще и торговлю с окружающими их народами. История ногайцев берет свое начало еще с кипчаков, в народной памяти они названы предками, и в быту слова кипчак и ногай тождественны. И действительно, прямыми наследниками кипчаков являются – ногайцы, о чем говорит кандидат исторических наук Ю.А. Евстигнеев [1, с. 53]. Они в свое время вели активную торговлю лошадьми с другими народами [2], широко известны их контакты и с Русью под именем половцев. Поэтому можно сказать, что ногайцы это дело продолжили.

Ногайский Двор в Москве, в период своего расцвета выполнял помимо своих основных дипломатических задач, еще и другую – по части торговли.

Давайте посмотрим, как жили ногайцы в Москве 400-500 лет назад. Все начинается с Посольского Двора Большой Орды в Москве. Во время политической борьбы за доминирование в регионе, от рук ногайцев пал хан Большой Орды – Ахмат [3, с. 75], который прославился в свое время «стоянием на Угре» в 1480 году. После этого территория Большой Орды на Волге была присоединена к Ногайской Орде, при этом ногайцами был «унаследован» и Посольский Двор Большой Орды в Москве [4, с. 39].

Ногайская Орда имела давние и тесные связи с Московским царством. Обычно ногайские караваны шли в Россию после получения царских грамот с приглашением. Самым привлекательным ногайским товаром для русских были ногайские лошади, все они славились силой, красотой и выносливостью. «Настоящий гимн ногайскому коню сложил в конце XVI в. французский наемник Ж. Маржерет, удивленный его превосходными качествами» [5, с. 527]. – «В Россию лошади приводятся наиболее из Татарии Ногайской: их называют конями; оне роста среднего, весьма удобны для работы и бегут без отдыха 7 или 8 часов... Сверх того, Россияне покупают изредка жеребцов Черкасских, которые весьма красивы, но в продолжительной езде не столь крепки и быстры, как Ногайские кони... У ногайцев бывают иногда небольшие, весьма красивые лошадки белыя с черными пятнами, как тигры или леопарды, будто бы разрисованныя» [6, с. 283].

«Торжественное вступление в Москву иностранных посольств, которое наблюдали тысячи москвичей, было ярким и увлекательным зрелищем». Ногайские послы въезжали в Москву на самых красивых лошадях. Послам восточным, прежде всего ногайским... прямо к месту встречи присылались от царя дорогие шубы. В любое время года послы тут же надевали их [7, с. 48]. Не только одежда, но и порядок следования на аудиенцию, вручение грамот, произнесение речей – все было именно торжественным [7, с. 47]. Впервые ногайские

послы прибыли в Москву в 1489 году. Вместе с ними приехали и торговые люди, которые пригнали на продажу лошадей. В последующие периоды связи становятся регулярными [7, с. 48]. На аудиенцию к царю за ногайскими послами прибывали толмачи (переводчики) Посольского приказа [7, с. 49].

С 1520-х годов ногайцы стали главными импортерами лошадей в Русском государстве [8, с. 528]. При вступлении послов и купцов на русскую территорию правительство обеспечивало их охраной, бесплатными подводами, выючными животными и брало на себя расходы по их содержанию [8, с. 531].

«С 1535 г. в документах упоминается «Ногайский Двор» стоявший «за рекою Москвою», где останавливались ногайские послы. Что же касается купцов из Ногайской Орды, пригонявших на продажу табуны коней, то их размещали разных местах. Сам Ногайский двор находился «между Конной площадью и Кожевниками на Зацепе», где сейчас расположен Павелецкий вокзал. Ногайцев также размещали на других дворах в Замоскворечье, а купцы располагались «под Павшиным», на лугу против Симонова монастыря, а также под Красным селом за Язуою. В состав официальных посольств ногаев входили муллы, заведовавшие дипломатической перепиской бийского двора. Одним из основных вопросов отношений России с Ногайской Ордой была выплата поминков (заменивших дань в отношениях Москвы с постордынскими государствами); поминки в Ногайскую Орду впервые отмечены в грамоте Ивана III бию Ямгурчи в 1504 г. и сохранялись до конца XVII века. Одно из ногайских посольств для примера, насчитывало «70 мурз, 70 послов, а всех их с гостями 4700». «Лета 1534 г. приходили гости ногаи с коньми, сорок тысяч лошадей пригоняли». В 1551–1556 гг., по подсчетам профессора А. Капеллера, на Ногайском Дворе побывало 10 тыс. торговцев, пригнавших туда более 177 тыс. коней. За два столетия ногаи поставили в Россию огромное количество лошадей; дворянская конница формировалась в основном из них» [9, с. 188]. Масштабы конского импорта из Ногайской Орды были столь значительны, что создается впечатление, будто тогда словом «конь» обозначались только лошади ногайской породы. Таможенные книги фиксируя диапазон цен на ногайских жеребцов, отмечают, что ногайские лошади стоили в два раза дороже местных лошадей, и такая цена была узаконена в «Соборном Уложении» 1649 г. [10, с. 528–529].

Ногайцы, приехав в Москву, являлись на Казенный двор к казначеям и вручали им привезенные грамоты. О приезде послов казначеи доносили царю. Они же отвечали за то, где можно в Москве «поставить» послов, «являли» их при царском приеме. К ним же обращались послы с просьбами об отпуске, и казначеи эти челобитья передавали царю, по приказанию которого отпускали послов и их гостей с Казенного двора. Здесь же иногда послам объявлялись царские жалованья. Таким образом, до появления Посольского приказа делами внешней политики занимались, по мнению С.А. Белокурова, представители Казенного двора. С точки зрения В.В. Трепавлова, привлечение казначеев к контактам со Степью было резонным, так как одним из главных вопросов отношений с ногайцами были поминки, то есть расходная статья казны [11, с. 26–27].

Подобно ногайским дорогам в Казани и Уфе, у ногаев была своя Ногайская дорога в Москве, ведущая от Ногайского Двора к Кремлю [12, с. 47]. В XVI в. послы часто приглашались после аудиенции к царскому столу. В конце аудиенции царь иногда угощал их медом (если переговоры были удачными). Но ногайских послов угощали медом всегда. Эти послы, выпив мед, по обыкновению посуду брали с собой. Зная это, им подавали мед в специально изготовленных в Англии медных сосудах с позолотой [12, с. 29].

Лошади при продаже записывались в специальные книги и клеймились. Для надзора за соблюдением многочисленных регламентации из московских дворян выделялись специальные приставы. Именно они размещали табуны на лугах, а купцов — на Ногайском дворе, наблюдали за ходом торговли, улаживали споры из-за обид и обманов, разнимали дерущихся русских и ногаев и т.д. [13, с. 534]. Ногайцы привозили на продажу и другие товары — войлок, кожу, и тулупы, которые стоит отметить, высоко ценились в Турции, России, и по всей степи [13, с. 530, с. 651].

Во второй половине XVII в. ногаи сочли более выгодным сбывать табуны в Крым и Азов, и бурная торговля с Москвой прекратилась [13, с. 529]. Вследствие этого — Ногайский двор пришел в упадок.

Ногайские лошади внесли существенный вклад в развитии армии Московии. «Именно ногайские лошади послужили инструментом преобразования прежней московской пешей армии в современную кавалерию, соответствующую эре огнестрельного оружия... – пишет Ш.Лемерсье-Келькеже» [13, с. 528].

До XVII в. ногайцы составляли значительную прослойку в составе мусульман, проживающих в Москве. С Ногайским Двором и Конным базаром была связана Татарская слобода и другие тюркско-мусульманские поселения в Москве, в частности в Замоскворечье, которые можно рассматривать как поселения обслуживавших базар и ногайское посольство торговцев, переводчиков и ремесленников [14, с. 187, с. 189]. Интересны данные о Татарской слободе в этом месте. Эта слобода, где проживали в частности ногайские толмачи, имела высокую автономность на территории Москвы. Жители слободы не отправляли людей в караул, как требовалось, а надзорное должностное лицо – десятника, если тот имел неосторожность забрести в их район, они били и травили собаками, угрожая расправой ему и его начальнику – объезжему голове, который был дворянином и назначался на эту должность Разрядным приказом [15, с. 73]. Что удивительно, связь этого места с лошадьми была очень крепкой и символичной. Вот цитата Д.З. Хайретдинова: «Восточный район Замоскворечья зовется Кожевниками, – в эти местах когда-то стоял Ногайский двор, где татары-ногаи еще в XV в. производили торг лошадьми и разным товаром, особенно кожами. В районе Кожевников стоит по сейчас церковь Фрола и Лавра, святых покровителей коней». От Павелецкой площади тянется Стремянный переулок, почти доходящий до Конной площади, на которой вплоть до XX века устраивались конные торги [15, с. 43].

Спустя 400 лет, в 20 веке, ногайские лошади по прежнему оставались востребованными, и уже другая столица России – Санкт-Петербург, вернулась к тому, чтобы снова покупать лошадей у ногайцев для армии. Этот любопытный факт зафиксировал ногайский пристав Филипп Капельгородский, управлявший одним из ногайских субьэтносов – караногайцами: «Караногайская лошадь отмечалась такими несомненными положительными качествами, что специальная комиссия из Петербурга ежегодно приезжала в Терекли Мектеб (ныне Ногайская степь в составе Дагестана) закупать верховых лошадей для кавалерии» [16, с. 93–94].

Важно отметить, что ногайская порода лошадей хоть и исчезла в своем названии на сегодняшний день, но стала прародителем Донской лошади, от которой произошла потом Терская. Так же ногайская порода главным образом поучаствовала в образовании таких пород лошадей, как – Карачаевская и Кабардинская, степное происхождение которых всегда подчеркивается.

Дипломатические и торговые отношения Ногайской Орды и Московии зафиксированы в так называемых Посольских Книгах, которые хранятся в Российском государственном архиве древних актов г. Москвы (РГАДА). Связям России с Ногайской Ордой посвящены 12 сохранившихся книг с 1489 по 1659 г. [17, с. 109], из них – 4 книги разных периодов изданы в наше время.

Павелецкая площадь у одноименного вокзала, где располагался Ногайский Двор, ранее называлась Саратовской. Ее расположение: М. Павелецкая, ул. Павелецкая пл., 1– А.

1. Евстигнеев Ю.А. Кумык из рода половецкого или?.. // Вокруг Света № 4–6. М., 1992. 53 с.

2. Ахинжанов С.М. Кипчаки в X– XIII вв.: историографический обзор // Историко-культурное наследие кымаков и кипчаков. Павлодар, 2006

3. Трепавлов В.В. Тахт эли — Большая Орда. Тула, 2010. 75 с.

4. Хайретдинов Д.З. Мусульманская община Москвы в XIV – начале XX века. Н. Новгород, 2002. 39 с.

5. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. Москва, 2002. 527 с.

6. Кидирниязов Д.С. Ногайцы глазами русских, европейских и восточных путешественников в XV–XVIII вв. – Saarbrücken, 2012. 283 с.

7. Кидирниязов Д.С., Бекишева С.Р. Ногайский посольский обычай, XV-XVI вв. // Возрождение № 9. Махачкала, 2006. 48 с.

8. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М., 2002. 528 с.
9. Ислам в Москве: энциклопедический словарь / Коллект. Автор. Сост. и отв. редактор – Д.З. Хайретдинов. Н. Новгород, 2008. 188 с.
10. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М., 2002. 528– 529 с.
11. Кусаинова Е.В. Русско-ногайские отношения и казачество в конце XV–XVII веке. Волгоград, 2005. 26-27 с.
12. Хайретдинов Д.З. Мусульманская община Москвы в XIV – начале XX века. Н. Новгород, 2002. 47 с.
13. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М., 2002. 534 с.
14. Ислам в Москве: энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. – Д.З. Хайретдинов. Н. Новгород, 2008. с. 187, с. 189.
15. Хайретдинов Д.З. Мусульманская община Москвы в XIV – начале XX века. Н. Новгород, 2002. 73 с.
16. Капельгородский Ф.О. Караногай – страна кочевников и патриархального быта // Рукфонд ИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5, Оп. 1, № 377. Ед. хр. 68/1566. л. 93–94.
17. Рогожин Н.М. Посольские книги как источник по истории политических взаимоотношений России со странами Востока // Историко-географические аспекты развития Ногайской Орды. – Махачкала, 1993. 109 с.

ХАБЕКIROVA X.A.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

ЧЕРКЕССКО-НОГАЙСКИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ОБРЯДАХ ДЕТСКОГО ЦИКЛА

Существует распространённое представление о том, что культура каждого народа уникальна, неповторима и имеет свою специфику, отличающую её от других народов. В то же время, у разных этносов обнаруживается множество общих черт, даже у тех, кто не имеет генетического родства, весьма далёк друг от друга географически и по общему типу культуры. О возникновении такого явления учеными высказываются самые разные соображения: одни и те же стадии, которые разные народы проходят в своём историческом развитии, формируют сходное мышление и социальные практики; схожесть природно-климатических условий их жизни; этнокультурные контакты, в которые вступают народы в процессе исторического развития; заимствования между соседними этносами и др.

Все эти причины, возможно, лежат в основе этнографических параллелей, которые наблюдаются во многих сферах материальной и духовной культуры ногайцев и черкесов. Особенно показательными в этом плане являются одинаковые черты, имеющиеся в обрядах жизненного цикла этих народов, и конкретнее, детского. Это объясняется, возможно, тем, что они более всего связаны с жизнеобеспечением, сохранением потомства и продолжением жизнедеятельности народа в будущем.

Появление детей воспринималось как у черкесов, так и ногайцев, счастьем и благом. Настоящей, полноценной считалась только семья, где есть дети. Согласно черкесской поговорке в доме без детей нет счастья (Бын зэрымысым, насып илькьым) [1, с. 33]. В детях видели продолжение рода, будущих помощников в хозяйстве, опору в старости [7, с. 36]. Такие же мировоззренческие взгляды и у ногайцев: «Баласыз уый – емиссиз терек» (Дом без детей, что дерево без плодов), «Балалы уый – саьвлели уый» (Дом с детьми – солнечный дом) [3, с. 64]. Большим несчастьем рассматривалась бездетность. И у ногайцев, и у черкесов вину за неё возлагали обычно на женщину, что грозило ей разводом или появлением у мужа второй жены. По народным понятиям, только родившая женщина становилась полноценным и полноправным членом семейного коллектива, у неё повышался социальный статус, она чувствовала себя увереннее. Воспитание детей оценивалось у обоих народов как очень тяжёлый труд, с которым справляются только потому, что ребёнок – необыкновенно «сладкое», чудесное существо. Черкесы говорят: «Сабийр апхуэдэу мы1эф1тэмэ, пхуэп1ынтэкьым» (Если бы ребёнок не был таким сладким, невозможно было бы его растить). Также оценивается ребёнок и у ногайцев: «Бал таьгли, балдан да бала таьгли» (Мёд сладок, но ребёнок слаще) [6, с. 111].

Беременность молодой невестки встречали с радостью. У ногайцев и черкесов отношение окружающих к беременной женщине было внимательно-бережным, так как это было главным условием сохранения и воспитания нового поколения. Особенно это касалось первой беременности. Женщину старались уберечь от тяжёлой работы, но лёгкий посильный труд рассматривался благотворно влияющим на неё и плод в чреве. Обычно она не меняла свой образ жизни и вплоть до родов продолжала выполнять обычную женскую работу по дому и хозяйству. Все окружающие старались идти навстречу её желаниям (особенно в пищевых предпочтениях) и удовлетворять её просьбы. По поверьям ногайцев и черкесов игнорирование их могло негативно повлиять на беременную и ребёнка в утробе. Черкесы считали, что одежду человека, отказавшего в чём-то беременной, поедят мыши (И шыгыныр дзыгъуэм яшхыну). В народной среде действовала система запретов и предписаний, считавшаяся необходимой к соблюдению женщиной. У ногайцев беременной женщине запрещалось смотреть на больных людей и на животных, особенно кроликов (боязнь рождения ребёнка с заячьей губой), бить животных (ребёнок может родиться с большим родимым пятном на лице) [9, с. 155–156]. У черкесов существовали идентичные и схожие запреты.

Как отмечает исследователь Р.Х. Керейтов, роды у ногайской женщины проходили в отдельной комнате, и «роженица находилась на полу, устланном мягким сеном, сверху которого были войлок кийиз и полотняная ткань» [6, с. 113]. Черкешенка тоже рожала на полу (земле). Итальянский миссионер Дж. Интериано сообщал о черкесах, что «женщины у них разрешаются на соломе, желая, чтобы она служила первым ложем новорождённому» [4, с. 47]. Согласно универсальным архаическим воззрениям, женщина ассоциируется с плодородящей силой земли. «Разрешение на полу, на сене или соломе является строгим обрядовым предписанием. Само размещение женщины во время родов на земле, покрытой сеном или соломой, могло подразумевать обращение к её помощи, как основной, если не главной инстанции, способной помочь роженице» [5, с. 181]. По-видимому, в раннее время роды проходили в хлеву, о чем свидетельствуют многочисленные этнографические данные у различных народов мира. Роды принимала повитуха или женщина, имеющая опыт в этом деле. Муж роженицы и у ногайцев, и у черкесов обязательно удалялся на это время из дома. У ногайцев при осложнённых родах его вызывали, и он должен был три раза молча перешагнуть через жену [6, с.113]. То же самое практиковалось и у черкесов, но иногда уточнялось, что при этом надо произнести следующее: «Уэстар, къызэтыж» (То, что дал тебе, верни). Это ритуальное действие было распространено и у других народов Кавказа. К примеру, у грузин при тяжёлых родах приглашали мужа, который проводил ногой по животу роженицы, произнося следующие слова: «Двери растворял, сына и мать разнимал – разделял» [5, с. 176].

Совпадения выявляются и в других моментах родильной обрядности черкесов и ногайцев. По народным представлениям ногайцев, шум, устраиваемый родственниками во дворе дома, где проходили роды, должен был отогнать злые силы, препятствующие появлению ребёнка. Также поступали и черкесы. Во дворе шумели, стреляли из ружья, считая, что это отпугивает нечисть – бзаджэ-наджэ, которая мешает быстрому разрешению роженицы. Последнему способствовали, по народным представлениям, развязывание одежды, разрывание подолов, ворот платьев и рубашек тех, кто присутствовал во время родов в доме. Для этой же цели открывались сундуки, шкафы, замки, роженице распускали волосы (имитация освобождения, облегчения движению плода). Эти однотипные приёмы родовспоможения отмечены у самых разных народов России и мира.

Одинаковым у черкесов и ногайцев было отношение к рождению детей разного пола. И черкесское и ногайское общества были социумами с выраженным доминированием мужчины во всех сферах социальной жизни. Традиционно предпочтительным у них было появление мальчика, хотя радовались и появлению девочки, считая, что женщина не бесплодна, значит, будет и сын. Мальчик рассматривался в этих культурах существом более ценным, чем девочка. Черкесы говорили, что мальчик продолжатель рода, а девочка чужой ребёнок, имея в виду, что повзрослев, она выйдет замуж, и покинет родной дом (Къуэр лъэпкъ, пхъур хамэ бын). У ногайцев тоже самыми желанными были мальчики, продолжатели рода. Ногайцы говорили: «Оъркенинди созгандай – увыл тувсын» (Пусть

у тебя родится сын, чтобы продолжился твой род [6, с. 112.]. Фольклор отражает этот аспект ценностной системы народа – «Ул тувганга – куьн тувады» (У кого родился сын, над ним восходит солнце) [8, с. 313]. Рождение в семье только одних девочек считалось тоже несчастьем [6, с. 38.]. У черкесов в таких же жизненных ситуациях девочкам давали имена – Хуэмей, Ямыдэ / Амыдэ (ненужная, которую не хотят). Аналогичные имена были и у ногайцев. Если вместо ожидаемого в семье мальчика, рождалась девочка, то ей давали имя Эрту (родись мальчик) или Увылхан, Улгерек (нужен сын). А если подряд рождались только девочки, то последнюю называли Кызтаман (достаточно девочек) или Болдыхан (достаточно девочек/нужен сын) [2, с. 82].

Первое время мать и ребёнок старались не оставлять одних в доме, опасаясь злокозненных сил, которые испытывали враждебность как к матери, так и ребёнку. В целях противодействия им, в течение нескольких дней каждый вечер в доме собирались девушки и пели обрядовые песни. К inferнальным существам, могущим нанести вред, ногайцы и черкесы относили ведьму – обыр (ног), уд (черк.), албаслы (ног), алмэсты (черк).

В обрядах детского цикла у ногайцев и черкесов наблюдается много и других общих черт: первое укладывание ребёнка в люльку, появление первого зуба, первая стрижка волос, «развязывание ног», когда он начинал ходить, обрезание у мальчика. Сходство проявляется и в самих ритуальных действиях, и в категории лиц, которые их совершают, также и в составе присутствующих на этих обрядах.

1. Адыгэ псалъэжъхэр. Нальчик, 1994.
2. Булгарова М.А. Лексико-семантический анализ ногайских антропонимов // Региональное кавказоведение и тюркология: Традиции и современность. Карачаевск, 2001.
3. Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев в XIX – нач. XX в. Махачкала, 2005.
4. Интериано Дж. Быт и страна зихов, именуемая черкесами. Достопримечательное повествование // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. Нальчик, 1974.
5. Карпов. Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.
6. Керейтов Р.Х. Родильные обряды и воспитание детей у кубанских ногайцев в прошлом // Археология и этнография Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979.
7. Мусукаев А.И., Першиц А.И. Народные традиции кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1992.
8. Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1992.
9. Черкесова А.А. Обряды ногайцев, связанные с рождением и воспитанием ребёнка // Ногайцы: 21 век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы Первой Междунар. науч.-практ. конференции. Черкесск, 2014. С. 155–161.

ХАДЖИЕВА М.Х.

*Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

К ВОПРОСУ О КУЛЬТЕ КОНЯ У ТЮРКОВ

Статья посвящена исследованию культа животных, наиболее важной части древнего политеистического мировоззрения в религиозно-мифологической системе тюркских народов.

Многие тысячи лет у тюркских народов существовал культ коня, который был приручен еще в эпоху ранней бронзы, на что «указывают находки в погребениях Майкопской культуры III тыс. до н. э. бронзовых конских псалий» [27, с. 58]. Еще ранее на поселении Ботай эпохи энеолита на севере Казахстана, найдены костные останки лошади тарпан, датируемые концом IV – началом III тысячелетия до н. э. [2, с. 361]. Предметы, связанные с лошастью, встречаются повсеместно на территории проживания тюркского этноса, к примеру, элементы конской сбруи выявлены и в захоронениях Северокавказской культуры [25, с. 96], а еще больше «конских» атрибутов обнаруживается в эпоху Кобанской культуры, в погребениях которой встречаются не только кости, но и целый скелет взнузданного коня» [20, с. 256–257].

Лошадь всегда занимала большое место в жизни тюркских народов, античные авторы отмечали высокие боевые качества конного войска скифов, так, по свидетельству Геродота, скифская конница превосходила по боевым качествам персидскую, которая в древности считалась непобедимой [11]. В I тысячелетии до н.э. конница составляла основу военной силы древних хуннов и, поэтому, основным их богатством были кони [21, с. 88, 159], «... среднеазиатские племена туров, которые были врагами иранцев, называются эпитетом асу-аспа, т.е. «обладатель быстроходных коней», а имя легендарного царя Турана Ареджат-аспа, в «Шахнаме» – Арджаспа, что означает «обладатель прекрасных или благородных коней» [30, с. 198–212; с. 208, 210].

Культ коня хорошо просматривается и в погребально-поминальной обрядности тюркской знати, где большое значение придавалось жертвоприношению коня, которого «сжигали вместе с хозяином ухуань и тугю» [6, с. 144]. Участие коня в похоронном ритуале имеет тенденцию, уходящую корнями в древнетюркскую среду, о чем пишут болгарские исследователи, «раннесредневековые болгары хоронили своих вождей с мечом и конем» [7, с.89], на что указывает и предание о балкарском князе Айдеболе [5, с. 164].

Некоторые пережитки этого ритуала сохранились у современных чувашей [13, с. 32]. У казахов на поминальном мероприятии «конь приносился в жертву, а голова клалась на надгробный памятник или насаживалась на шест, иногда вместе с хвостом животного. По сей день некоторые восточные казахи, горные кыргызы могут оставлять на могиле череп коня, заколотого на поминках» [10].

О сходном ритуале у монголов сообщает Марко Поло «Когда государь умирает, всех его лучших лошадей они убивают, чтобы они были у него на том свете» [24, с.107]. Следует отметить, что несмотря на многочисленные тюрко-монгольские культурные параллели захоронения с конём не встречаются у монголоязычных племен, но лошадь использовалась как жертвенное животное в погребальном обряде: убитую на похоронах лошадь (хойлган морм) монголы съедали, а шкуру набивали и оставляли на могиле [8].

Издrevле конь был наделен сакральными функциями, почтительное отношения к коню сохранились в пословицах и поговорках, тюркских народов. Карачаево-балкарцы говорят «Конь – крылья мужчины», Голова коня – это солнце», «Конь видит невидимое», буряты тонко и лирично «Не наделив человека крыльями, небо взамен даровало ему коня», киргизская и казахская пословицы более лаконичны, и в то же время очень полно характеризует роль коня в жизни тюрков - «Конь - крылья молодца», «Конь доставит к мечте», «Тот не джигит, кто хоть раз не сидел на коне».

Почитание коня отчетливо прослеживается и в нартском эпосе, в котором «крылатый конь Гемуда ударом груди пробивает скалы – образуется Чегемское ущелье, ударом копыта пробивает щель в земле – появляется озеро Чирик-кель, налету раскалывает надвое вершину Эльбруса» [1, с. 93]. В нем же повествуется о том, как Алауган добыл себе крылатого коня, который жил в море, в другом варианте, более позднем, когда ареал проживания предков карачаево-балкарского народа вынужденно был сужен - в озере. В башкирском эпосе лошади также выходят со дна моря, а сказочные герои ловят их на берегу озер и других водоемов.

Культ коня тюрки принесли с собой в Малую Азию и Константинополь, они вывешивали у мавзолея шкуры коней, а чаще – только отрезанные хвосты, сам конь являлся жертвоприношением и одновременно медиатором, а также символом власти, «белый конь считался священной собственностью турецкого султана. Хвост коня употреблялся как штандарт» [22]. «Знамя-туг было священным атрибутом древних племен Монголии, – пишет З.А. Новгородова, – оно оберегалось и защищалось как живое воплощение предка. Неслучайно на знаменах были изображены тотемные предки племени». Знамя было реальным отражением сулдэ, символом души предка [29, с. 96]. Знамя у тюрков священно, байрак, это место существования духов предков, а также это символ единства народа. «Бунчук, или значок командующего..., состоящий из конского хвоста, подвешенного под перекрестие копыта или наверхия, хорошо известен из военной истории османов и среднеазиатских тюрков и монголов» [31, с. 440]. Изображения знаменосцев – петроглифы известны по раскопкам металлических наверхий бунчуков, в материалах скифского и гуннского времени Хар-Хад, Монголия [17]; Жалтырак-Таш, Киргизия [35]; Тамгалы, Казахстан [26]; Сулек, Хакасия [2]; Восточная Европа [3], Манхайское городище, Прибайкалье.

Изобразительные источники дают представление и о более сложных вариантах знамен, например, о так называемом «драконовом знамени», изображённом, например, на Кызыльских фресках [32]; на пластине из Орлата [33, с. 57]; аналогичный штандарт известен в средневековом Синьцзяне («святой воин» в Кирише) [33, с. 159].

Все штандарты с матерчатым хвостом условно называют драконьими штандартами [34, с. 400]. У большинства из них имелся только матерчатый хвост, или голова напоминала голову волка или рыбы. М. Хазанов полагал, что римляне заимствовали драконов у сарматов и считали их варварскими. Другие исследователи такое заимствование связывают не с сарматами, а с аланами. Императорские пурпурные знамёна в виде драконов сопровождали римлянам в битвах и на праздничных парадах [34, с. 400].

Существование драконовидных знамен и штандартов, связано с положительными свойствами представителей хтона, на более ранних этапах развития. Рыба, змея, дракон - в понятии тюрков в новых реалиях, с победой монотеизма, превращаются в представителей мира хаоса, подземного мира, связанных как со смертью, так и с воскрешением. Создателем этого хаоса является Эрлик-хан, хозяин Земли и Воды (Джер-Суу иеси), который выступает покровителем Срединного мира у всех тюркских народов. У ногайцев-карагашей сохранились представления о джер иясе – духе хозяине земли в образе змеи. Интересно, что у турок аналогичный персонаж «тарла-бекчиси – дух хранителя поля, также имеет облик змеи» [4, с. 215]. Как пишет исследователь М.М. Маммаев, у карачаевцев «змея воплощала водную стихию, выступала в качестве охранителя, олицетворяла плодородие, богатство, здоровье, считалась покровительницей дома, хранительницей достатка, но также ассоциировалась с враждебной силой» [23, с. 43]. Аждаган, джелмаууз, сарубек – дракон с множеством голов, чудовище-покровитель земли и воды дарующий богатый урожай, и одновременно, как писал Джуртубаев М. Ч. «существо враждебное людям, он преграждал течение реки или выпивал воду в ней, от чего наступали голод и засуха. Пытаясь задобрить его, в жертву ему приносили девушек. Такой обряд сохранялся у карачаевцев долго, конечно, в измененном виде: девушку перед пахотой окапывали землей и затем старики уговорами «выкупали» ей свободу [14, с. 122]. Турецкий исследователь Э. Эсин пишет о том, что в турецких легендах также говорится о небесных конях-драконах, охраняющих водные источники и выходы минералов [16, с. 149].

Ногайцы представляли в образе огромного водяного змея существо Аздаа..., родился этот змей от лани, живет в реке или в море, писал о верованиях караногайцев Н.Ф. Дубровин [15]. У Аздаа имелся и собрат – Сазаган – огромное длинное чудовище, похожее на змея. Голова его с разветвленными рогами напоминала оленю, отмечает Керейтов Р.Х. [19, с. 124]. Следует отметить, что ногайский змей-дракон Аздаа, всегда выступает противником человека, как пишет Гаджиев Г.А. «в одних поверьях он трехглав, в других - имеет семь огнедышащих голов, туловище змея длиной в несколько сотен метров. Чудовище может перекрыть большую реку и оставить живущих у реки людей без воды». [9, с. 33].

В башкирских сказках «Серая ворона», «Молодой охотник и мяскай» дочери и мяскай – эби (колдунья) и ее дочери могут принимать облик кобылиц, в сербских поверьях змей имеет способность «оборачиваться». Ударившись три раза оземь, он способен обернуться красивой девушкой, молодым парнем, конем или драгоценным предметом. Мифического змея – предводителя змей в Хорватии именуют «змеиный конь», «вилинский конь», волосы из конского хвоста превращаются в змей. При этом конь, и особенно всадник - герой или святой, выступают как противники змея, злых сил, болезней в фольклорных и изобразительных текстах [12]. Перевоплощение рыбы в змею, а после сбрасывания кожи в дракона отождествляется с идеей перевоплощения бессмертия и вечности.

Произошедшая трансформация верований, в результате изменения видения и ощущения тюрками окружающего мира, и утверждения монотеистического культа Тейри, который становится своеобразным «собирателем», сумевший объединить все тюркские народы и ставший верховным Богом, приводит к тому, что драконы, рыбы, змеи уступившие место лошади в этой своеобразной «карусели» уходят из пантеона.

Если ранее коней приносили в жертву божеству – Ельгену (Ольгену, Ульгену, Шульгену) главе светлых сил, который уступает место главы пантеона, Тейри, в результате чего Ельгена стали связывать с хтоническими, зловредными персонажами и подземным миром, а культ коня переходит к Тейри. Ногайский Ольген, также как и караево-балкарский

также является владыкой царства мертвых. Исследователи отмечают, что «у карачаевцев-балкарцев в обрядовых заговорах фигурирует Ёлген в качестве отца, в том числе, и хтонических существ (к примеру, «сорокаротого» Солтана)» [18, с. 48– 85], у ногайцев Ольген является владыкой царства мертвых, которое является частью подземного мира во главе с Эрлик-ханом [17, с.76].

Борьба с представителями хтона, великолепно описана в карачаево-балкарском варианте нартского эпоса, в котором рассказывается как войско Тейри – нарты очищают землю от хтонических персонажей, в частности, дракона – покровителя плодородия, который выкормил на вершине Эльбруса нарта Карашауая. По повелению Тейри, конь-тотем, проводник, переходный символ, жертвенное животное, конь-солнце и его хозяин нарт Карашауай должны находиться на вершине Эльбруса, и оба, не старея, должны там жить вечно, жить между двумя мирами, не касаясь ни одного. Оставшиеся в живых представители эпического карачаево-балкарского народа - нарты после уничтожения на земле врагов и появления человека, на крылатых конях улетают в верхний и нижний миры, с целью очищения и этих миров.

Ни одно другое животное не ассоциируется у тюрков с Тейри Солнца, Тейри-Синего Неба. В турецком искусстве очень популярно изображение небесного коня с солярным крестом и кругом на голове, который служит символом счастья. [16, с. 149]. Кони из башкирского эпоса Акбузат и Харат тоже улетают и живут, вечно, превратившись в две звезды в созвездии Малой Медведицы.

Свою роль в процессе смещения и замещения богов сыграла смена религиозной идеологии тюрков, когда на место хтонических животных – рыб, змей, драконов, приходят двуприродные боги. Представители хтона старше трансформера коня, который соединяет зооморфные и антропоморфные черты, он переходный символ, но он тоже уходит с горизонта богов.

Символика коня чрезвычайно сложна и не до конца ясна, с одной стороны, типичный символ плодородия, мужества и мощной власти, проводник между двумя мирами, связанный со смертью и погребальным культом, – положительный символ со всех сторон. Он является главным боевым товарищем героя, помощником во всех его подвигах. В эпосе богатырский конь, часто является советчиком своего хозяина, а иногда и руководителем, такое приятное, не вызывающее брезгливости, сильное, благородное, умное животное, занимает двойственное положение. Он одновременно относится к верхнему, светлому пантеону богов и выступает противником нижнего – хтонического мира, несмотря на некоторые, не свойственные лошадям функции, присущие больше драконам или змеям. В этнографических и фольклорных источниках турок, хорватов, болгар, карачаево-балкарцев, ногайцев, башкир, большая роль отводится описанию лошадей, их мастей, экстерьерных характеристик, ума и находчивости, весь жизненный уклад которых в прошлом был связан с ним, с конем, который одновременно добро и зло в одном большом и красивом теле.

Показательна общность фольклорных и мифологических сюжетов, связанных с конем у всех тюркских народов, веры в него как в предка и могущественного покровителя, символа Тейри-Солнца, Тейри-Неба, что ярко выражено в преданиях, сказках, пословицах, поверьях и обрядах, в которых конь выступает проводником, охранителем и защитником, является символом единения тьмы и света, жизни и смерти, а также победы человека над самим собой, упорядочения внутреннего хаоса, духовного раскрытия и развития своего божественного я.

-
1. Азаматов К. Г. Муслиман дин киргинчи малкъарлыла жюрютген динни бир къауум жорукълары // Шуех-лукъ, 1972. № 2.
 2. Аппельгрэн-Кивало Ж. Appelgren-Kivalo J. Altaltaische Kunstdenkmahler. Helsinki, 1931. 157 с.
 1. Асеев И. В. Прибайкалье в средние века (по археологическим данным). Новосибирск, 1980. 152 с.
 2. Басилов В. Н. Жир иясе // МС / гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С.632.
 3. Бичиев Х. О. Мавзолей Айдебола (на карач-балк. яз) // Минги Тау. Нальчик, 1993. № 1. 172 с.
 4. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I, II. М.-Л., 1950. 334 с.
 5. Богданов Иван. Хан Аспарух (на болг. яз.). София, 1981. 263 с.
 6. Бравина Р.И., Попов В.В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV-XIX вв.). Новосибирск: Наука, 2008. 296 с.

7. Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. 182 с.
8. Гаухара Балмаха // zakon.kz (дата обращения: 23 марта 2016 г.).
9. Геродот. История (скифские фрагменты) // Скифы: Хрестоматия. М., 1992. 88 с.
10. Гордеев Н. П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов // Этнографическое обозрение. М., 2002. №6. С. 47.
11. Денисов П. В. Религиозные верования Чувашии. Чебоксары, 1959. 408 с.
12. Джуртубаев М.Ч. Нартские песни и сказания. Нальчик. 1992. На карач-балк. яз. 150 с.
13. Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т.1: Очерк Кавказа и народов, его населяющих. Кн.1: Кавказ. СПб., 1871. / elib.shpl.ru/ (дата обращения: 18 мая 2016 г.)
14. Esin E. The Horse in Tutkic Art, in: CAJ, vol. 10, 1965, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p. 167-227.
15. Капаев И.С. Опыт мифологического словаря. Ногайские мифы, легенды и поверья. Ставрополь, 2011.
16. Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом этнография, археология и фольклор, мировоззрении карачаевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология и фольклор. М., 2001.
17. Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи верований ногайцев // Советская этнография. 1980. №2. С. 122–124.
18. Козенкова В.И. Кобанская культура Кавказа // Степи Европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1969. 445 с.
19. Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии Ирана и Азербайджана. М., 1983. 346 с.
20. Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культура коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов старого света. / kladina.narod.ru (дата обращения: 23 марта 2016 г.)
21. Маммаев М.М. Жертвоприношение Змея и скорпион в раннесредневековом прикладном искусстве Дагестана // Крупновские чтения. Тезисы докладов. Элиста, 1979. С. 79.
22. Марко Поло. Книга Марко Поло. М., 1955. 464 с.
23. Марковин В. И. Культура племен Северного Кавказа в эпоху бронзы (II тыс. до н.э.) // МИА. М., 1960. 152 с.
24. Марьяшев А.Н., Горячев А.А. Наскальные изображения Семиречья. Изд-е 2-ое. Алматы, 2002. 206 с.
25. Мунчаев Р.М. Древнейшие псалми майкопской культуры и проблема возникновения коневодства на Кавказе // Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1973. 264 с.
26. Нарушев М. Ж. Ботайская лошадь и её значимость в евразийской культуре и изучении проблем доместики рода Equus / Журнал Известия Оренбургского государственного аграрного университета Выпуск № 31–1 / Т. 3 / 2011.
27. Новгородова Э.А. Древняя Монголия. М., 1989. 384 с.
28. Пугаченкова Г.А. Шахнаме как источник к познанию доисламской материальной и художественной культуры Ирана и Турана // ИМКУ, Вып. 30. Самарканд, 1999. 278 с.; Пугаченкова Г.А. Шедевры Средней Азии. Ташкент: Изд-во литературы и искусства, 1986. 230 с.
29. Рерих Ю.Н. Упоминание о бунчуке в «Ригведе» (1, 31) // Древний мир. М., 1962. 440 с.
30. Самашев З.С. Граффити средневековых номадов // Вопросы археологии Западного Казахстана. Вып. 1. Самара, 1996. С. 259–269.
31. Туаллагов А.А. Аланские знамена-драконы // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 3. Волгоград, 2000. С.329.
32. Хазанов А. М. Очерки военного дела сарматов. М., 1971. 172 с.
33. Шер Я.А., Миклашевич Е.А., Самашев З.С., Советова О.С. Петроглифы Жалтырак-Таша. // Проблемы археологических культур степей Евразии. Кемерово, 1987. С. 70–78.

ДЖАНКЁЗОВА М.А.-А., СЕМЕНОВА А.Б.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

НОГАЙСКИЕ ФОТОКОЛЛЕКЦИИ Д.И. ЕРМАКОВА (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВЕКА)

В начале XXI столетия особенно важной становится проблема сохранения традиционных элементов этнических культур. Поэтому современный этап развития российского общества характеризуется повышенным интересом к народной культуре. Процессы глобализации, усиление взаимозависимостей и возрастание возможностей катастрофических рисков

для современного человечества стимулируют одновременно как внедрение и укоренение универсальных ценностей, так и ренессанс исходных этнических установок и ценностей, общность которых может выступить основой для формирования духовной целостности этноса.

В связи с возросшим интересом к Кавказу, в конце XIX в. Императорская Академия Наук обращается к профессиональным мастерам с призывом, чтобы в своих работах художники-фотографы отразили идею национального величия. Несовершенная фототехника конца XIX – начала XX в. делала фотосъемку почти искусством, соответственно занимались ею профессиональные фотографы. Стремительное развитие фотоискусства привело к зарождению цветной фотографии. Тогда же начали использовать фотоматериалы в этнографической науке. С конца XIX в. этнографы стали использовать фотофиксацию в экспедициях.

Иллюстрации наряду с предметами и описаниями предметов и явлений составляют один из существенных источников для ногайской этнографии. В качестве исторического источника исследователи материальной культуры ногайцев широко используют в своих работах самые разнообразные иллюстративные материалы Д.И. Ермакова. Ногайская коллекция фотографий Д.И. Ермакова с точки зрения научной значимости интересна не столько как самостоятельное произведение искусства, а скорее как носитель соответствующей визуальной информации по ногайской традиционной культуре. Художественная ценность фотоколлекции Д.И. Ермакова в её документальной значимости и достоверности.

Пополнение ногайской фототеки происходило разными путями: в результате экспедиций и командировок сотрудников музеев или корреспондентов, подарки или покупки от частных лиц, случайные находки т.п.

При всем несовершенстве фототехники этого периода, фотоматериалы – стеклянные негативы и фотографии, дошедшие до нас, в целом довольно хорошего качества.

Как свидетельствуют архивные материалы, к концу XIX века сбор иллюстраций систематизируется и начинает осуществляться по определенному плану.

25.07.1880 начальник Главного управления Наместника Кавказского и председатель Кавказского статистического комитета из Тифлиса в письме № 2889 сообщал президенту Императорской Академии Наук, что *«...по докладу Государю Великому Князю Наместнику отзыва Вашего Сиятельства от 7 марта за № 205 Его Высочество приказать изволил Главному Редактору Кавказского Статистического Комитета совместно с Комиссиею от Кавказского Отдела Императорского Российского Географического Общества выработать соображения о средствах и способах составления коллекции типов кавказских племен и народов для Музея Этнографии и Антропологии при Императорской Академии Наук.*

По мнению многих лиц, имеющиеся в настоящее время на Кавказе фотографии не представляют ни желательного единства размеров, ни необходимой гарантии в принадлежности изображенной особи к данной народности. Поэтому признано существенно полезным и желательным составить коллекцию эту на следующих основаниях: 1) изображать каждое неделимое в самом цветущем возрасте (мужчин в 20–21, женщин в 16–20 лет) а) en face, б) в строгом en profil и в) во весь рост, – в первых двух случаях по возможности без головного убора, поясным портретом, для антропологических, а в последнем – для этнографических соображений, и 2) величина фотографии полагается в обыкновенную пластинку стекла или четвертую долю листа обыкновенной писчей бумаги. Принимая такое же число снимков для особей женского пола, постараться для каждой из 40 народностей Кавказа по меньшей мере 6, или 240, фотографий.

Государь Великий Князь Наместник, вполне сочувствуя видам Императорской Академии Наук, изволил выразить, что расход по изготовлению фотографической коллекции в этих размерах Его Высочество изволил принять на счет сумм своего распоряжения, но предварительно составления подобной коллекции Государь Наместник поручить мне изволил обратиться к Вашему Сиятельству с покорнейшей просьбою, почтить меня уведомлением, насколько эта программа соответствует целям Академии Наук; если же будет признано со стороны Академии необходимым расширить эту программу, то в размере каких материальных средств Академия Наук полагала бы возможным участвовать в необходимых на

этот предмет расходах, независимо от тех, которые Его Высочеству угодно отнести на суммы Своего распоряжения.

Имея в виду, что как Главный Редактор Кавказского Статистического Комитета г. Зейдлиц, так и Правитель Дел Кавказского Отдела Императорского Российского Географического Общества г. Загурский, – последний с чисто научным поручением по лингвистике Кавказских народов, – отправились уже на несколько месяцев в Дагестанскую область, я имею честь покорнейше просить Ваше Сиятельство не изволит ли почтить меня извещением по телеграфу о тех изменениях, которые Вы пожелали бы сделать в этих соображениях [СПбФ АРАН. Ф. 2. Оп. 1 – 1878. Ед. хр. 6. Л. 17–19 об.].

Академия Наук заказывала и охотно приобретала фотоотпечатки, негативы и диапозитивы у профессиональных фотографов и частных лиц в России и за рубежом.

Фотоснимки, рисунки, чертежи нередко специально заказывались лицам, которые получали от академии Открытый лист для полевых работ в области этнографии, антропологии, археологии, фольклористики.

К числу выдающихся кавказских фотографов, отразивших множество удивительных по красоте уголков горного Кавказа и его этнографических типов, по праву относится Дмитрий Иванович Ермаков. Открытый лист (пропуск (laissez passer), выданный ведомством для командирования служащих для исполнения миссий в России и за рубежом был у Д.И. Ермакова. К нему Академия Наук обратилась в первую очередь, как к большому профессионалу [СПбФ АРАН. Ф. 2. Оп. 1 №3; №7].

Работы Д.И. Ермакова, в полной мере и подробнейшим образом отражающие все аспекты традиционной культуры кавказских народов, однозначно относятся к иллюстративным коллекциям, фиксирующим особенности быта кавказцев, их обычаев, костюма и т.д. В собрании Д.И. Ермакова имеется свыше 30 тысяч негативов, в которых представлены снимки различной тематики, отражающие быт и культуру народов Кавказа. Фотоиллюстративная коллекция Д.И. Ермакова одна из наиболее представительных собраний видов Кавказа. В их числе – ряд фотоотпечатков, рисунков, открыток, относящихся к истории и культуре ногайцев.

Удивительна судьба фотографа, этнографа, фольклориста, языковеда Дмитрия Ивановича Ермакова. Родился он в Тифлисе в семье итальянского архитектора Людвиг Камбаджо, мать будущего фотографа имела австрийские корни. Овдовев, она вновь вышла замуж, вторым ее мужем стал Иван Ермаков, чью фамилию стал носить и Дмитрий Иванович [Herder]. Получив образование в Военной школе топографов, где учили также и фотосъемке как одному из технических средств топографирования местности, Ермаков увлекся фотографией и стал одним из наиболее известных фотографов региона. Во второй половине XIX в. Д.И. Ермаков вместе со своими помощниками открывает ателье в Тифлисе, Кисловодске, снимает во время командировок в иранских городах, Баку, Нухе, Карсе, Эрзруме, создает мастерскую также в Трапезунде (1874 г.). В 1877–1878 гг. Д.И. Ермаков был прикомандирован к Генеральному штабу Кавказской армии [3, с. 9].

1880-е – 1900-е годы стали периодом самой интенсивной деятельности фотографа. Этому способствовало появление новой аппаратуры: «походного» фотографического прибора И. Филиппенко и «стереоскопического снаряда для экспедиций» Д. Езучевского. Д.И. Ермаков и сам пытался конструировать новые объективы. Такая техника позволяла многое, и Д.И. Ермаков, путешествуя, сделал снимки самых знаменитых мест Константинополя, Афин, Иерусалима. Он долгое время жил в Персии, где даже именовался Придворным фотографом Его высочества Шаха Персии. Объехал весь Южный берег Крыма.

Д.И. Ермаков был неутомимый путешественник по характеру. Для своих путешествий он усовершенствует походную лабораторию, делает более мобильной камеру и изучает языки (к началу 1900-х Д.И. Ермаков владел 10 языками и наречиями). В 1870 году он представил в Русское географическое общество в Санкт-Петербурге отчет об одной из поездок: видовые фотографии и археологические снимки. В последних отчетливо просматривался метод его работы: детальное «исследование» предмета, а также точное выявление его материальной основы. Не случайно впоследствии Д. Ермаков будет приглашаться в самые сложные и ответственные экспедиции.

Известно, что в июле-августе 1885 г. фотограф Д.И. Ермаков в компании с известным композитором С.И. Танеевым и горцем И.М. Урусбиевым совершил путешествие из

Кисловодска в Сванетию через Кавказский хребет. По дороге Д.И. Ермаков сделал массу замечательных фотоснимков с видами кавказских гор. Д.И. Ермаков воистину явился летописцем Кавказа: его видов природы и людей местного населения с их архаической жизнью и культурой. Для Кавказского музея, где долгие годы служил директором известный путешественник-естествоиспытатель А. Радде, составил каталог «Материалы по археологии Кавказа», принесший ему золотую медаль на Международной выставке в Париже.

В экспедициях по Кавказу фотограф участвовал с 1885 по 1908 год. Таким образом, большинство фотографий Д.И. Ермакова относятся к концу XIX - началу XX века. По мере возможностей Д.И. Ермаков фотографировал на Кавказе все, что представляло научный интерес: виды местностей и достопримечательности, национальные типажи, народные обряды, архитектуру, памятники, археологические находки, церковную утварь, развалины храмов и др.

В 1896 г. Д.И. Ермаков выпустил «Каталог фотографических видов и типов Кавказа, Персии, Европейской и Азиатской Турции» и «Дополнение 1901 года». Оба каталога составили 25 556 негативов, в том числе стереоскопов, и 127 альбомов. Это была целая антология жизни, быта, верований и обычаев разных народов и национальностей. В эти каталоги вошли и фотографии ногайцев Кубанской области.

В 1896 году в «Каталог фотографических видов и типов Кавказа, Персии, Европейской и Азиатской Турции» Д.И. Ермаков включил 8 фотографий ногайцев Кубанской области, снятые им в Мансуровском ауле и выделил их под следующей нумерацией:

- № 3448 – Кубанская область, Мансуровский аул, ногайская сакля Хасана Кролова.
- № 3449 – Мансуровский аул, ногайский национальный танец.
- № 3508 – Кубанская область, Мансуровский аул, ногайские мужчины.
- № 3509 – Кубанская область, Мансуровский аул, ногайские женщины.
- № 2856 – Группа девочек. Ногайцы.
- № 3450 – Кубанская область, Мансуровский аул на р. Малый Зелечук.
- № 3507 – Мансуровский аул, ногайский национальный танец.
- № 3534 – Кубанская область, Мансуровский аул, ногайская сакля и т.д.

В ногайскую иллюстративную коллекцию Д.И. Ермакова также входит собрание почтовых открыток. Ряд этих открыток являются парными, т.е. имеются фотографии, идентичные с ними. Одна из самых интересных открыток в серии «Кавказские типы, № 66» является «Девочка ногайского племени».

Эти фотографии уникальны тем, что на них отражена социальная жизнь ногайцев, живших в Мансуровском ауле Кубанской области, которые сохранились только в фотоколлекциях Д.И. Ермакова.

В конце 1960-х годов известный этнограф И.М. Шаманов., изучив каталоги Д.И. Ермакова в архивах СПб, систематизировал коллекцию фотоснимков, отразивших жизнь народов Карачаево-Черкесии и передал перечень в областной музей. На основе этого перечня директором Карачаево-Черкесского историко-культурного и природного музея-заповедника М.О. Байчоровой у потомков знаменитого фотографа, ныне живущих и работающих в Москве, в два этапа были приобретены фотографии, затем цветные почтовые открытки. М.О. Байчоровой в Москве было приобретено 300 фотографий у родственницы жены Ермакова Аделлы Марковны Конной. Из ее архива были выбраны фотографии, имеющие отношение к Карачаево-Черкесии. Как уточнила зам. директора музея Т.У. Байрамкулова, фотографии Д.И. Ермакова поступили в фонды музея в июне 1976 года. Сегодня они хранятся в республиканском музее КЧР.

Эти же известные фотоотпечатки хранятся в собраниях других музеев, в частности в РЭМ, коллекциях Кусткамеры, также в Российской Национальной библиотеке.

Коллекция Д.И. Ермакова, представляющая большую историческую ценность, в 1918 г. была приобретена Грузинским обществом истории и этнографии совместно с Тбилиским университетом. Ныне архив негативов фотомастера составляет специальное собрание в одном из хранилищ современного Тбилиси. Также его коллекции фотографии хранятся в музеях Москвы, Санкт-Петербурга, Краснодара, Нальчика, Ставрополя, других музеях Северного Кавказа и Закавказья. Немало работ Д.И. Ермакова находится в частных коллекциях. В настоящее время в музейно-выставочном центре «РОСФОТО» Санкт-Петербурга

хранится коллекция Д.И. Ермакова из 300 работ разного формата и разных серий. Следует отметить, что в фондах центра присутствуют столь важные для исследования истории региона ландшафтные, видовые фотографии, запечатлевшие архитектурные памятники, которые впоследствии подверглись частичному или полному разрушению.

В сложной по своему составу коллекции Д.И. Ермакова имеются уникальные фотографии, отражающие материальную культуру и быт ногайцев. В ней представлены портреты ногайцев – жителей Кубанской области в традиционных праздничных костюмах. Имеются и постановочные фотографии, на которых запечатлены ногайские девушки и женщины в традиционной национальной одежде на фоне различных типичных ногайских зданий. Также имеются жанровые фотографии – ногайские народные танцы, исполняемые в национальных костюмах и другие. Несомненно, что фотографии из коллекции Д.И. Ермакова – незаменимый источник по изучению традиционного быта ногайского народа. Наличие такого иллюстративного материала очень ценно. Фотоработы Д.И. Ермакова, хранящиеся в иллюстративных фондах музея, привлекают внимание исследователей при изучении традиционного костюма. В них чётко прослеживаются варианты ношения того или иного элемента костюма.

Фотографии Д.И. Ермакова, запечатлевшие уникальные образцы традиционной культуры ногайцев (конец XIX-начало XX вв.), способствуют полноценному изучению и точному сохранению произведений материального и духовного наследия ногайского народа.

1. СПбФ АРАН. Ф. 2. Оп. 1 – 1878. Ед. хр. 6. Л. 17– 19 об.

2. СПбФ АРАН. Ф. 2. Оп. 1 №3; №7.

3. Поликарпова Г. Дмитрий Ермаков – фотограф из Тифлиса // Пионеры фотографии. 1880-е 1930-е. СПб., 2004.

4. Ермаков Д.И. Фотография. Тифлис. Каталог фотографических видов и типов Кавказа, Персии, Европейской и Азиатской Турции: коллекция из 18-ти тысяч видов / Ермаков Д.И. Тифлис: Паровая тип. Штаба Кавк. воен. округа, 1896. 289с.

5. Ермаков Д. И. Фотография. Тифлис. Каталог фотографических видов и типов Кавказа, Персии, Европейской и Азиатской Турции: коллекция из 25-ти тысяч видов: продолжение каталога 1896 года / Ермаков Д.И. Тифлис: Паровая тип. Штаба Кавк. воен. округа, 1901. 96 с.

ЧЕРКЕСОВА А.А.

*Ростовская государственная консерватория (академия) им. С.В. Рахманинова,
г. Ростов-на-Дону, Россия*

ОБРЯД ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ У КУБАНСКИХ НОГАЙЦЕВ

В настоящей статье обряд вызывания дождя такта кувыршак, распространенный у кубанских ногайцев, изучается в современных формах его бытования, с целью выявления компонентов сохранившихся в устойчивой форме и подвергшихся в наши дни трансформации. Свои задачи автор видел в выявлении структуры ритуала, в сравнительном анализе его версий (бытовавших в прошлом и бытующих в наши дни) и фольклорных текстов.

Источниковую базу исследования составили полевые записи автора в аулах Ногайского и Хабезского районов Карачаево-Черкесской Республики в 2008–2016 гг. [1] и публикации исследователей – И С. Капаева [13], Б.Б. Кардановой [15], Р.Х Керейтова [14], Г.Х. Мамбетова [3], А.А. Ярлыкапова [2].

Обряд вызывания дождя является одним из наиболее архаичных в традиционной культуре ногайцев. В нем переплетаются мифические и религиозные представления народа. Хотя подобного рода обряды зафиксированы на Балканах, у некоторых народов Поволжья, Кавказа, Средней Азии и Юго-Восточной Европы, у каждого народа он имеет свои особенности и характерные черты [2, с. 44].

Сохранность этого нерасчлененного единства наблюдается в ритуале «Такта кувыршак», распространенном у кубанских ногайцев. Исследователи отмечают бытование в прошлом обряда вызывания дождя, преимущественно в среде ногайцев, которые вели оседлый образ

жизни. В настоящее время встречается несколько его вариантов, различающихся по своей структуре. Наиболее распространенная форма включает следующие обрядовые действия: 1) изготовление антропоморфной куклы; 2) обход дворов; 3) обливание водой; 4) одаривание; 5) потопление куклы в реке; 6) купание участников; 7) совместная еда и питье.

Можно предположить, что совершение ногайцами этого ритуала связано с периодом, последовавшим за переходом от кочевого образа жизни к оседлому, и с влиянием соседних горских народов у которых он был распространен. Общей чертой обрядов вызывания дождя, проводимых жителями выше названных территорий, является наличие центрального антропоморфного женского персонажа. В балканской традиции главный участник обряда «додола» или «пеперуда» (бабочка) – девочка, увитая зеленью [2, с. 44]; в адыгском обряде «ханцегуаше» («ханце» – по-адыгски «лопата», «гуаше» – «госпожа») [3, с. 180–181.] и ногайском «такта кувыршак» («деревянная кукла») – кукла. Ее изготовлением у ногайцев занимаются, как правило, подростки или взрослые. Из воспоминаний информантов старшего поколения известно, что раньше ногайцы, как адыги и балкарцы, мастерили куклу из деревянной лопаты для веяния зерна [4]. Но в наши дни конструкция такта кувыршак представляет собой вертикальную палку, возможно, доску с прибитой или привязанной горизонтальной переключиной вместо рук, «одетую» в старое женское платье, подпоясанную и повязанную платком.

Особых предписаний ко времени проведения такта кувыршак (например, ко дню недели или времени суток) не существует. Однако, понятно, что он отправляется только тогда, когда в нем есть потребность, т. е. в теплое время года, связанное с сельскохозяйственными работами. Следовательно, несмотря на окказиональную природу обряда, его можно отнести к летнему календарному циклу.

Летом в период засухи взрослые наказывают детям провести обряд и вручают куклу такта кувыршак, с воздействием которой, в частности, связывается получение влаги, достаточной для выживания и успешного хозяйствования. Как правило, в светлое время суток собираются дети и подростки с одной улицы, мальчики и девочки от 6 до 12 лет. Участие детей объясняется ритуальной чистотой, обеспечивающей эффективность обряда и его благополучный исход. Дети идут по улице дружной толпой и вслед за запевавшей громко декламируют текст:

Тахта кувыршак ойнаймыз, ойнаймыз
Алладан ямгыр тилеймиз, тилеймиз!
Арпадан, бийдайдан,
Биз тилеймиз Кудайдан!
Эмин! Эмин!
Элеклеп, шелеклеп,
Ямгыр явсын!
Эмин! Эмин! [5]

В деревянную куклу играем, играем,
Аллаха о дожде молим, молим!
Ячменем, пшеницей,
Мы просим у Кудая [16]!
Аминь! Аминь!
Ситом, ведрами
Дождь пусть польет!
Аминь! Аминь!

(Подстрочный перевод наш)

Два человека, идущих впереди, ведут такта кувыршак. Крепко взявшись за остов куклы, ударяют ею о землю на ударных слогах ритуального текста. Зайдя во двор, дети не прекращают декламировать «такта кувыршак» до тех пор, пока кто-нибудь не выйдет к ним. Согласно обычаю, хозяйки должны радушно встретить детей, обязательно произнести ответное «Да будет так!» (Эмин Аллах!) и вознести просьбу о дожде (тилек) к Всевышнему.

Затем хозяйка обливает участников шествия водой, что непосредственно связано с магией подобия. Главное требование при этом состоит в том, чтобы никто из участников, включая куклу, не остался сухим. Поэтому обычно в жаркий летний день хозяйка выходит с ведром воды, обливая ребят, давая желанную прохладу.

Вслед за этим хозяйка выносит детям угощения. Принято дарить яйца, сласти, фрукты, монеты и т. п. Дарение участникам шествия яиц считается обязательным и связано с продуцирующей функцией продукта [6]. Дети стараются обойти все дворы своей улицы, нередко чтобы получить побольше даров заходят и на соседние.

После обхода дворов шествие направляется к реке для потопления куклы. Это действие, символизирует ритуальное предание смерти и, предположительно, восходит к древнему индоевропейскому мифу. По мнению В. Г. Власова, в этих сюжетах наблюдаются отголоски змеборческого мифа, в архетипе которого змей – первопредок, олицетворяющий Землю и силы плодородия. Этот персонаж иногда предстал в виде женщины – жены громовержца, являвшим собой символ Неба. В результате поединка между супругами пораженная змея предавалась огню, а затем воскресала [7, с. 124–126]. Таким образом, можно предположить, что ногайский обряд вызывания дождя опирается на индоевропейскую космологию, согласно основной модели мира, которой Небо представляло мужское начало, а Земля – женское, оплодотворение которой происходило во время Небесного дождя [2, с. 45].

Затем следуют не менее важные действия, также обладающие магией подобия: совместная еда, питье и купание в реке. Среди участников обряда избирается главный, распределяющий дары между остальными. Перед обходом дворов старшие наказывают детям быть дружными, и при разделении даров не обделять никого; в противном случае, недостойное поведение может стать препятствием осуществления главной цели обряда – выпадению дождя [8]. В прошлом, в случае, когда детям дарили крупы, муку, птицу они приносили с собой казан на берег реки и там же самостоятельно готовили пищу. По окончании трапезы все в одежде входят в воду, плещутся, купаются, обливают друг друга. Чаще дождь идет в этот же день, реже – следующий. Бывает и такое, что участники не успевают дойти до дома, как начинается продолжительный дождь.

Неэффективный исход ритуала связывают с прегрешениями старших представителей общины [9, с. 10]. Существует несколько способов его разрешения: проведение такта кувыршак повторно с участием детей и женщин среднего и преклонного возраста или совершение религиозного обряда – садака. Известны случаи проведения в один день двух разных по происхождению обрядов, направленных на вызывание дождя.

Обряд прошения (садака) включает следующие действия: коллективное совершение намаза, вознесение эфенди (аьпенди) специальной молитвы о дожде (дуа) и жертвоприношение (курманлык). Для этих целей представители одного рода (тукым) или жители одной улицы (ямагат) приобретают животное, предпочтительно, черного цвета, который символизирует грозные облака, приносящие дождь [11]. В этом заключается магия подобия и продуцирующая магия выполняемых действий.

Согласно традиции, проведению обряда предшествует этап приготовления участников к его совершению. Основное требование в мусульманских обрядах заключается в пребывании его участников в состоянии ритуальной чистоты (аьбдесли болув), достигаемое совершением малого (вуду) или полного омовения (гусль). Необходимо надеть чистую одежду и покрыть голову соответственно возрасту и социальному положению. Мужчины старшего поколения, как правило, носят каракулевыя шапки (боьрк) черного и серого цвета или обычные светские шляпы; среднего – головной убор из белого войлока (кийиз боьрк), богато украшенные тюбетейки из бархата или стеганной плотной ткани, а молодые – тканевые или вязаные тюбетейки [11]. Женщины надевают чистую, не повседневную одежду с длинными рукавами, и с длинным или относительно длинным подолом и покрывают голову платком [6].

Согласно традиции садака совершают на берегу реки, куда собираются все представители общины от мала до велика. Постелив на траву молитвенные коврики мужчины и женщины, разделившись на группы, в соответствии с нормами ислама, совершают намаз. Как правило, он состоит из двух ракатов (комплекса молитвенных формул и действий, составляющих мусульманскую молитву). Затем следует произнесение специальной молитвы (дуа) о дожде на арабском языке и тилек – обращения к Всевышнему с мольбой о ниспослании спасительного дождя на ногайском [11].

Следующий этап прошения о дожде – ритуальная трапеза, которая также проходит на берегу реки. Для этого заранее приносят столы, стулья и всю необходимую утварь. Согласно традиции воздаяния памяти предкам готовят ритуальную пищу поминальных обрядов. В первую очередь подают обязательные блюда, в число которых входят сваренное на открытом огне мясо и сорпа (бульон), мамалыга (мамырса, баста), хлеб и соус «тузлык» (кислое молоко с добавлением чеснока, соли и перца). В качестве десерта принято гото-

вить бавырсаки (несладкие мучные сдобные ромбики), «соьк» (многократно вымоченное в кипятке, высушенное, жареное пшено с добавлением сметаны и сахара). Кроме того, стол изобилует различными сухофруктами, свежими фруктами и сладостями [6, 8, 9]. По окончании трапезы все присутствующие произносят первую суру из Священного Корана «аль-Фатиха»: «Аль-хамду лил-ляяхи раббиль-аалямиин. Ар-рахмаани ррахииим. Мяялики яумид-диин. Ийяякя набуду ваййякя настаинн. Ихдина ссыраатоль-мустаакым. Сыраатоль-лязийна анамта аляйхим, гайриль-магдууби аляйхим ва ляд-дооллиин» Аамиин («Истинное восхваление принадлежит только Аллаху, Господу миров, Милость Которого безгранична и вечна, Владыке Судного Дня. Тебе поклоняемся и у Тебя просим помощи. Направь нас на правильный путь. Путь тех, которым он был дарован. Не тех, на которых Ты разгневался, и не тех, которые сошли с него». Амин) [12].

Садака завершается раздачей сладостей детям, бросанием деревянной куклы в реку, шуточным обливанием водой и купанием. По сведениям информантов в недавнем прошлом женщин, уличенных в измене, по окончании обряда бросали в воду. В случае если не удавалось уговорить их участвовать в обходе дворов, выкрадывали принадлежащие им вещи, например, обувь, и топили ее в воде. Верили в магическую силу воды, способную очистить и унести грехи человека [6]. Подобный обряд был зафиксирован в 60-е годы прошлого века на Кубани и описан в историческом эссе «Мародеры Великой Степи» И. С. Капаевым, ставшим свидетелем и участником ритуала [13, с. 167–168].

В отправлении обряда различными субэтническими группами ногайцев наблюдается общность структуры, но отмечаются некоторые различия, связанные с разного рода факторами (природными условиями, видом деятельности и т. п.), не изменяющими основные моменты ритуала. Так, например, у караногайцев, проживающих преимущественно, в Республике Дагестан, из-за отсутствия в этой местности природных водных источников жертвоприношение совершалось у колодца или артезианской скважины. Также по сведениям Р. Х. Керейтова известно, что у караногайцев «после обхода дворов процессия с деревянной куклой шествовала на кладбище, где водой обливалась кукла и одна из могил. Следует отметить ряд особенностей, связанных с главной фигурой и ритуальным текстом. Обрядовая кукла у караногайцев – антропоморфный мужской персонаж Аьндир-Шопай, сконструированный так же, как и такта кувыршак, «одетый» в мужскую одежду, вывернутую наизнанку и традиционную шапку «боьрк» [14, с. 125]. В настоящее время караногайцы чаще проводят религиозный обряд прошения дождя – садака.

Изучение современного состояния ритуала вызывания дождя показало, что его трансформация и адаптация в современности может быть прослежена в нескольких направлениях, не влекущих за собой изменения семантики узловых моментов.

Наиболее стабильными являются пространственно-временные характеристики ритуала и его структура. Изменился состав участников обхода дворов такта кувыршак. В настоящее время в нем принимают участие только дети, хотя раньше к ним могли присоединиться и женщины. Все взрослые мужчины и женщины задействованы в отправлении религиозного обряда прошения дождя садака. Таким образом, наблюдается деление участников по возрастному признаку: дети / взрослые.

Обрядовые действия такта кувыршак, связанные с мифическими представлениями ногайцев, воспринимаются детьми иначе, чем прежде, что приводит со временем к изменению прагматики ритуала. По их представлениям имена древних божеств Кудай, Тангри, сохранившиеся в поздних фольклорных текстах такта кувыршак отождествляются с Аллахом; к нему обращены и молитвы, приняв которые (кабыл этип), Он проливает дождь [5]. При таком осмыслении обряда его древние языческие черты не воспринимаются как противоречащие исламу.

Изменения коснулись также фольклора ритуала. На основе анализа образцов текстов такта кувыршак, записанных от информантов старшего поколения, мы пришли к заключению, что трансформировался способ интонирования текста. В настоящее время используется тонированно-речевая форма его произнесения, а ранее фиксировались образцы более близкие вокальному исполнению. Сами носители традиции утверждают, что такта кувыршак не поют, а говорят («такта кувыршак айтамыз»); они также не относят интонируемый текст к роду песен (йыр). Такта кувыршак начинал, как правило, запевала (басшы), а остальные,

присоединившись, к нему в унисон. Однако в публикациях Б. Б. Кардановой наряду с унисонной отражена форма исполнения с элементами терцового двухголосия (терцовыми созвучиями). Громкое звучание, квартовые призывные возгласы, характерные для такта кувыршак, были направлены на привлечение внимания жителей улицы. Темп соответствовал неспешному шагу [15, с. 66]. По сведениям этого автора кроме такта кувыршак кубанские ногайцы в прошлом пели и другие традиционные песни вызова дождя – «Яв-яв, ямгырым» («Лей, лей дождь мой»), не исполняемые в наши дни [15, с. 65].

Из вышесказанного следует, что в современном ритуале в наиболее трансформированном виде представлен музыкальный фольклор и формьего исполнения.

Проведение обряда вызывания дождя в аулах кубанских ногайцев Кызыл-Юрт Хабезского района, Икон-Халк, Адиль-Халк, Эркен-Халк Ногайского района Карачаево-Черкесской Республики подтверждает актуальность обряда в настоящее время.

1. Полевые записи (далее ПЗ) в аулах Кызыл-Юрт Хабезского района, Икон-Халк, Адиль-Халк, Эркен-Халк, Эркен-Шахар, Эркен-Юрт Ногайского р-на Карачаево-Черкесской Республики.
2. Ярлыкапов А.А. Традиционная хозяйственная культура ногайцев обряд: вызывания дождя // Научная мысль Кавказа – Ростов-на-Дону, 1998. – С. 43–48.
3. Мамбетов Г.Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ – Нальчик, 1966. – Т.24. – С. 164–185.
4. ПЗ Черкесовой А.А. 3.08.14 в ауле Икон-Халк Ногайского р-на Карачаево-Черкесской Республики. Инф. Джемакулов Юсуп Хан-Гереевич, 1932 г. р.
5. ПЗ Черкесовой А.А. 7.09.15 в ауле Икон-Халк Ногайского р-на Карачаево-Черкесской Республики. Инф. Булгаров Сафарбий Владимирович (2004 г.р.), Карасов Абрам Муратович (2004 г.р.), Муртазалиев Марсель Тахирович (2005 г.р.), Умалатов Ислам Вячеславович (2006 г.р.), Умалатова Юлдуз Вячеславовна (2002 г.р.), Умалатова Камила Вячеславовна (2011 г.р.), Агайгельдиева Диана Эдуардовна (2004 г.р.), Агайгельдиева Джамия Расуловна (2006 г.р.), Кумукова Марианна Расуловна (2006 г.р.), Кумукова Малека Казбековна (2007 г.р.)
6. ПЗ Черкесовой А.А. 3.11.13 в ауле Икон-Халк Ногайского р-на Карачаево-Черкесской Республики. Инф. Кумукова (Уракчиева) Клычхан Эреджеповна, 1942 г. р.
7. Власов В.Г. Формирование календаря славян. Ранний период // Календарь в культуре народов мира. – М., 1993. – 121 с.
8. ПЗ Черкесовой А.А. 4.08.14 в ауле Икон-Халк Ногайского р-на Карачаево-Черкесской Республики. Инф. Агайгельдиева (Каракаева) Маутхан Исмаиловна, 1928 г. р.
9. ПЗ Черкесовой А.А. 4.08.14в ауле Икон-Халк Ногайского р-на Карачаево-Черкесской Республики. Инф. Баисова-Туркменова Кельдихан Хасановна, 1948 г. р.
10. ПЗ Черкесовой А.А. 7.03.13 в ауле Эркин-Юрт Ногайского р-на Карачаево-Черкесской Республики. Инф. Бекуатова (Тулькуева) Софият Харуновна, 1941 г. р.
11. ПЗ Черкесовой А.А. 3.08.14 в ауле Икон-Халк Ногайского р-на Карачаево-Черкесской Республики. Инф. Кумуков Абдулла Ахмеджанович, 1938 г. р.
12. Режим доступа: <http://umma.ru/namaz/pyat-obyazatelnkh-molity/395-pyat-obyazatelnkh-molity>
13. Капаев, И.С. Упльвающие тени: Исторические рассказы, эссе. Ставрополь: «Пат-гора», 1999. 320 с.
14. Керейтов, Р.Х. Народный календарь и календарная обрядность ногайцев // Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1989. С. 91–142.
15. Карданова, Б.Б. Обрядовые песни ногайцев (к характеристике жанров) // Вопросы искусства народов Карачаево-Черкесии: сб. науч. трудов [Ноты, Текст] / отв. ред. Х.А. Хабекирова Черкесск, 1993. С. 60–76.
16. Кудай или Худай считается Верховным Богом мифологии тюркских (казахов, хакасов, ногайцев, татар) и других народов.

АКЧАЕВ Ф.Ш., ВАЛИЕВ А.Х.

*Джизакский государственный педагогический институт
г. Джизак, Узбекистан*

СВЯТЫНИ ДЖИЗАКСКОГО ОАЗИСА, СВЯЗАННЫЕ С ВЕРБЛЮДАМИ

Процесс коренных изменений в современном обществе Узбекистана вызвал к жизни возрождение национального самосознания, духовно-нравственных ценностей. Очерчивая концептуальные параметры собственного пути развития независимого Узбекистана, Президент И.А Каримов отмечал, что во всех проводимых в жизнь преобразованиях следует исходить «из наиболее полного учета менталитета народа, его обычаев, глубоко познавая

свое прошлое, все то прекрасное, что накоплено талантливым народом Узбекистана за свою богатую многовековую историю» [1, с. 12].

Узбекский народ имеет богатое историческое прошлое, страницы его истории неразрывно связаны с историей Средней Азии, территория которой по праву считается одним из древнейших центров человеческой цивилизации. В решении этой задачи большое значение имеют исторические исследования по изучению святыни, которые являются объектами культурного наследия узбекского народа.

Как свидетельствуют исторические источники, наряду с другими регионами древнего Востока, на территории Средней Азии были различные культуры и религиозные вероисповедания, которые перестали существовать. Однако некоторые формы и их элементы сохранились и в наши дни.

По утверждению доктора исторических наук, профессора А. Аширова, «в древности тюркские народы обожествляли в качестве тотема волка, рыбу, коня и змею, а также считали священными корову, барана, козу, орла, верблюда и птиц. Среди узбеков нанести удар ногой домашнему животному, например, коню, корове, барану и верблюду в древности считалось тяжелым грехом. У хорезмских узбеков бросать под ноги верблюжьей шерсть считалось грехом, потому что она имела свойство изгнания злых духов» [3, с.80–81].

Места поклонения и святыни на нашей территории возникли в древнейшие времена и были связаны с доисламскими религиозными верованиями. К примеру, в далеком прошлом наиболее важным представлялись ландшафтные объекты и виды растений и животных, наделенных признаками присутствия высших сил, к ним собирались люди, проживающие в пределах какой-либо территории, для проведения общественных и индивидуальных ритуалов, которые сохранились до наших дней.

Верблюд в качестве господствующего обожествленного тотема животного был известен с древности, и его символ часто встречается в мифологии востока. Верблюд, наряду с тотемом господства, в народных эпосах и легендах воспевался как животное, помогающее людям, делающее добро и облегчающее их труд. Верблюды, возившие тяжёлые грузы, на народном языке назывались нор, то есть, одnogорбый верблюд. Они были выносливыми и чрезвычайно сильными, спокойными. И поэтому люди мечтали о том, чтобы такими качествами владели их сыновья. По этой причине в народе появляется пословица «Қаторда норинг бўлса, юкинг ерда колмайди» (Если в ряду твоём нор, твой груз не останется на земле). Например, Алпамиш, выпив верблюжье молоко, превратился в богатыря. Как отмечается в некоторых источниках, в древних мифах у одного человека был верблюжий синь и он назвал себя «нор» [4, с.162–163]. В толковом словаре узбекского языка [6, с.59] слова «нор» означает одnogорбый верблюд, на арабском «огонь, пожар».

Ниже обратимся к историческим доказательствам и жизненным факторам, почему верблюд ценится в качестве тотема. В Бухарском оазисе верблюд в качестве тотема все больше ценился. На монетах изображение верблюда чеканилось в течение 300 лет. Один пример: на лицевой стороне бронзовой монеты Бухары изображался верблюда, на обратной стороне огонь. По мнению ученых, эти монеты относятся к V веку, позднее, после проникновения исламской религии, место огня занимает надпись на арабском языке. Изображение верблюда на монете означало знак династии правителей Согда и Бухары, у саков она равнялась на алтарь [4, с. 166].

Верблюд являлся не только средством передвижения, продуктом питания и одежды, но ценился продолжателем жизни у зороастрийцев. В зороастризме верблюд считался одним из проявлений бога войны и победы Веретрагна (Бахром) [4, с. 168].

Среди скотоводов Восточной и Юго-Восточной Ферганы распространен шаманский культ Белого Верблюда: Ак-Буура – кирг. «белый – верблюд-производитель (старше пяти лет)»: Ак-Таилак – «белый верблюжонок»; Ак-Тюя (Тоо) – «белый верблюд». На реке Ак-Бура (Юго-Восточная Фергана) и в соседних долинах сосредоточена целая группа мест поклонения, связанная с названным культом и имеющая в качестве доминантных объектов – трансформы «верблюдов». Здесь своего рода анклав верований тюркоязычных скотоводов, образовавшийся среди адаптированных индигенных святынь. Поздняя мусульманская традиция связала культ шаманского покровителя Белого Верблюда и с Хазратом Али.

В данной статье мы хотим изложить некоторые мнения о святынях Джизакского оазиса, связанные с верблюдами. На юго-востоке Бахмалского района, низовьях Туркестанских гор, близости старого кладбища “Новқа ота”, расположено святое место “Новқа ота” с территорией 2,25 гектаров [7]. По утверждению краеведа Ога Бургутли, название святыни больше всего связывается с арабским словом “Накъатун”. В научной литературе мы много раз сталкивались с терминами Наукат, Наукат, Навқанд, Навқад (Навқадий). Эти термины касаются этой территории. Среди местного населения есть предание о появлении этой святыни: “...Верблюд с беременной женщиной из Балха сел на это место. Родился ребенок, и он ногтями царапнул землю и тут же вода, ребенок превращается в рыбу...”.

На территории кишлака есть место под названием “Норчўкди”. Здесь до недавнего времени был маленький холм. Жители кишлака утверждали, что верблюд с женщиной сел на это место и холма их останками. Если издалека смотреть на холм, он напоминает верблюда. В книге краеведа Саййид Азима “Бахмалнома” приведены следующие слова: “Один из городов государства Устршаны был расположен поблизости современного родника Новқа, и этот город назывался “Наукат”, отсюда проходила летный караванный путь связывающий Согд с Шашом, и после монгольского завоевания XIII века было разрушено. По нашим наблюдениям, эта святыня являлось местом, где проводились обряды зороастрийцев. Сведения о градостроительной культуре свидетельствуют о том, что если определенная территория называется город, то здесь обязательно был храм. Об этом и свидетельствуют сохранившиеся каменные часы зороастрийцев.

Еще одно святое место связанное верблюдами, расположено в кишлаке Юқорисармиш “Бўтатош Вали” Янгибадского района Джизакского оазиса. Основу святыни составлял камень, в виде верблюжонка, и считавшийся священным среди местного населения Камень окружен террасной молельной в размере 3x3 кв. метра. Территория около одного гектара и благоустроена деревьями и цветами [8].

По утверждению представителей местного населения, эта святыня связана со святыней Туятош вали, расположенной в кишлаке Холдорқипчоқ Шахристанского района Республики Таджикистана и слова Туятош, Бутатош означает святой, верблюд святой.

О возникновении святыни среди местного населения сохранилась предание: “...Когда Туятош с ребенком пропагандировал исламскую религию, его враги преследовали их. Тогда Туятош молится Аллаху, чтобы враги не навредили ребенку и говорит: “Стань камнем!” Ребенок превращается в камень, в виде верблюжонка”. Как рассказывают, чтобы ливень не унес камень, люди переносили камень наверх, однако, получалось так, что камень снова оказался на прежнем месте. Население посещало святыню с целью избавления от болезней бесплодия, эпилепсии и беса, жгли хлопковые свечки и оставляли белую ткань на камне [9]. Взгляды, связанные с этой святыней, подтверждают вышесказанное.

В мусульманской литературе имеется особый взгляд на верблюда. Арабский историк Ибн Хишом (умер в 835 г.) в своей книге «Сийрати Расулуллах» приводит интересное сведение. Согласно ему, Джабраил, по велению Аллаха, превращается в верблюда и защищает пророка Мухаммеда от его врагов [2, с. 137– 139].

Еще одна святыня Жондахор ота, в кишлаке Гараша Фаришского района связана с преданием о верблюде. Согласно предания, одного из представителей династии пророков Мухаммад Шарифа (мавляна Грекушах) благословляет его учитель и, посадив его на белого верблюда, отправляет в странствие. Верблюд останавливается на стоянке Жондахор ота, и на этом безводном месте, своим посохом ударив об землю, образует родник. Затем, он образовал здесь поселение [5, с. 9].

То место, на которое сел верблюд, считалось священным. Первое событие связано с прибытием пророка Мухаммада в Медину. Об этом Алихан тура Согуний пишет: «Его прибытие в исламском мире было самым красивым и счастливым днем. По всему миру в этот день родился праздник солнца правдоискателей. Для дьявола и его единомышленников начинаются черные траурные дни. Когда вышел из Каабы, был на верблюде по имени Жаъда. Вооруженный, весь народ, старшие и младшие, следовал за ним в город. Главы племен стали хватать за узду верблюда и спрашивать пророка: «Своим прибытием чью хижину вы сделаете цветущим и куда будете селиться?». Он ответил: «Верблуду, на которого я сел, приказано, где верблюд ляжет и это место будет нашей стоянкой» [2, с. 137– 139].

С тех пор на территории распространения ислама появились общественные дома (мечети), где верующие молятся Аллаху, обратившись лицом в сторону Мекки. Пророк

предвидел возможность возникновения других культовых объектов и предостерегал от этого своих последователей, ощущая угрозу идее единобожия. И действительно, вскоре после смерти Мухаммада возник ряд культов, основанных на почитании мест жизнедеятельности пророка, могил мучеников и праведников ислама, над которыми нередко сооружались здания для поминовений (кубба) и даже мечети. Затем рост популярности суфизма привел к повсеместному распространению культа святых и появлению нового типа культовых объектов – подлинных и мнимых могил святых (мазары), а также следов их прижизненной деятельности (кадамджаи). Среди верующих возникла своеобразная погребальная «мода». Могилы многих представителей власти, ученых, старейшин и просто состоятельных людей стали оформлять, так же как и могилы святых животных.

В результате становления ислама на территории мусульманских стран, сформировались две одновременно существующие системы культовых объектов, вокруг которых группируется население. Первая представлена мечетями, где проповеди духовных лиц постоянно напоминают верующим об исполнении своих религиозных обязанностей, включающих паломничество к мекканским святыням. Вторая система связана с почитанием местных святых, к могилам и следам которых многие верующие постоянно совершают паломничество (зиёрат). Роль их смотрителей выполняют шейхи, проводящие по желанию верующих несложные ритуалы.

В заключение можно сказать, что вышеперечисленные святыни, независимо от того, какие имеются взгляды на их возникновение, значение их заключается в том, что все усилия направлены на то, чтобы сохранить экологический ландшафт этих территорий и объединить людей вокруг этих идей, которые помогают делу сохранения преемственности традиций и обрядов. В соответствии с религиозно-натуралистическими взглядами живущих здесь людей, эта деятельность видится ими контролируемой со стороны высших сил и духов предков. Религиозное сознание привело к выделению персонифицированных участков ландшафтов (мест поклонения), где осуществляется общение со сверхъестественными силами, которые требуют от верующих особого поведения, не только в духовной жизни, но и в быту. Многовековая традиция преемственности святынь, несмотря на все перипетии истории края, сохранилась их до нынешних времен и, надо полагать, сохранится и впредь до тех пор, пока под давлением неизвестных факторов не изменится мировоззрение верующих.

1. Каримов И.А. Узбекистан: свой путь обновления и прогресса. Т.: Узбекистан, 1992.
2. Абдулахатов Н. Фарғона водийси зиёратгоҳлари ва кадамжолари. тарихий этнологик тадқиқот. (Фарғона вилояти мисолида). кан. дис. Т.: 2006. С. 137–139.
3. Аширов А. Ўзбек халқи анъанавий турмуш тарзида қадимий диний эътиқодлар (Фарғона водийси материаллари асосида). док.дисс. Т. 2008. С. 80–81.
4. Караматов Х. Ўзбекистонда мозий эътиқодлари тарихи. Ташкент 2008 г. С.162–163.
5. Оға Бургутли. Жиззах вилояти зиёратгоҳлари. Т.: Фан, 2008. С. 9.
6. Ўзбек тилининг изоҳли луғати. “Ўзбекистон миллий энциклопедияси” Давлат илмий нашриёти. Т., 2007. Т. 3. С. 59.
7. Полевые исследование. Бахмалский район, селение Навка ата, Святыня Навка ата. 2014 год, август.
8. Полевые исследования. Янгибадский район, селение Юкарисармич. 2014 год, июль.
9. Почтаев Саидхўжа, 54 года. Янгибадский район, селение Юкарисармич. Имам хатиб мечета Абузар. 2014 год, июль.

ОТЕВАЛИЕВ Э.С.

с. Терекли-Мектеб, Ногайский район, Республика Дагестан, Россия

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КРЫМСКИХ НОГАЕВ

Исследование этнокультуры крымских ногаев является актуальной проблемой в современном ногаеведении. Крым издревле населяли кипчаки, он был частью улуса известного хана Ногая.

На сегодняшний день Крымские ногаи входят в состав крымских татар как субэтнос. Крымские татары состоят из трех консолидирующихся этносов: ногаи, таты и яллыбой. Ногаи населяли преимущественно степную часть Крыма, таты жили в горной местности,

яллыбойцы заселяли побережье. Они отличаются не только разными историческими местами проживания, но и антропологией, особенностями языка, если не учитывать при этом общий литературный язык – тюрки, родоначальником которой был Исмаил Гаспринский [1, с. 163]. Еще до того как было сформировано такое понятие как «крымские татары», они изначально отличались разной исторической памятью и культурным кодом [2]. Крым был ключом к Азовским и Черным морям, располагался на пересечении торговых путей, имел стратегическое расположение.

Мы полагаем, что в конце XIX и в начале XX века началось формирование коренных сообществ полуострова в единый этнос. При Советской власти этот процесс только усилился [5, с. 87]. В результате депортации крымско-татарских народов их численность сократилась почти в два раза. «В 1960-х годах национальным движением крымских татар были проведены две самопереписи крымско-татарского народа. В результате анализа полученных данных было установлено, что за первые два года от голода и болезней в местах спецпоселений умерло 46,2% крымских татар [6, с. 71]. На наш взгляд, в годы депортации началось формирование ногаев, яллыбоев, и татов в единый этнос.

Этноним – «крымские татары», появился в советской исторической школе. Мы полагаем, что более справедливым и исторически обоснованным этнонимом может быть лишь название «кърымлы» (крымчане) [7, с. 139]. «Татары» – это спорное понятие в современной исторической науке. Например, Л.Н. Гумилев приводит следующие факты: «До XII в., – это было этническое название группы из тридцати крупных родов, обитавших на берегах Керулэна. В XII в. эта народность усилилась, и китайские географы стали употреблять данный термин применительно ко всем центральноазиатским кочевникам: тюркоязычным, тунгусоязычным и монголоязычным, в том числе монголам. Чингисхан в 1206 г. принял название «монгол», как официальное для своих подданных, однако соседи по привычке некоторое время продолжали называть их татарами. Так слово «татар», как синоним слова «монгол», попал в Восточную Европу...» [8, с. 61]. Известно, что Чингизхан уничтожил тех древних татар, стерев их с лица Земли, и такого народа больше не существует. На Руси, татарами называли, как правило, тюркоязычные народы, используя данный термин, как обобщающее понятие. Например, самоназвание астраханских сегодня и сибирских татар в прошлом – «нугай», хотя их принято называть именно «татарами». В пользу вышеуказанного аргумента говорит не только их самоназвание, но и общий фольклор, история, а также диалекты местных языков, имеющие общие ногайские корни. Стоит отметить, что казанские татары имеют болгарские корни, и вопрос их самоназвания является дискуссионным.

«В силу широкого географического расселения народа в ногайском языке исторически выделились четыре диалекта: караногайский (Дагестан, Чеченская Республика), собственно ногайский или кумский (Ставропольский край), акногайский или кубанский (Карачаево-Черкессия), карагашский (Астраханская область) [9]. Тот факт, что ногайцы Крыма (крым ногай) являются ногайцами по национальности, подтверждает степной (северный, ногайский) диалект крымско-татарского языка (Крым)» [10].

В России в течение многих веков этноним «татары» обозначал не только все тюркские народы, но и многие соседние этносы (черемисские татары – мари, чувашаи; кузнецкие, кондомские, черневые татары – шорцы и т.д.). На современном этапе, кроме поволжских татар, выделяют другие самостоятельные этносы и субэтносы: сибирские татары, крымские татары, литовские татары, добруджинские татары (Румыния), астраханские татары и пр.» [11, с. 177]. Эта некая обобщенность касалась не только народов проживающих в России и соседствующих с ней, но и других этносов: например, иностранцев из Европы, на Руси, как правило, называли немцами. В документах 1588 года, дано следующее определение данного этнонима: «Английские, барабрнские, венецкие, галанские, датские, каянские, курляндские, прусские, свейские, французские, шкоцкие, шранские - немцы» [12, с. 62].

Процесс консолидации крымских татар был начат в конце XIX – начале XX века. Исмаил Гаспринский для консолидации тюркоязычных народов России пытался сформировать общетюркский литературный язык – тюрк. После Октябрьской революции народы Крыма были записаны как «крымские татары» [13].

В 1944 г. коренные народы Крымского полуострова были депортированы в Центральную Азию и Сибирь, однако они сумели сохранить религию, язык и культуру.

Крым является перекрестком торговых дорог, через нее пролегал Шелковый путь, в то же время на её территории происходили миграции различных народов. Таты расселились в горах, ялыбойцы в прибрежной зоне, ногаи в степи. Таты в основном являются потомками готов [14, с. 61]. Ялыбойцы приходятся потомками византийцев, османов, итальянских и греческих колонистов. Ногаи – представители некогда многочисленного одноименного этноса, сохранивших свою ментальность, и память о некогда могущественной ногайской государственности. Язык: у татов сохранилось большое количество древнегерманских слов, у ялыбойских много слов имеющих греческие корни. [15]. Таты являются потомками немецких племен готов, некогда кочевавших в Крыму и вытесненных гуннами. Ялыбой – потомки греческого государства – Боспорское царство и итальянских, греческих городов-колоний. Ногаи – потомки Ногайской Орды.

Исходя из вышеперечисленного, мы полагаем, что понятие «крымские татары» изначально было наднациональным, условным определением, внедренным извне. Между собой они всегда называли, и называют себя: ялыбойлю, ногаи и таты, что подтверждается полевыми материалами. Именно так мы их и должны называть, это больше соответствует исторической объективности и справедливости, это названия их народов, их самоназвание, а понятие «крымские татары» – это наследие советской исторической школы. На наш взгляд, в связи слиянием трех коренных народов Крыма в единый этнос, термин «крымские татары» из наднационального определения переходит в национальное понятие. В настоящее время формируется молодая нация, сумевшая синтезировать, на первый взгляд, несовместимые особенности – и это черта сегодняшнего мира. Глобализация либо ассимилирует малые народы, либо они все вместе образуют новую народность. Но, даже слившись в единый, как говорят крымские татары – они неделимый народ, но все равно сохраняются – субэтноты. Это и есть самосознание.

Такие понятия как – «крымские татары», «астраханские татары» или скажем – «сибирские татары», это по своей природе искусственные определения, так как у всех есть свое родное самоназвание. И эти самоназвания – *ногъай, ногай, нугай*. Степные ногаи – не потомки тех истребленных Чигизханом татар, они – потомки кипчаков и печенегов, потомки древних тюрков, скифов и сарматов. Мы можем говорить на наднациональном уровне, как гражданин, как представитель определенного конгломерата сообществ, что «я россиянин», «я кавказец», «я крымчанин», но на уровне национального самосознания мы всегда считаем себя ногаями.

-
1. Фахрутдинов Р.Р., Фахрутдинов И.Р. Формирование национальной идентичности у татар в конце XIX – начале XX вв. // Казанский педагогический журнал. 2010. – № 3. С. 163.
 1. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/51184#.D0.A1.D1.83.D0.B1.D1.8D.D1.82.D0.BD.D0.BE.D1.81.D1.8B>
 2. Шнирельман В.А. Идентичность и образы предков: татары перед выбором // Вестник Евразии. 2002. – № 4. С. 128.
 3. Алиева С.И. На пути к Федеральной национально-культурной автономии / <http://www.turkishnews.com/ru/content/2012/04/16/>
 4. Кульпин Э.С. Крымские татары: эволюция самоидентификации // Историческая психология и социология истории. 2013. – Т. 6, № 2. С. 87.
 5. Куртсеитов Р. Д. Крымские татары в условиях спецпоселений в марийской АССР в 1944– 1956 гг. Долгий путь возвращения на родину в Крым // «Запад-Восток». Научно-практический ежегодник. 2015. – № 8. С. 71. с.
 6. Шнирельман В.А. Идентичность и образы предков: татары перед выбором // Вестник Евразии. Москва, 2002. – № 4. С.139.
 7. Набок И. Л. Этноним в межэтнической коммуникации // Universum: Вестник Герценовского университета. –2011. – № 5. С. 61.
 8. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/14798>
 9. Там же
 10. Валеев Г. К. Генерализация семантики этнонима // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013. – № 1 (292). С. 177 с.
 11. Набок И. Л. Этноним в межэтнической коммуникации // Universum: Вестник Герценовского университета. СПб., 2011. – № 5. С. 62.
 12. Кульпин Э.С. Крымские татары: эволюция самоидентификации // Историческая психология и социология истории. 2013. – Т. 6, № 2. С. 87.
 13. Рахно М.Ю. Кельтский субстрат крымской готии // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма Севастополь Тюмень, 2012. –№ 4. С. 61.
 14. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/51184#.D0.A1.D1.83.D0.B1.D1.8D.D1.82.D0.BD.D0.BE.D1.81.D1.8B>

ЛИНГВИСТИКА

ДИЛЕК ЭРГЕНЕНЧ АКБАБА
Dilek ERGÖNENÇ AKBAVA

*Гази университет
г. Анкара, Турция*

К ВОПРОСУ О ЯЗЫКАХ, НАХОДЯЩИХСЯ ПОД УГРОЗОЙ ИСЧЕЗНОВЕНИЯ.
ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ НОГАЙСКОГО ЯЗЫКА

TEHLİKEDEKİ DİLLER MESELESİ VE NOGAY
TÜRKÇESİNİN DURUMU

Özet

Тил, эгер дейим сойленмесе, куьнделик яшавда кулланмаса, ямагатишылык аьрекетлери азалса, оьрленуьвге, куьшленмеге, тири калмага эи уьмити калмайды. Аьрекетлеген тил заманлар кетуьви мен йогалып басласа, ога тилдинь оьлуьви деп айтылар. Тил оьлуьвининь бир кесек себеплери бар: сойкырымлар, кавгалар, аьдемлерди кырган, йок эткен табиат казалары. Аьдемлер яшай турып та, тиллери оьлмеге болар. Тил авыстырылуьвы эм тил йогалуьвы ямагатишылык шартларынынь баскысына да байланып келеди. Казах эм каракалпак тиллери мен бирге кыпшак тиллерининь ногой-кыпшак куьбин туьзетаган ногой тили буьгуьнги куьнде тиллери йогалып бараятырган аз санлы миллетлердинь тизбесине киреди. Элбетте, буьтин дуньяды бойсындырган глобализация аьрекетлери тилдинь буьгуьнги аьлин аньлатады. Кайсы оькиметте де кень кулланылган, даьвет статусында аьрекетлеген тил, сол оькиметте яшаган аз санлы миллетлердинь тиллерине оьрленмеге аз амал бередиди, аьли йогалуьвына да йол ашады. Бу себептен, ногой тилин яшатув сораьлары да еньшлден тувыл. Оькинишке, алдымыздагы оьмирде, эгер тилди яшатув эм оьрлендируьв программалары аьрекетлемесе, миллет оьзи тилининь сьйьин коьтермесе, оьсип келеятырган несиллерге тил байлыгын асаба эттесе, ногой тилининь яшаягына эм кулланылаягына уьмит уьзледи.

ЮНЕСКО-дынь илми-тергевлерине коьре, буьгуьн дуньяда аьрекетлейтаган 6 мыньга юьвк тилдинь 70% XXI оьмирдинь соньына йогалмага болак деген коркыныш пан карсы карсыга шыкпага болак. ЮНЕСКО йогалуьв кавыфлыгында болган тиллердинь тизбесине ногой тилин де алган.

Туьрк ерин, Анадоьды, узак XVIII–XIX оьмирлерде оьзлерине юрт эткен коьп ногой, буьгуьн оьзининь миллет сезимин уяндырып, билип, куьшлендирип баслаган. Анадоьдыда (Турциядынь орта кесеги) яшаган ногойлардынь коьбиси озган заманларда оьзлерине «татар» дегенлер.

Туьрkte яшаган ногойлар аьлиги заманда оьзлерининь тамырларын, миллет сезимлерин, ногойшылыгын, тиллерин янландырмага шалысадылар. Сонь йылларда ямагатишылык биригуьвлер, куьплер, дернеклер, орталыклар сол ислерди каныгыслы юргистедилер, газеталар, журналлар ногой тилине эс бередилер. Ногойлар оьз тиллеринде соьйлемеге куьреседилер, ама яс-яьва ман ясьлардынь соьйлевлери арасында баскалыклары бар экени коьзге илинеди.

Буьгуьн Туркияда яшаган ногойлар арасында огуз тиллериннен болган туьрк тили эм кыпшак тилинен болган ногой тилин карысык кулланылганы коьринеди. Ногой тилине байыр болган баскалыклар да аз коьринеди. Ама ногойлар туьрк тилининь баскысына да карсы, ногой тилин уьйренмеге, билмеге шалысадылар.

Негизли соьзлер: йогалмага караган тиллер, тилдинь оьлими, йогалуьвы, ногой тили
Giris

Dünya üzerinde kullanılan bir çok dil bugün çeşitli sebeplerden dolayı tehlike altındadır. Bu dillerin bir kısmı ölecek, bir kısmı ise belki bir süre daha yaşamaya devam edecektir. Bir dil, ancak konuşurlarının

olduğu yerlerde yaşama imkânı bulur. Konuşurların olmadığı yerde dil ölümü denen olay gerçekleşir. Bu çalışmada tehlikede olduğu ve zamanla dil ölümü olayına da maruz kalabileceği düşünülen Nogay Türkçesinin durumu soruşturulacaktır.

Geniş bir alanda hakimiyet kurmuş büyük bir dil, zamanla parçalara ayrılıp tekrar büyümek üzere (veya ölmek üzere) küçülebilir ve birbirinden farklı lehçeler (alt diller) oluşturabilir. Günümüzde yeryüzünde konuşulan diller de zaman içerisinde bu şekilde çoğalmışlardır. Böyle düşünüldüğünde yeryüzünde artması gereken dillerin sayıları ise tam tersine gittikçe azalmaktadır. Yeryüzünde öyle durumlar olmaktadır ki bunlar dillerin sayılarının artmasını engellemekte, hatta azaltmakta; yeryüzü bir dil cenneti olmayıp dil mezarlığına dönüşmektedir. Bir zamanlar var olan dillerin artık kullanılmayıp yok olmasına modern dil bilim çalışmalarında *dil ölümü* denilmektedir (Karabulut 2004: 67-68).

Bir yerde dil çeşitliliğinin olması kültür çeşitliliğini de gösterir. Dilin tamamen yok olması ise kültürün de yok olduğunun bir belirtisidir. Bir dilin ölmesiyle bir yaşam biçimi de yok olmuş olur. Dillerin kaderi konuşurlarının kaderlerine bağlıdır (Nettle-Romaine 2001: 23).

Bir dilin ölümü, bir dilin doğumu gibi uzun bir zaman dilimi içinde gerçekleşir. Bu bazen yüz yıllar hatta bin yıllar içinde, yani yavaş yavaş olur. En azından 19. ve 20. yüzyıla gelinceye kadar durumun böyle olduğu bilinmektedir. Bu yüzyıllarda ise soykırımlar, savaşlar, doğal afetler dil ölümünü hızlandıran olaylar olmuştur (Karabulut 2004: 70).

Dil, onu kullanan insanların ölümü ile yok olmuş olur. Ancak insanlar hayatta kalırsa dilin de hayatta kalacağı gibi bir kural yoktur. İnsanlar yaşarken de dilleri ölebilir, öldürülebilir (Güner Dilek 2007: 708).

İnsanlar hayatta iken dillerini durup dururken bırakmazlar. Dil değiştirme ve dil ölümü bir çok kere teslim olmaktan başka seçeneğin olmadığı baskılar ve zorlayıcı toplumsal koşullar altında gerçekleşir. El Salvador'dan bir örneğe göre bir köylü halk ayaklanması sonucu, kılık kıyafeti ve fiziksel görünüşünden dolayı yerli olarak bilinen binlerce kişi öldürülmüştür. Yıllar içinde resmen hiç yerli bulunmayan bir ülkede herkes ölüm korkusundan dolayı ve yerli olarak tanınmamak için kendi dilini konuşmayı bırakmıştır. (Nettle-Romaine 2001: 21-22). Bu durumdan anlaşılacağı üzere zorunlu veya gönüllü olarak bir başka dile geçiş, dil ölümünün en önemli sebeplerinden biridir (Güner Dilek 2012: 272).

Dil konuşurlarının ortadan kalkmasının yukarıda da belirtildiği üzere bir çok sebebi vardır; savaşlar, göçler, sel, kuraklık, soğuk ve uzun geçen kış, açlık, volkan patlaması ve deprem gibi doğal afetler, veba vb. hastalıklar da toplumların, dolayısıyla da dillerin ölmesine sebep olmuştur. Fakat doğal afetlerin hiçbiri, savaşların ve soykırımların yaptığı kadar yeryüzünü kaplayan büyük tahribatlar yapmamıştır (Karabulut 2004: 71). Crystal, sadece iki dünya savaşında 30-40 milyon insanın öldüğünü belirtir (Karabulut 2001: 72).

Bir toplumun esenlikte olmadığı, toplumun geleceğinin tehlikede olduğu ortamda doğal olarak o toplumda yaşayanların dilleri de tehlikededir (Nettle-Romaine 2001: 20). Bazen de «dil katli» veya «dil intiharı» gibi terimler söz konusu olmaktadır ki bu, bazı dillerin doğal olarak ölmediğini, başka diller tarafından öldürüldüğünü gösterir. Sözelimi İngilizce «öldürücü» bir dildir. Dilin kendine kıyması ise kurbanı sorumlu tutan bir yaklaşımdır (Nettle-Romaine 2001-21). «Kendine kıyma, aşırı zorlanmadan ileri gelen ruhsal (ve çoğu kez fiziksel) bir hastalığın varlığını gösterir. Tıpkı bunun gibi, insanlar dillerini de durduk yere fırlatıp atmaz». Dil değiştirme ve dil ölümü bir çok kere teslim olmaktan başka seçeneğin olmadığı baskılar ve zorlayıcı toplumsal koşullar altında gerçekleşir (Nettle-Romaine 2001: 21).

TEHLİKEDEKİ DİLLER PROJESİ

Bugüne kadar sayıları tam olarak bilinmemekle beraber yeryüzünde binlerce dil doğmuş ve bir çoğu da ölmüştür. UNESCO kaybolmak üzere olan dillerin son konuşurlarını kaydetmek için «Tehlikedeki Diller» projesini başlatmış, Stephen Wurm da bu projenin devamı olarak «Dünya Kaybolma Tehlikesi Altındaki Diller Atlası»nı (1996) oluşturmuştur (Güner Dilek 2007: 707). Wurm'a göre (1996, 1); UNESCO'nun son araştırmaları, bugün dünyada büyük-küçük 5 bin ile 6 bin arasında dil yaşadığını göstermektedir. Tahminlere göre bunların yüzde yetmişten fazlası önümüzdeki yüzyıl içerisinde (21. yüzyılın sonunda) ölüm tehlikesi ile karşı karşıya gelecektir (Karabulut 2004: 68).

TEHLİKEDEKİ DİLLER ARASINDA YER ALAN NOGAY TÜRKÇESİNİN DURUMU

Bilindiği üzere, Rusya Federasyonu içinde kullanılan Türk dilleri için Rusça asimile bir dildir. Bu dillerden biri de günümüzde Kuzey Kafkasya'da dağınık bir şekilde varlıklarını sürdürmeye çalışan Nogay Türklerinin kullandığı Nogay Türkçesidir .

Nogaycanın tehlikede olduğunu gösteren en belirgin durumlardan biri, Nogayların toplumsal baskı ve zorlayıcı koşullara yoğun bir şekilde maruz kalmalarıdır. Kuzey Kafkasya'da yaşayan ana kitlede,

kalabalık bir nüfus tarafından konuşulan Nogayca; UNESCO tarafından tehlikedeki diller kapsamına alınmıştır (ISO 639-3 code) [1]. Johanson bu dili az konuşurlu küçük diller içinde orta küçüklükte olan gruba dahil etmektedir (Johanson 2012: 9).

Nogaylar Rusya Federasyonu içinde Kuzey Kafkasya ve Dağıstan'da küçük gruplar hâlinde ve dağınık olarak yaşamaktadırlar. İnsanların birbirinden uzak ve dağınık olarak yaşaması, Nogayca'yı yok eden unsurların en önemlilerinden biridir. Başka bir sebep de Nogay Türklerinin, karşılaştıkları toplumsal baskı ve zorlayıcı koşullar nedeniyle, kültürleri ile birlikte konuştukları lehçeyi de bilerek veya bilmeyerek bırakmalarıdır.

Kafkasya birçok farklı milletin ve farklı dilin bir arada bulunduğu bir coğrafyadır. Kafkasya'nın dil coğrafyasına bakıldığında sınırların pek bir şey ifade etmediği, burada hem dillerin hem de dil ailelerinin birbiriyle iç içe geçtiği görülür. Bu kadar çok dilin bir arada ve birbirinin içine girmiş bir şekilde konuşulduğu bir coğrafyada bazı dillerin öne çıkması ve ortak iletişim dili veya ortak yazı dili hâline gelmesi ise kaçınılmazdır (Peler 2013: 169). İşte Nogay Türkçesi de bu şartlar altında varlığını sürdürmeye çalışan Türk dillerinden biridir. Nogay Türkçesi için ölmekte olan bir dil denmesi şimdilik yanlış olur. Ancak tehlike altında olduğu kesindir. Hem Rusçanın hem de diğer baskın dil ve lehçelerin Nogay Türkçesinin varlığı üzerine olumsuz etkileri söz konusudur.

GÜNÜMÜZDE NOGAY TÜRKÇESİNİN KULLANILIRLIĞI İLE İLGİLİ TESPİTLER

2010 yılında yapılan nüfus sayımının sonuçlarına göre Rusya'da yaşayan Nogayların toplam sayısı 103.660'tır. Nogay dilinde konuşanların sayısı 87.119'dur. Karaçay-Çerkes ve Dağıstan cumhuriyetlerinin Anayasalarına göre Nogay dili devlet dili statüsünde kabul görmüştür. Bu cumhuriyetlerde okullarda çocuklar Nogay dili ve edebiyatı derslerine almaktalar, Nogay dilinde kitaplar yayınlanmakta, radio ve televizyon programları yapılmaktalar (Bulgarova, 2013: 43).

Nogayların günlük hayatlarında etnik kültürlerinin durumunu tespit etmeyi amaçlayan bir anket çalışmasında «Sizi Nogay millî kimliğine bağlayan unsurlar nelerdir?» sorusuna verilen cevaplar arasında «Nogayca bilmek» Dağıstan Nogayları arasında % 26.92; Karaçay-Çerkes Cumhuriyeti Nogayları arasında % 26.02 oranında kabul görmüştür (Tavkul 2003: 43). Dilin bir milleti millet yapması, onları bir arada tutan unsurlar arasında yer alması bakımından bu çok düşük bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nogay etnik kültürünün en açık göstergesi dildir. Ankete verilen cevaplarda Nogaycının çocuklar, akrabalar ve arkadaşlarla iletişimde % 95 oranında kullanıldığı ortaya çıkmıştır (Tavkul 2003:) Oysa Karaçay-Çerkes Cumhuriyetine tarafımızdan yapılan gezilerde bilhassa gençlerin ve çocukların ana dillerini konuşmayı aşağılayıcı bir durum olarak gördükleri gözlemlenmiştir. Aile içinde konuşulması sebebiyle Nogayca'yı anlayan gençlerin bilhassa konuşmaktan kaçınmaları ve Nogayca cümlelere karşılık bile Rusça cevap verdikleri yine gözlenen durumlar arasındadır. Dilin nabzı genç kuşakta atar. Dil; evde anne baba veya diğer büyükler tarafından çocuklara doğal yoldan aktarılamıyorsa tehlikede demektir (Nettle-Romaine 2001: 24). İş hayatında Nogaycının kullanılma oranı Karaçay-Çerkes Cumhuriyeti'nde % 58, Dağıstan'da ise % 48 olarak ortaya çıkmıştır (Tavkul 2003: 44).

«Nogaycının şimdilik etnik grup bireyleri arasında iletişim sağlamada önemini koruduğu anlaşılmaktadır. Ancak Nogay etnik kimliğini asıl tehdit eden, bazı önemli kültürel unsurların kaybolmaya başlamasıdır. Söz gelimi, ankete Karaçay-Çerkes Cumhuriyeti'nden cevap veren Nogayların % 64.24'ü evlilikte eş seçerken kendileri ve çocukları için milliyetin önemli olmadığını, farklı etnik gruplarla kendilerinin ya da çocuklarının evlenebileceklerini belirtmişlerdir. Bu görüş genç nüfus arasında % 76 oranında, orta yaş grubunda % 63.33 oranında, ileri yaş grubunda % 63.64 oranında destek bulmaktadır» (Tavkul 2003: 45).

TÜRKİYE NOGAYLARININ NOGAYCAYA BAKIŞ AÇISI

Türkiye'de yaşayan Nogaylar arasında ise Nogayca için son yıllarda tam tersi bir durum söz konusudur. Anadolu'yu kendine yurt edinen pek çok Nogay Türkü günümüzde kendi millî kimliğini yeni yeni fark etmektedir. Anadolu'da yaşayan Nogayların pek çoğunun geçmişte kendilerine «Tatar» dedikleri bilinmektedir (Ergönenç Akbaba 2013: 234).

Türkiye Nogaylarının millî kimliklerini yeniden hatırlamaya başlamaları ve artan mikro milliyetçilik cereyanları ile Nogay Türkçesi yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır. Özellikle sosyal medyada çok sayıda grup kuran, dernek faaliyetleri yürüten, dergiler çıkaran Nogay Türklerinin Nogay Türkçesine yaklaşımları oldukça duygusaldır. Türkiye'ye 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başında yoğunlaşan göçlerle gelen Nogay Türkleri, kuşaklar boyu hayatlarını Anadolu topraklarında geçirmiştir ve artık yeni nesiller için Türkiye Türkçesi baskın bir dildir. Türkiye'deki Nogaylar artık Türkçe konuşmakla birlikte, özellikle yaşlı kuşaktan birinin bulunduğu evlerde, evin içinde Nogay Türkçesi konuşulmaktadır. Son

yıllarda özellikle eğitimli Nogayların Nogay Türkçesi konuşma eğiliminde oldukları, ancak genç kuşak Nogaylar ile yaşlı kuşak Nogayların konuştuğu Nogay Türkçesi arasında bariz farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Bu fark yaşlıların ana dili olarak eskiden beri kullandıkları Nogay Türkçesi ile, gençlerin ise daha kitabî bilgilerle süslenmiş ve sonradan öğrendikleri Nogay Türkçesi ile konuşmaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır (Çelik Şavk 2015). Bu da lehçenin yaşaması için pek yeterli görünmemektedir.

Günümüzde Türkiye Nogayları arasında bir Oğuz lehçesi olan Türkiye Türkçesi ile bir Kıpçak lehçesi olan Nogay Türkçesinin karışık olarak kullanıldığı karma bir dil karşımıza çıkmaktadır. Bu karma dilde Nogay Türkçesine has unsurların büyük ölçüde yok olduğu da dikkati çekmektedir. Türkiye Nogayları arasında yapılan derlemelerde rastlanan bazı cümleler bunun ispatıdır:

(1742) *Hatta benim tilim Noğayşaga çok kaşıyo da neye Türkçe konuşuyom bilemiyom* (Elmas Yılmaz/ Doğan kaya Köyü) (Çelik Şavk 2015: 2).

(926) *Bizim yemekxanäa kettiler orduevine yemek yedim jemek jedik yani* (Şehabettin Başaran / 14.5.1924/ Doğan kaya Köyü) (Çelik Şavk 2015: 2).

(52–55) ...*ävelkiler bilmeydi türkçö, bizim dilden gäşiradılar. Misäfirge filan gettiñ mi, o eski dilden gönüşadılar ayıp oluyö şimdi okul aşıldıktan söna bu Türkçö döndü ğari, eki til kullanarmız yani, böle misafirlerge Türkçö konuşamız, asri bolamız. Kendi aramızda kendi dilimizde konuşamız* (Ayşe Çalışkan / 65 yaş / Yenibelkavak Köyü) (Boz 2006: 479).

(25–29) ...*bırda niyerde avşar kóyü varıdı, ğuran ğursu varıdı, hemān sayı tolmadı dep, hemān o kóy gelirdi burıya ilk értemen. Dört táne şocuğ oħuttum men, ğuran hatim étti o yérde. Sayı tolmasa ğapanıyağ dérdiler o yérde. Biz de oħuldan şıkkın buyó o yére bérirdik. Sayı tolsun o yér de ğapanmasın. Men de dérdim abā dérdim eki éltimiñ çocú bolmasa oħullar ğapanıyağ dérdim* (Ayşe Çalışkan / 65 yaş / Yenibelkavak Köyü) (Boz 2006: 479).

Derlemelerde geçen bu birkaç cümlede Nogay Türkçesi ve Türkiye Türkçesine ait birbirinden farklı fonetik ve morfolojik özelliklerin nasıl bir arada kullanıldığı hemen dikkati çekmektedir. Aynı kaynak kişi konuşması esnasında, hem Nogay Türkçesinin belli başlı özellikleri arasında olan kelime başı t'yi (tilim) hem de kelime başı d'yi kullanmaktadır (dilimizde) [2]. Türkiye Türkçesinin kullanıldığı yerlerde yöresel ağız özelliklerinin dili etkilediği göze çarpmaktadır. Bu birkaç cümlede yer alan ikili kullanımlardan bazıları şu şekildedir:

Kelime başı /j/ (NT) *jedim* [3]; (TT) /y/ *yedim*.

Kelime başı /m/ (NT) *men*; (TT) /b/ *benim*.

Kelime başı /t/ (NT) *tilim, til, tolsun, tolmadı, tolmasa*; (TT) /d/ *dilden, döndü, dérdim, dilimizde, dérdiler, dört*.

Kelime başı /k/ (NT) *kettiler*; (TT) /g/ *gettiñ mi*.

Kelime ortası /ş/ (NT) *kaşıyo, aşıldıktan, Noğayşaga*; (TT) *Türkçe, Türkçö*.

Şimdiki zaman kipi (NT) (-A/-y) *gönüşadılar, gäşiradılar, bilmeydi, konuşamız, bolamız*; (TT) (-yor) *könüşuyom, bilemiyom, oluyö*.

Yönelme hâli eki (NT) – *GA Noğayşaga, misafirlerge*; (TT) – *A orduevine, neye, yemekxanäa* [4].

Bunların dışında gelecek zaman kipi için *-yağ (ğapanıyağ)*, başta /b/ kullanımı gibi sadece Nogaycaya has özellikler de bu birkaç cümlede göze çarpmaktadır [5].

Kuzey Kafkasya'da yoğun olarak Dağıstan ve Karaçay-Çerkez Cumhuriyeti'nde yaşayan Nogay Türkleri, farklı haklara sahip olarak yaşamlarını sürdürmektedirler. Karaçay-Çerkez Cumhuriyeti'nde bir takım siyasî haklara sahip olan Nogay Türkleri, Dağıstan'ın aksine diğer halklarla birlikte yaşamaktan memnundurlar. Özellikle gençlerin Nogay Türkçesini aile içinde duydukları için bilmelerine rağmen konuşmaktan kaçındıkları defalarca gözlemlenmiştir.

Türkiye Nogayları ise son yıllardaki mikro milliyetçilik cereyanları ile birlikte Nogay Türkçesine karşı duygusal bir yaklaşım sergilemekte, Türkiye Türkçesinin yoğun baskısına rağmen kitabî bir Nogay Türkçesini öğrenmeye çalışmaktadırlar. Ancak Rusya'da lehçe nasıl Rusçanın etkisi altına girmişse Türkiye'de de Türkiye Türkçesinin etkisi altındadır.

Nogaycanın ölümünü düşünmek için henüz erkendir. Ancak Türk lehçeleri içinde en çok tehlikede olan lehçelerden biri de Nogay Türkçesidir ve önümüzdeki yüzyıl içinde lehçenin canlı olarak konuşulacağına dair umutlar giderek azalmaktadır.

1. http://www-01.sil.org/iso639-3/codes.asp?order=639_3&letter=n.

2. Aynı kelimenin hem /d/ hem de /t'/li kullanılması, ölçünlü Nogay Türkçesinde de görülen durumlardandır. Bu durum ölçünlü

dilin imlâsında da bir birlik olmayışından ve Nogay Türkçesinin geç yazı dili hâline gelmesinden kaynaklanır. Ancak Türkiye’de kullanılan Nogay Türkçesinde Türkiye Türkçesinin etkisi tartışılmazdır.

3. Kelime başı /j/ kullanımı, ölçünlü Nogay Türkçesinin değil, Stavropol’de konuşulan ve Asıl Nogay ağzı olarak adlandırılan ağzın bir özelliğidir.

4. Ölçünlü Nogay Türkçesinde iyelik eki üzerine gelen yönelme hâli eki, 1. ve 2. teklik şahıs iyelik ekinden sonra –A, 3. şahıs iyelik ekinden sonra –nA şeklinde olmaktadır (Ergönenç Akbaba 2009: 97). Ancak Türkiye Nogaycasındaki örneklerde –A yönelme hâlinin her şekilde kullanılabilirdiği görülmektedir.

5. Metinlerle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. BOZ, Erdoğan (2006) “Afyonkarahisar Kızılören İlçesi Yenibelkavak Köyü Nogay Ağzı” I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı, (9-15 Nisan 2006, Çeşme-İzmir), Bildiri Kitabı I (Editörler: Fikret Türkmen, Gürer Gülsevin) Ankara s. 471-479; ÇELİK ŞAVK, Ülkü (2015), “Oğuzca Etkisinde Bir Kıpçak Dili: Türkiye Nogaycası” Prof. Dr. Talat Tekin Onuruna Temas Dilbilim: Türk Dilleri, Başkent Üniversitesi, 20 Mayıs 2015, Ankara.

6. BOZ, Erdoğan (2006) “Afyonkarahisar Kızılören İlçesi Yenibelkavak Köyü Nogay Ağzı” I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı, (9-15 Nisan 2006, Çeşme-İzmir), Bildiri Kitabı I (Editörler: Fikret Türkmen, Gürer Gülsevin) Ankara: s. 471–479.

7. BULGAROVA, Mariya (2013) «Nogay Dilinin Bugünkü Durumu ve kullanım Alanları» 4. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, (23-26 Mayıs 2012, Ankara), Bildiri Kitabı I (Editorler: Marsel Erdal, Yunus Koç, Mikail Cengiz) Ankara: s. 139–142.

8. CRYSTAL, David (2001), *Language Death*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, (çev. Gökhan Cansız), *Dillerin Katli*, İstanbul: 2007.

9. ÇELİK ŞAVK, Ülkü (2015), «Oğuzca Etkisinde Bir Kıpçak Dili: Türkiye Nogaycası» Prof. Dr. Talat Tekin Onuruna Temas Dilbilim: Türk Dilleri, Başkent Üniversitesi, 20 Mayıs 2015: Ankara.

10. ERGÖNENÇ AKBABA (2009), *Nogay Türkçesi Grameri*, Ankara: Grafiker Yayınları.

11. GÜNER DİLEK Figen, (2012), «Diller Nasıl Tehlike Sürecine Girer? Kumandı Türkçesinden Tespitler» Dilleri ve Kültürleri Yok Olma Tehlikesine Maruz Türk Topulukları- 4. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu, , s. 271–276.

12. GÜNER DİLEK, Figen (2006), «Tehlikedeki Diller ve Dil Ölümü Açısından Altay Türkçesi ve Ağzıları», *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı (9-15 Nisan 2006 Çeşme-İzmir), Bildiri Kitabı II* (Editörler: Fikret Türkmen, Gürer Gülsevin) Ankara: s. 707–715.

13. JOHANSON, L. (2012), «Smaller Turkic Languages» Tehlikedeki Diller Dergisi 1, s. 3-20.

14. KARABULUT, Ferhat (2004), «Dil Ölümü Sürecinde Kazak Türkçesinin Durumu», *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2004/1 Bahar Sayısı, Manisa: s. 67–88.

15. NETTLE D., Romaine, S. (2002), *Kayıbolan Sesler- Dünya Dillerinin Yok Oluş Süreci*, (Çev. Harun Özgür Turan), İstanbul: Oğlak Yayınları,

16. PELER, Gökçe Yükselen Abdurrazak (2013) «Kafkasya’da Türk Lehçelerinin Fonksiyonları», *Karadeniz Araştırmaları*, Kış 2013, Sayı 36, s. 163–188.

17. TAVKUL, Ufuk (2002), «Kafkasya ve Çevresindeki Türk Topulukları» *Türkler* (Der. Hasan Celal Güzel vd.) C. 20, Ankara: *Yeni Türkiye Araştırma ve Yayın Merkezi*.

18. TAVKUL, Ufuk (2003), «Kafkasya’daki Nogay Tatarlarının Etno-Politik Durumları Üzerine Sosyolojik Bir Analiz», *Kırım Dergisi*, 11 (41–44), 38–46.ss.

19. UZUN, Nadir Engin, (2013), «Dil Öğretiminde Dil Tipolojisinin Yeri Üzerine» *Yabancılarla Türkçe Öğretimi El Kitabı*, Yay.: Alpaslan Okur ve Mustafa Durmuş, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 551-563.

20. WURM, Stephen (1996), *Atlas of the World’s Languages in Danger of Disappearing*, Unesco Publishing/Pacific Linguistics, Paris, Canberra.

21. http://www-01.sil.org/iso639-3/codes.asp?order=639_3&letter=n (03.12.2015)

БУЛГАРОВА М.А.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

РОДОПЛЕМЕННЫЕ НАЗВАНИЯ В НОГАЙСКОЙ ТОПОНИМИИ

Топонимы, восходящие к этнонимам – названиям народов, национальностей, племен, родов, родовых подразделений – составляют древний и значительный пласт в системе ногайского ономастикона. Кочевой и полукочевой образ жизни ногайцев способствовал сохранению родоплеменного деления. Для ногайцев распределение пастбищ, мест сезонных

кочевков не было хаотичным явлением, существовали негласные, строго соблюдаемые правила определения границ землепользования. Племенной союз, родоплеменное подразделение, род, определяя границы своих территорий, пастбищ, называли их своими именами, тем самым закрепляя за собой право пользования ими. Ногайцы-скотоводы кочевали аулами, представлявшими собой родовые подразделения, а места поселений, будь то временные или постоянные, получали наименование племени или рода. Именно в этот период жизни ногайского народа, в недрах родового строя, зарождалась основная масса этнотопонимов, часть, которой сохранилась и до настоящего времени в местах проживания народа в прошлом от Иртыша до Дуная, часть – в архивных, исторических, картографических документах, фольклорных памятниках.

Путевой нитью, ведущей через века и пространства, по дорогам миграций и переселений кочевого и полукочевого ногайского народа, можно назвать пласт этнотопонимов, восходящий к этнониму ногай. Г.Ф. Миллер, отмечая обширность кочевий ногайцев, которые: «... простирались от Яика до Иртыша», писал: «Об этом в Уфе и в Сибири имеются следующие доказательства. В Уфимском уезде есть место, через которое прежде проходила дорога к кочевьям этих татар. Она называлась Ногайская дорога, и когда я ехал вверх по Иртышу, то слышал, как кто-то называл местности, лежащие к западу, Ногайской степью» [11, с.191]. Приведем другие топонимы с этнонимом ногай: в топонимии Татарии – Нугай кала, Ногай очы / наименование квартала деревни Саплык /Саплынгы//, Нугай кабэрлэре /кладбище/ [12, с. 45; 2, с.190]; в топонимии Башкирии – Ногай йылгасы, Ногай /деревня в Салаватском районе/, Ногай зыяраты /кладбище/, Ногай юлы /дорога в Мелозском районе/ [13, с. 113], в Узбекистане – Ногай-Курган /аул, где и сейчас живут ногайцы/, в Казахстане – Ногайты /река, урочище, на западе республики «Ногайские горы»/[7, с.182]; в топонимии Северного Кавказа – Нэгъуей губгъуэ /Ногай губгуа/ «Ногайская степь» /так называют черкесы обширную территорию придонских степей от Азова до Дона;/ Ногайск – прежнее название г. Бердянск (Азов), Ногайские курганы (на р. Берде), в адыгской топонимии – Нэгъой мэз / Ногай маз / «Ногайский лес», Нэгъой кьушъх / Ногай кушх / «Ногайские горы», Нэгъой къэлэжъ / Ногай калез / «Ногайская старая крепость», Нэгъой цыкъу / Ногайчук / «Малый ногай», Нэгъой чыгу / Ногай чуг / «Ногайские земли» [8, с.235–236]; в топонимии Адыгеи – Нэгъой кьушъхъ / Ногай кушх / «Гора ногайцев», Нэгъой къэлэжъ / Ногай калез / «Старая ногайская крепость», Нэгъой шыгу «Вершина, на которой ногайцы пасли скот» [10, с. 90–91]; в топонимии Северной Осетии – Ногай уэлмэрдта «Ногайские кладбища», Ногай тупшур «Ногайский курган» [14, с.188]. На территории Карачаево-Черкесии географические названия с этнонимом ногай представлены в абазинской топонимии: Нагъвай къвар / Ногай куар / «Ногайская балка», Нагъвай нышвынтара / Ногай нышынтар / «Ногайское кладбище»; в черкесской топонимии: Нэгъуей гъуогу /ногай гогу / «Ногайская дорога», Нэгъуей джабе / Ногай джаба / «Ногайский склон», Нэгъуей къул аджэ / Ногай коладжа / «Ногайская балка», Нэгъуей мэз /Ногай маз/ «Ногайский лес», Нэгъуей псыннащхэ / Ногай псынашха / «Ногайский родник»; в карачаевской топонимии: Ногай сырты «Ногайское плато», Ногай-Аууш «Ногайский перевал», Ногай кабырла «Ногайское кладбище» и др. На юго-востоке Турции сохранился аул Ногайлар (Газиантеп). Ногайские топонимы, мотивированные другими этнонимами, сохранились также в Румынии, Болгарии, Молдавии, Украине, Белорусии, Азербайджане и т. д.

«Книга Большому Чертежу», содержащая данные «старого чертежа» и «нового чертежа», составленных в 1627 году, описывает бассейны рек от Дона до Волги, подробно очерчиваются маршруты по дорогам, ведущим в Крым, в Сибирь и т. д. При указании мест, рек, курганов и других географических объектов в местах проживания ногайцев по всей книге используется топоним-ориентир «Нагайская сторона», как например: «А ниже Рожны, 5 верст, с Нагайской стороны, пала в Дон речка Кочюр. А выше города Воронежа, вверх по [реке] Воронежу, с Нагайской стороны, пала в Воронеж речка Усман, от Воронежа 20 верст» [6, с.82]. «А ниже Воронежа, с Нагайской стороны 50 верст, пала в Дон река Форосан, а ниже Форосана, с Крымской стороны, рекою верст с 30, а полем верст 15, пала в Дон река Красная Девица» [6, с.83]. «А ниже речки Елани верст с 20, с Нагайской стороны, пала в Дон река Хопер,...». «А с левые стороны, с верху реки Хопра, пала в Хопер река Сартаба. А Сартаба вытекла от Табалыки реки;...» [6, с.84] и т. д.

Топонимы, восходящие к ногайским этнонимическим основам, многочисленны в топонимии Молдавии, Крыма, Северного Кавказа. Ногайским этнонимам Молдовы посвящены исследования Н.А. Баскакова, А.В. Суперанской и И.В. Дрона. «Анализ родовых названий в топонимии Южной Молдавии, – отмечает Н.А. Баскаков, – позволяет восстановить родоплеменную структуру ногайцев, живших на этой территории». Автором приводятся названия гагаузских населенных пунктов, восходящих к ногайским этнонимам мангыт, костамгалы, кыпшак, ноькис, орак, как например: Манкыд, Костамгалия, Копчак, Нокюз, Орак-Джабы и т. д. [1, с. 48–50].

В архивном документе «Дело с описанием о Ногайских татарах Таврической губернии» (1820 г.) дан табель деревням, где проживают едишкульцы, едисанцы, джембойлуки»: Куюнратъ (< коньырат), Найманъ (< найман); Айтамгалы (< айтамгалы); Нувкусь (< ноькис); Альчинъ (< алшын); Аргаклы (< ыргаклы); Аргинъ (< аргын); Кенегесь (< кенегес); Шавшили (< шавшили); Будракъ (< бодрак); Тогалы (< тогалы) и др. [3]. Часть ойконимов, мотивированных этнонимами, сохранилась и в современной топонимии Крыма.

Ногайские этнонимы сохранились также в названиях многочисленных ногайских населенных пунктов Турции. В книге профессора Хакана Кырымлы даются названия и описание более 600 селений, в которых проживают крымские татары и ногайцы. В названиях селений, основанных ногайцами, сохранились следующие этнонимы: Büyük Mangit Beldesi (Adana) – этноним мангыт; Küçük Mangit köyi (Adana) – этноним мангыт; Nogay kızık özü/ Yeniköy (Kırşehir) – этноним ногай; Toktaмыш (Adana) – патроним Токтамыш; Hamidiye (Alaca) – этноним алаш / алаша; Nogaylar (Gaziantep) – этноним ногай, Edige (Ankara) – патроним Эдиге [9, с. 49; с. 57; с. 61; с. 74; с. 383; с. 112].

Этнонимы, частично отразившиеся на дореволюционных картах Кавказа, дают возможность проследить историю расселения, места кочевков, пути передвижений племен и родов ногайцев в степях и предгорных районах Северного Кавказа. На карте 1841 года отмечены следующие географические названия Кулпала /наименование кургана в нижнем течении р. Уруп/, Урак-тюбе /курган близ устья реки Уруп [4], в основе которых лежат ногайские этнонимы кулпалы и орак. Ср. современные топонимы: Оракулы (Румыния), Ураков бугор /Орак тавы (Россия, Волгоградская область), Ураковский, Орак-Эли (Россия, Карачаево-Черкесия); Кулпалы оылик, кладбище в 1-2 км к востоку от аула Кунай в Нефтекумском районе. Кулпалы – этноним, который в свою очередь восходит к апеллятиву «шлем» + оылик «кладбище»; Кулпала, курган на правом берегу реки Уруп (нижнее течение). Название восходит к древненогайскому этнониму кулпалы.

Значителен ряд топонимов, восходящий к родовому имени Туган / Доган / Доан: Тоган-кала, местность, крепость в устье р. Урупа (КЧР), Мурзабек кабыры / Тоган улы Мырзабектинъ кабыры (КЧР); Тоган улы Ахлаудынъ ери (КЧР), в топонимии Турции: Dogankaya (Ankara), Dogankoyi, Doganpinar (Турция). Этнонимы алаш, сака, названия древних тюркских племен, засвидетельствованы в составе ряда топонимов. Так, например, в ногайском ауле Кызыл-Юрт (КЧР) один из кварталов называется Сакавылы (сак / сака + авылы) – аул саков. Сами жители аула объясняют следующим образом: а) сак «бдительный» + авыл «аул»; квартал находится в северной части аула, являющейся как бы воротами аула; б) от слова сакав «немой, шепелявый». По преданию, в этом квартале многие картавили. На наш взгляд, в названии квартала сохранился этноним сак/сака. Данный топоним восходит к названию тюркоязычного племени скифского периода – этнониму сак /сака.

Этноним алаш является именем предводителя племени алаш и боевым кличем тюрков. Топонимы, мотивированные этнонимом алаш: Алаш-Мектеб, Алаш-Кыслав (аул, зимовье в Ногайском районе). Этноним зафиксирован в составе топонима «Алашым иехыпэ» с адыгейского языка – «Место спуска Алашэ». Так называется часть ставропольского плато в районе г. Армавира. Армавирским краеведом Р.К. Аракеловым была записана ногайская легенда, которая, как отмечает краевед, помогает приблизиться к правильному пониманию названия. «В старину, между волжской дельтой и местом, где был основан г. Царицын, кочевал могущественный ногайский род Алаши, во главе которого стоял хан Мамай, сын Мусы. Править народом ему помогали младший брат Тохта и племянник Орак. Мамай обманом захватил трон ханов Золотой Орды, потомков Чингиз-Хана в Крыму, и из своей ставки на

р. Ындыль (Волга) стал распространять свою власть и на земли Северного Кавказа. Так, часть своего войска, стоявшего у устья реки Волги под начальством Борэ-хана, он послал через черные земли в Чечню, и здесь, на левом берегу р. Сунжи перед ее впадением в Терек, основал большой аул Борехан-юрт. Позже здесь же поселились чеченцы, и аул стал называться Брагунами. Другую часть своего войска, стоявшую у речки Сары-су под начальством брата Тохты и его помощника Орака, он послал на Кубань. Они прошли через Ставрополье, /а в то время через Туркменские степи/ и спустились со Ставропольского плато к Кубани против будущего Армавира. Это место было названо адыгами «местом спуска Алашэ». В устье Урупа зафиксированы еще несколько топонимов, восходящих к ногайскому этнониму тувган / туган: «Место водопоя ланок Тугановых», «Дорога Тугановых» [15].

Карты Старополя XVIII– XIX веков изобилуют ногайскими названиями рек, балок, деревень. На карте 1891 отмечены названия населенных пунктов по берегам рек Кума, Егорлык, Калаус и т. д. Этнонимы найман, мангыт, туьркмен, коньырат, кыркшоьмишли, канглы, керейт, аргын, кырк, колда-коьзли, етинокта, катаган, карас, сейит, исун, костамгалы, каракыпшак, буйрабас, бесавыл, серкели, барын отразились в названиях аулов на р. Кума–Туркмен, Арсланбекен, Кирейт, Арган, Канлы, Коландакозле, Жетнокта; на р. Паше, / басс. р. Кума / – Катаган, Карас; на р. Егорлык – Найман; на р. Нижние Енкули – Коштамгалы, Каракупчак; на р. Калаус, Карамык – Мангыт, Коштамгалы, Сюндук, Кирейт, Бирабас, Кенендикулы, Дюрмен; на р. Барсуклы – Найман, Алтаяк, Серкеле, Барын [5]. Большая часть этнонимов, зафиксированы в Ногайском и Нефтекумском районах – это названия аулов, теперь уже переименованных, или же, в связи с укрупнением аулов, прекративших свое существование. Постепенно названия с этноосновами переходят в пассивный фонд топонимии региона. В ногайской топонимии КЧР этнонимы нашли отражение в основном в названиях кварталов, а также в современных фамилиях: алакай (Алакаев), байдар (Байдаров), байыс (Баисов), баракай (Баракаев), бесакай (Бесакаев), бодырак (Бодраков), буйрабас (Бирабасов), болгар (Булгаров), доьрмен (Дюрменов), уьйсин (Исунов), карас (Карасов), кыпшак (Купчаков), катаган (Катаганов), коньырат (Кумратов) и др. И сейчас основная масса старшего и среднего поколения ногайцев знает и помнит родовые тамги, названия племен, родов, родовых подразделений к которым они принадлежат, чему не в малой степени способствует сохранение древней традиции в ногайской семье – обязательное знание родословного древа рода и семьи. Традиция помнить свои корни, знать как минимум имена предков до седьмого колена, в годы паспортизации населения Турции в 20– 30-ые годы XX века, дала толчок рождению фамилии Ногай в среде ногайцев, потомков мухаджиров-переселенцев. В Турции Ногай / Нукай официально используется и как личное имя, и как фамилия.

Приведем список этнонимов, зафиксированных в местах проживания современных ногайцев:

аккошкар: Аккошкар-тоьбе, Аккошкар-оьлик (курган и кладбище в Ногайском районе, Дагестан);

алаш: Алаш-Мектеб, Алаш-кыслав (аул, зимовье в Ногайском районе, Дагестан);

ас: Ас-авыл, Ас-кыслав, Ас-оьлик, Ас-тоьбе (аул, зимовье, кладбище, курган в Ногайском районе, Дагестан), Ас-авыл (в Бабаюртовском районе);

аьтшик: Аьпшик-авыл, Аьпшик-оьлик (кладбище в Ногайском районе, Дагестан);

байата: Байата-орам, Байата-оьлик, Байата-кыслав (квартал, кладбище, зимовье в Нефтекумском районе);

байыс: Байыс-орам (квартал в а. Икон-Халк, КЧР);

бакай: Бакай-авылы, Бакай-оьлик, Бакай-кыслав (аул, кладбище, зимовье в Ногайском районе, Дагестан);

бодрак: Бодраклар (квартал в а. Эркин-Халк, КЧР), Бодрак-орам (квартал в а. Тукуй-Мектеб, Нефтекумский район);

бозак: Бозак-авыл, Бозак-оьлик, Бозак-кыслав, Бозак-яйлав (аул, кладбище, зимовье, летовка в Ногайском районе, Дагестан);

боьке: Боьке-кесек (квартал в а. Абрам-тоьбе, Нефтекумский район);

буйрабас: Буйрабас-оьлик, Буйрабас-тоьбе (кладбище и курган в Ногайском районе); Буйрабас-орам (квартал в а. Адиль-Халк);

- букысай*: Букысай-оьлик, Букысай-авыл, Букысай-кыслав (кладбище, аул, зимовье в Ногайском районе, Дагестан);
- буьлтуйк*: Буьлтуйк-кыслав, Буьлтуйк-куйы (в Ногайском районе зимовье и колодец, Дагестан);
- дуван*: Дуван-авыл, Шердуван-оьлик, Дуван-кыслав (аул, кладбище, зимовье в Ногайском районе, Дагестан);
- етисан*: Етисан-авыл, Етисан-кыслав, Етисан-оьлик (аул, зимовье, кладбище в Ногайском районе, Дагестан);
- етинокта*: Етинокта-авыл, Етинокта-кыслав (аул и зимовье в Ногайском районе, Дагестан), Етинокта (квартал в а. Кара-тоьбе, Нефтекумский район);
- какпас*: Какпас (населенный пункт в Нефтекумском районе);
- канглы*: Канглы (аул в Минераловодском районе, Ставропольского края), Канглы (квартал в а. Бейсей, Нефтекумский район);
- карас*: Карас-бет (квартал в а. Икон-Халк, КЧР);
- кенегес*: Кенегес-авыл (аул в Нефтекумском районе);
- керейт*: Керейт-орам (квартал в а. Эркин-Халк);
- кобаншы*: Кобаншы-авыл, Кобаншы-оьлик, Кобаншы-кыслав (аул, кладбище, зимовье в Ногайском районе, Дагестан);
- компаз*: Компаз-кыслав, Компаз-авыл (зимовье и аул в Ногайском районе, Дагестан);
- корын*: Корын-куйы (колодец в Ногайском районе, Дагестан);
- костамгалы*: Костамгалы-авыл, Костамгалы-оьлик, Костамгалы-тоьбе (аул, кладбище, курган в Ногайском районе, Дагестан);
- конгырат*: Конгырат-кесек (квартал в а. Икон-Халк);
- коясыл*: Каясула-авыл (аул в Нефтекумском районе);
- коькоьй*: Коькоьй-куйы (колодец в Ногайском районе, Дагестан);
- коьрик*: Коьрик-куйы, Коьрик-кыслав (колодец и зимовье в Нефтекумском районе);
- кытай*: Кытай-орам (квартал в а. Икон-Халк, КЧР);
- кыпшак*: Кыпшак-орам, Кыпшак-ямагат (кварталы в аа. Кызыл-Юрт, Эркин-Юрт);
- мангыт*: Мангыт-Артезиан (населенный пункт в Нефтекумском районе);
- мойнапа*: Мойнапа-авыл, Мойнапа-кыслав
- найман*: Найман-ямагат, Найман-кесек, Найман-шоқырак (кварталы в аа. Эркин-Халк, Икон-Халк, родник в а. Икон-Халк), Найман-авыл (квартал в а. Канглы, Ставропольский край);
- ноькис*: Новкус-Артезиан (аул в Нефтекумском районе);
- оймавыт*: Оймавыт (квартал в а. Кара-Тоьбе, Нефтекумский район);
- орак*: Орак-авыл (аул в КЧР), Орак-кыслав, Орак-тоьбе (зимовье и курган в Ногайском районе, Дагестан);
- оьтекайлы*: Оьтекай-куйы, Оьтекай-тоьбе (колодец, курган в Ногайском районе, Дагестан);
- сары*: Сары-авыл (аул в Ногайском районе, Дагестан);
- суьиндик*: Суьиндик-авыл, Суьиндиклердинь куйысы (аул, колодец в Ногайском районе, Дагестан);
- тайыт*: Тайыт-кыслав, Тайыт-авыл (зимовье и аул в Ногайском районе, Дагестан);
- таяр*: Таяр-авыл, Таяр-оьлик, Таяр-кыслав (аул, кладбище, зимовье в Ногайском районе, Дагестан);
- тоганшы*: Тоганшы-авыл (аул в Ногайском районе, Дагестан);
- тувылга*: Тувылга-кыр, Тувылга-тоьбе (плато и курган в Ногайском районе, КЧР);
- угай*: Угай-тоьбе, Угай-авыл (курган, аул в Нефтекумском районе);
- уьйсин*: Уьйсин-тоьбе (курган близ пос. Эркин-Шахар, КЧР);
- уьскоьбе*: (ускуьбе): Уьскоьбе-оьлик, Уьскоьбе-авыл, Уьскоьбе-кыслав (кладбище, аул, зимовье в Ногайском районе, Дагестан), Уьскоьбе (местность в Нефтекумском районе);
- шаьтемир*: Шаьтемир-тоьбе (курган в Ногайском районе, Дагестан);
- шерпе*: Шерпе-кыслав (зимовье в Ногайском районе, Дагестан);
- шогырдак*: Шогырдак-кесек (квартал в а. Абрам-тоьбе, Нефтекумский район);

шоьмишли: Шоьмишли-авыл, Шоьмишли-облик, Шоьмишли-выслав, (аул, кладбище, зимовье в Ногайском районе, Дагестан);

шоьт: Шоьт-облик, Шоьт-куйы (кладбище, колодец в Ногайском районе, Дагестан);

шурша: Шурша-авыл, Шурша-облик, Шурша-куйы (аул, кладбище, колодец в Ногайском районе, Дагестан);

ыргаклы: Ыргаклы (аул в Степновском районе, Ставропольский край).

Ногайская этнотопонимия несет в себе следы истории, этнографии, языка этноса и, как видно из приведенных выше примеров, восходит к названиям племен, родов, родовых подразделений, основное ядро которых является общим для ногайцев, узбеков, казахов, каракалпаков.

1. Баскаков Н.А. Родоплеменные названия кыпчаков топонимии Южной Молдавии // Топонимика Востока. М.: Наука, 1964.
2. Булатов А.Б. Некоторые материалы о ногайско-татарских связях в прошлом // Материалы по татарской диалектологии. Казань, 1974.
3. Дело с описанием о Ногайских татарах Таврической губернии. Москва, РГВИА, ф. ВУА. № 19069.
4. Карта земель между реками Кубанью и Лабою до Главного хребта Кавказских гор, и по рекам Псефири и Фарсу. Сост. Петуховым. Ставрополь, 1841.
5. Карта части Кавказской линии с показанием на оной ногайских татар и обзанных. ЦГВИА, ф. ВУА, № 20502. 1891 г.
6. Книга Большому Чертежу и древняя карта Российского государства // под ред. Е.Н. Сербиной. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950 г.
7. Койчубаев Е. Краткий толковый словарь топонимов Казахстана. Алма-Ата, 1974.
8. Коков Дж. Н. Адыгская /черкеская/ топонимия. Нальчик, 1974.
9. Kırmlı Nakan. Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay Köy yerleşimleri. İstanbul. 2012.
10. Меретуков К.Х. Адыгейский топонимический словарь. Майкоп, 1981.
11. Миллер Г.Ф. История Сибири. Т.1. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1937.
12. Саттаров Г.Ф. Этнотопонимы Татарии // Сов. Тюркология. Баку. 1980. № 1.
13. Словарь топонимов Башкирской АССР / Под ред. А. Камалова и др. / Уфа, 1980.
14. Чагаева А.Дз. Топонимия Северной Осетии. – Т. 1. Орджоникидзе. с. 188.
15. Араkelов Р.К. Очерки топонимии Армавира и его окрестностей под ред. С.Н. Ктиторова. Армавирский гос. пед. ин-т, Армавир, 2004.

ХИСАМИТДИНОВА Ф.Г.

*Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН
г. Уфа, Россия*

НОГАЙСКАЯ ОНОМАСТИКА В БАШКОРТОСТАНЕ

В настоящей статье рассматриваются башкирские имена собственные – топонимы и антропонимы – восходящие к этнониму *ногай/нугай/нөгэй 'ногай'*.

Этноним *ногай/нугай/нөгэй 'ногай'* встречается в башкирской ономастике довольно широко. Он зафиксирован в составе этнонимов: *ногай, нугай, ногай-юрматы, нөгэй-кыпсак, кызыл нөгэй, нугай-үсәргән* и др.; топонимов: Ногаево – название деревни Минской волости Ногайской дороги, упомянутой в письменных источниках 1664 г., *Нугай йылгаһы* – правый приток реки Большой Сурень в Зианчуринском районе, *Ногай тауы* – гора в Ишимбайском районе РБ и др.; антропонимов: *Нагаев, Ногайчура, Нагайбак, Ногайгул* и др. личные имена и фамилии башкир, зафиксированные в письменных источниках XVII – XIX вв. и современном именнике башкир [1].

Всю ономастику, связанную с этнонимом *ногай/нугай/нөгэй 'ногай'*, можно разделить на две группы. Первую группу составляет ономастика, непосредственно восходящая к средневековому этнониму *ногай*. Вторая группа башкирской ономастики с основой *ногай/нугай/нөгэй 'ногай'* к этнониму средневековых ногайцев имеет опосредованное отношение, т. к. данная группа названий, судя по письменным источникам, восходит к личным именам башкир XVII – XIX вв.

К первой группе, судя по материалам, в основном относятся названия родовых подразделений, т. е. аймачные (тюбные, тукумные) этнонимы башкирского языка. Ср.: *ногай-юрматы* 'ногай-юрматы' – название аймака башкир-юрматынцев, *өршәк-нуғай* 'уршак-ногай' – родовое подразделение минцев, *нуғай-үсәргән* 'ногай-усерган' – тюбное название башкир племени усерган, *ногайлар* 'ногайцы' – родовое подразделение башкир-байларцев и др.

Перечисленные выше этнонимы, по мнению Р.Г. Кузеева, связаны с ногайской эпохой в истории Башкортостана. Их появление могло быть связано с инкорпарацией части средневековых ногайцев в состав ряда башкирских племен [2]. Об этом свидетельствует множество легенд и преданий, записанных у потомков средневековых ногайцев, вошедших в состав тех или иных родов, племен башкир. В качестве примера можно привести легенду о происхождении аймака кызыл нөгәй 'кизил-ногай' тамьянских башкир Абзелиловского района Республики Башкортостан. По легенде, кизил-ногайцы в составе племени тамьян являются потомками средневековых ногайцев, которые не захотели уйти с ханами на Кубань. Тамьянские аксакалы и бии на большом съезде-йыйыне долго обсуждали вопрос о принятии пришлого рода ногайцев в состав своего племени. Наконец вопрос был решен и, по решению аксакалов, ногайцам были отведены земли по реке Большой Кизил. Поэтому эту группу ногайцев стали называть кызыл нөгәй 'кизил-ногай', т. е. ногайцы с берегов Кизила. По легенде, сначала их было мало. Потом они породнились с тамьянцами, смешались с другими родовыми группами башкир. В результате их стало больше и сегодня они, кизил-ногайцы, живут уже в шести деревнях Абзелиловского района Башкортостана [3].

Как известно, в научной литературе этноним *ногай* возводится к имени золотоордынского беклярбека Ногай (XIII в.). Что же касается антропонима Ногай, то он восходит к тотемному названию тюрко-монгольского происхождения *ногај* 'собака' [5]. К изложенному следует добавить только то, что собака/волк и змея являются самыми распространенными тотемными животными у тюрков, в том числе у башкир и ногайцев.

Об инкорпарации в состав башкир части средневековых ногайцев свидетельствуют и материалы башкирских шежере. В качестве примера можно назвать «Шежере башкир племени юрматы», в котором говорится о том, как часть ногайцев во главе с бием иштяков [башкир – Ф.Х.] Бурнакбием остались на землях по рекам Белой, Нугуш и Кукуш. В шежере также есть сведения о том, как часть ногайцев во главе с Ядкар-мурзой перекочевали на Кубань [6].

Кроме родовых и аймачных этнонимов, к средневековому этнониму тюрков ногай в башкирской ономастике восходит и ряд топонимов. Во-первых, в эту группу относятся названия гор, рек, урочищ Башкортостана, т. е. тех объектов, которые были связаны с территорией расселения, кочевания, захоронения, а также пограничьем расселения отдельных групп средневековых ногайцев. Составители «Словаря топонимов Башкирской АССР» в данную группу относят такие топонимы, как Ногай зыяраты – название старинного кладбища в Мелеузовском, *Нуғай йылғаһы* – название речки в Зианчуринском, *Ногайбәк тауы*, *Ногайбәк йылғаһы* – наименования горы и речки в Ишимбаевском районах Башкортостана. К отдельным топонимам с основной *ногай* в словаре даны легенды. В частности, в словарной статье об орониме и гидрониме Ногайбәк говорится о том, что у горы и речки Ногайбек была расположена в средневековье ставка ногайского хана [7]. Изложенные факты свидетельствуют о том, что перечисленные и другие топонимы с основной ногай тесно связаны с ногайской эпохой в жизни Башкортостана.

Третью группу башкирской ономастики, восходящую непосредственно к этнониму средневековых ногайцев, составляют антропонимы, имеющие отэтнонимическое происхождение. К такому можно отнести личные имена башкир Ногай, Нөгәй, Нуғай, Ногайсура, Нуғайгол, Нөгәйбәк и др. Ср.: ...«И они де Кусюм батыр и Нагайбак и лутчие люди всех дорог от него господина Апраксина указу и ведомости ждут...» [8].

Это же имя Нагайбак в несколько искаженном виде дано в другом документе XVIII в. Ср.: «... сказывали ему Уфинского уезду Тамьянские да Кипчацкие волостей башкирцы Нагайбахчка [от Нагайбак – Ф. Х.] и да Кулчюмка [от Кулсура – Ф.Х.] с товарищи, которые пришли ис под Каракулина с 500 человек...» Кроме башкира Нагайбака, в данном же документе 1709 г. зафиксированы башкиры Янчура Ногаев, Ногай Уразаев, Степан Ногайчурин и др [9]. Сюда только следует добавить, что некоторые башкирские антропонимы с основной ногай вполне возможно

появились еще до ногайской эпохи в истории башкир. Как уже говорилось выше, слово *ногай* в значении собака зафиксировано в монгольских языках и связано с тотемом тюрко-монгольских народов. Поэтому личные имена, этнонимы с данной основой у башкир могут иметь и тотемистическое происхождение. Следует отметить, что как личных имен, так и этнонимов, имеющих тотемистическое происхождение, в башкирской ономастике представлено довольно много. Ср.: антропонимы: Шункар, Шункаров – от *шоңкар* 'кречет', Туйгун, Туйгунов – от *тойгон* 'белый кречет', Аюхан, Аюкаев – от *айыу* 'медведь', Бурюбай, Бурин, Буриханов – от *бүре* 'волк', Итбай, Итбаев, Иткинин, Иткузин – от эт 'собака'; этнонимы: *айыу*, *айыу-һеңрән*, *кызыр айыу* – от айыу 'медведь'; *бүре*, *бүре-камзак*, *бүре калмак* – от *бүре* 'волк'; *козгон*, *козгон-катай* – от *козгон* 'ворон' и др. [10]. Поэтому вполне возможно, что часть башкирских антропонимов ни к хану Ногаю, ни этнониму средневековых ногайцев не имеет никакого отношения. Но как бы то ни было, как показывают письменные источники, личные имена с основой *ногай* в башкирском именнике XVI – XVIII вв. представляли довольно большую группу.

Однако, судя по материалам «Формулярных списков о службе чиновников Башкирско-мещерякского войска за 1836–1842 годы», к началу XIX в. количество имен с основой *ногай* в башкирском именнике сокращается. В указанных документах довольно активно начинают функционировать уже фамилии башкир, восходящие к личным именам с основой *ногай*. Просмотр лишь указателей имен «Формулярных списков о службе чиновников Башкирско-мещерякского войска за 1836–1842 годы» показывает, что в документах зафиксированы три Нагаевых, четыре Нагайбековых, четыре Нугаевых, три Нугайгуловых, два Нугайчуриных и т. д. [11]. Следует только отметить, что указанные выше фамилии довольно активно употребляются и в современной системе фамилий башкир.

Вторую группу ономастики с основой *ногай* в основном составляют топонимы, восходящие к личным именам башкир. В качестве примера можно привести название современного села Нагайбаково. В документах XVIII в. упоминаются крепость Нагайбак Казанской дороги Уфимского уезда. Один из исследователей башкирского края XVIII в. П.И. Рычков о названии крепости писал, «звание ея произошло от имени жившего здесь башкирца Ногайбака. Его деревня называлась Нагайбаковой» [12].

Наверное, к антропониму *ногай/нугай/ногэй* 'ногай' восходят и названия деревень Ногаева Гарейской, Киргизской волостей башкир, также наименование деревни Нагаево ясачных ново-крещен из черемис [13]. В пользу данного предположения говорит расположение вышеназванных поселений не в Ногайской, а Казанской дороге. Известно, что население северо-западного региона Башкортостана входило в состав Казанского ханства. В Ногайскую Орду входили башкиры южного и юго-восточного Башкортостана. В связи с изложенным появление названий населенных пунктов с основой *ногай* в северо-западном регионе Башкортостана скорее всего было связано с башкирскими антропонимами Ногай, Нугай, Нөгэй, Ногайгол, Ногайбэк, Нөгэйхан, Нугайсура, Нугайбэк, Нөгэйбэк. Что же касается самих антропонимов, то они, как уже говорилось выше, могли иметь два источника происхождения: восходить к этнониму или тотемному названию. Как первый, так и второй источники имеют аналогии в башкирской ономастике. В частности, кроме антропонимов *Ногай*, *Нугай*, *Нөгэй*, в башкирском именнике XIX в. зафиксированы отэтнонимические названия Узбек, Казак, Казакбай, Казаккул, Киргизбай, Сыуашбай/Чувашбай, Турукмен, Турукменбай, Калмак, Калмаккул, Мишар и др. [14]. Из собственно башкирских родоплеменных названий в составе антропонимов зафиксированы имена Тамьян, Бөрйән, Болғар, Күбәләк, Күрпәс, Тиләү, Коңкас, а в родословных-шежере – Кыпсак, Үсәргән, Табын, Катай, и др. [15].

Изложенные факты говорят о том, что в антропонимической системе башкирского языка нашли отражение этнонимы многих родоплеменных групп башкир.

Появление отэтнонимических личных имен у башкир связано с несколькими факторами.

В-первую очередь появление таких имен связано с особенностями брачных обычаев башкир. Судя по материалам фольклора, межродовые, межплеменные и межэтнические браки были нередки в башкирском обществе. Так, например, в эпосе «Кузейкурпес» нашли отражение башкиро-казахские, легенде «Сарт-Аптряш» – башкиро-сартские (узбекские). «Шежере башкир племени

юрматы» – башкиро-ногайские брачные отношения [16]. По сложившейся традиции, невест из других этнических групп башкиры называли «килен из такого-то рода». Например, казак килен 'казахская сноха', *нугай килен* 'ногайская сноха', *мишәр килен* 'мишарская сноха' и др. Кстати, этот обычай имеет место и сейчас. Ср.: *мәрийә килен* 'русская сноха', *татар килен* 'татарская сноха', *сыуаш килен* 'чувакская сноха', *бурәт килен* 'бурятская сноха' и др. [17]. Потомков снохи из других этнических групп башкиры обычно называли отэтнотимическими именами. Так появились в башкирских деревнях Казакбаи, Ногайгулы, Киргизбеки, Туркменбаи, Узбеки и т.д., от имен которых впоследствии распространились фамилии типа Нагаевых, аймачные или тукумные этнонимы типа *казак араһы* 'аймак казахов', названия населенных пунктов, урочищ типа *Нугай ауылы* 'деревня Ногай или Ногаево', *Нугай яланы* 'поле Нугая' и т. д.

Ряд отэтнотимических антропонимов башкирского языка связан средневековым обычаем барымта. Во время набегов на чужие роды и племена предки башкир, как и других тюрков, обычно уводили скот, женщин и детей, которых впоследствии раздавали участникам барымты. Детей башкиры обычно усыновляли и давали им зачастую отэтнотимическое имя. Так появлялись в деревнях мальчики по имени *Калмак*, *Ногай*, *Казак*, *Казакбай* и др.

Что же касается захваченных женщин, то они обычно становились вторыми, третьими женами и назывались также *казак килен* 'казахская сноха', *ногай килен* 'ногайская сноха', *калмак килен* 'калмакская сноха' и т. д.

Третью группу отэтнотимических антропонимов составляют имена детей-найденшей, которых после межродовых распрей, сражений башкиры привозили домой.

В устном народном творчестве зафиксировано множество легенд и преданий об этом.

В качестве примера можно провести легенду «Мамыт», записанную в Зилаирском районе Республики Башкортостан. Ср.: «В старину в этом ауле Юлдыбаево проживал башкирский батыр Букэт, который яростно сражался с войском Батый-хана. Однажды Букэт захватил на той битве мальчика по имени Мамыт и привез его к себе домой. Так как тот мальчик весьма походил лицом на калмака, то и называть его стали калмаком. От Мамыта родился сын. Его называли Калмаком...» [18].

Интересно отметить, что во многих башкирских населенных пунктах существуют легенды и предания об их прапрабабушках, привезенных из далеких краев, но не насильно, а по обоюдной любви.

В качестве примера можно привести легенду о происхождении аймачного этнонима «татар-зар» в тамьянской деревне Шигаево Белорецкого района. По легенде, один из их предков служил в Крыму и оттуда привез крымскую татарку. Молодые очень любили друг-друга. И когда пришло время башкиру вернуться домой, девушка бежала из родительского дома вместе с ним на Урал» [19].

Аналогичная легенда записана в Зианчуринском районе от представителя родового подразделения *төрөктәр* 'турки'. По легенде, девушку-турчанку по ее согласию умыкнул башкир из рода усерган [20].

Эти романтические легенды, распространенные повсеместно, не могли не найти отражения и в художественной литературе. В трилогии башкирской писательницы Гульнур Якуповой есть сюжет о привезенной из Крыма снохе, которую сначала называли *татар килен*, *татар еңгә* 'татарская сноха', потом *татар әбекәй* 'бабушка-татарка' [21].

Аналогичные сюжеты о прабабушках из другого рода, племени этнической группы, в том числе и о ногайках, как уже говорилось выше, встречаются повсеместно. Больше всего такие сюжеты распространены в южных и юго-восточных районах Башкортостана, что свидетельствует о сложности этнического состава и этнической истории башкир этого региона.

Подводя итоги по исследованию, можно констатировать, что ногайская ономастика занимает солидное место в Башкортостане. Зафиксированы этнонимы, топонимы, антропонимы, восходящие к основе ногай. Безусловно, часть ономастики с основой ногай восходит к этнониму средневековых ногайцев. Другая же часть ономастики Башкортостана с основой ногай имеет тотемическое происхождение и восходит тюрко-монгольскому корню *nogaj* 'собака'.

1. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М. 1974; Хисамитдинова Ф.Г. Этнонимы казах, киргиз, туркмен, узбек, таджик и др. в башкирской ономастике // Исторические и историко-культурные связи башкир с народами стран ШОС

- и БРИКС/ Уфа, 2015. С. 129–130; Словарь топонимов Башкирской АССР. Далее: Словарь топонимов. Уфа, 1980. 199 с.; Хисамитдинова Ф.Г. Географические названия Башкортостана. Материалы для историко-этимологического словаря. Уфа, 2006. – 132 с.; Документы и материалы по истории башкирского народа. Формулярные списки о службе чиновников башкирско-мещеряцкого войска за 1836 – 1842 годы // А.Я. Ильясова, З.Г. Гатиятуллин. Далее: Формулярные списки. В 2 кн. Кн. 1. Уфа, 2012, Кн. 2. Уфа, 2014; Кусимова Т.Х., Биколова С.Э. Башорт исемдәре. Өфө, 2010. 232 бит.
2. Кузеев Р.Г. Указ. раб. С. 81–113.
3. Полевые материалы автора 1994 г. из Абзелиловского района РБ.
4. Тоған Ә.В. Хәтирәләр. Өфө, 1996. С. 8.
5. Вернадский Г.В. Монголы и Русь. М. 1997. 480 с.
6. Башкирские шежере // Р.Г. Кузеев. Уфа, 1961. С. 32-33.
7. Словарь топонимов. С. 113–114.
8. Материалы по истории Башкирской АССР. Далее МИБ. Часть 1. Башкирские восстания в XVII и в первой половине XVIII вв. М., Л., 1936. С. 264.
9. МИБ. Часть 1. С. 215.
10. Башкортса-русса һүзлек. Өфө, 1994. С. 851–864.
11. Формулярные списки. Кн. 1. С. 870 – 921; Кн. 2. С. 893–1069.
12. Рычков П.И. Топография Оренбургская. Оренбург, 1762. С. 205.
13. МИБ Т. 4 (1). С. 466; Т. 5. С. 210.
14. Формулярные списки. Кн. 1 С. 870–921, Кн. 2. С. 893–1069.
15. Башкирские шежере// Р.Г. Кузеев. Уфа, 1961. 304 с.
16. Кузыйкүрпәс // Башкорт халык ижады IV т. Эпос. Өфө, 1999. 68–125 б.; Һарт Әптерәш ауылы// Башорт халы ижады. II т. Ривәйтәтәр, легендалар. Өфө, 1997. 138 б.; Башкирские шежере // Р.Г. Кузеев. Уфа, 1961. С. 28.
17. Полевые материалы автора 2007 г. из Зилаирского района РБ.
18. Мамыт // Башкирское народное творчество. Т. II. Предания и легенды. Уфа, 1987. С. 135.
19. Записи краеведа Мухтарова Абдулмена (1909–1994) из д. Шигаево Белорецкого района РБ.
20. Полевые записи автора 1999 г. из Зианчуринского района РБ.
21. Якупова Г. Катгндар. Өфө, 2015. 728 с.

МАГОМЕДОВ М.И.

*Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы
Дагестанского научного центра РАН
г. Махачкала, Россия*

ПРОБЛЕМЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ НОГАЙСКОГО ЯЗЫКА В РЕСПУБЛИКЕ ДАГЕСТАН

При определении статуса дагестанских языков всем нам приходится исходить из соответствующих статей действующей Конституции Республики Дагестан. Согласно статье 10 Конституции «государственными языками Республики Дагестан являются русский язык и языки народов Дагестана». Правда, не совсем понятно, какие именно языки авторы Конституции считают языками народов Дагестана.

Как известно, в Дагестане насчитывается 32 языка. В их число входят не только младописьменные (которые получили статус литературных лишь в советское время) языки Дагестана (аварский, даргинский, кумыкский, лакский, лезгинский, ногайский, табасаранский), новописьменные языки малочисленных народов (агульский, рутульский, цахурский), но и все бесписьменные языки Дагестана (андийский, арчинский, ахвахский, багвалинский, бежтинский, ботлихский, будухский, гинухский, годоберинский, гунзибский, каратинский, крызский, тиндинский, удинский, хваршинский, хиналугский, цезский, чамалинский) [3, с. 15].

Кроме того, не совсем ясно, считаются ли государственными языки компактно проживающих здесь народов (чеченский, азербайджанский)? Вопросы, на которые Конституция не может дать однозначного ответа. Будем надеяться, что мы получим соответствующий ответ, когда будет принят Закон «О языках народов Дагестана».

Кроме того, в силу некоторых причин политического характера Конституция РД не определилась также и с понятиями «дагестанский народ» и «народы Дагестана», «языки

Дагестана» и «дагестанские языки». Все эти вопросы ждут своего ответа, и, возможно, мы их вскоре получим. Однако специалистам нельзя сидеть, сложа руки, зная, что без их участия могут быть приняты непродуманные решения. Языковеды должны сказать здесь свое веское, профессиональное слово.

Лингвисты и этнографы, опираясь на строго научные методы, могут объяснить разницу между понятиями «дагестанские языки» и «языки Дагестана». Разница здесь заключается только в одном: в понятие «дагестанские языки» входят генетически родственные (т.е. имеющие общее происхождение) языки Дагестана, которые могут в настоящее время быть расположены и за пределами республики (например, будухский, крызский, хиналугский и удинский, расположенные в соседнем Азербайджане), а в понятие «языки Дагестана» включаются языки, расположенные на территории Дагестана, но не являющиеся родственными по происхождению «дагестанским языкам» (например, кумыкский, ногайский, азербайджанский, русский).

Рассмотрим вопросы функционирования ногайского языка в Республике Дагестан. В настоящее время ногайцы компактно проживают в Астраханской области, Республике Дагестан, Карачаево-Черкесской Республике, Ставропольском крае и Чеченской Республике. Отсутствие собственной автономии и участь разделенного народа негативно сказываются на сохранении духовного и культурного наследия ногайцев. Такое положение усугубляется также плохим функционированием ногайского языка.

В Дагестане в дошкольных образовательных учреждениях обучение и воспитание ведутся только на русском языке. В начальных классах национальных школ в 2014–2015 учебном году более пятисот школ перешло на русский язык обучения. Хасавюртовский педагогический колледж в 2013 году закрыл свой филиал в селении Терекли-Мектеб. Последние годы перестало функционировать ногайское отделение на филологическом факультете Дагестанского государственного университета и на факультете дагестанской филологии Дагестанского государственного педагогического университета. «Любой национальный язык непосредственно связан с формированием национального самосознания. В настоящее время особенно необходимо уважительное и тактичное отношение к национальному языку, этническому этикету, объектам национальной культуры и к духовности в целом, которая лежит в основе любого этноса и проявляется через родной язык» [1, с. 103].

Практически не издается детская литература на языках народов Дагестана. Во многих школах Дагестана отсутствуют школьные учебники. В органах местного самоуправления дагестанские языки не используются даже в мононациональных районах.

Например, в селениях Ногайского района хорошо знают ногайский язык. Однако ногайцы, проживающие в городах или в населенных пунктах со смешанным составом населения, практически не владеют ногайским языком. Здесь не хватает учебников, помещений, квалифицированных специалистов.

Конечно, очень важно уделять большое внимание изучению ногайского языка в дошкольных образовательных учреждениях. Проблема развития ногайского языка заключается в недостаточной востребованности родного языка. Чтобы поднять ногайский язык на соответствующий уровень, необходимо заинтересовать в первую очередь детей изучением родного языка. Необходимо создать интересные детские каналы и телепередачи, которые могут повысить интерес подрастающего поколения к ногайскому языку. Также необходимы учебники, написанные теми, кто владеет ногайским языком с детства, нужен доступный аудио-курс на кассетах и компакт-дисках, а для постановки правильного произношения, необходимы записи с уменьшенной скоростью. Дошкольное обучение играет фундаментальную роль для дальнейшего образования.

Также мы считаем необходимым введение в образовательную программу преподавание ногайской литературы.

Новые социально-политические реалии Дагестана требуют языковой политики, отвечающей потребностям полиэтнического населения республики и учитывающей особенности языковой, демографической и политической ситуации.

Языковая ситуация – это контекст реального использования языка в обществе. Ее возникновение и дальнейшее формирование обусловлены различными обстоятельствами, в том числе взаимодействием языковых и неязыковых (социальных, политических, эконо-

мических, психологических, исторических, географических и иных) факторов.

Сознательное вмешательство общества в языковую жизнь включает многомерное воздействие, начиная с отдельной личности до государства. В современном дагестанском обществе происходит упорядочивание и совершенствование социально-коммуникативной системы. Увеличиваются возможности выразить свое мнение в поддержку родного языка в качестве его потребителя. Однако зачастую эта поддержка носит субъективный характер, не учитывающий геополитических особенностей, государственных интересов и языковых интересов других этносов. Поэтому в полиэтническом обществе важна интерпретация языковых процессов политологами, социологами, правоведами и лингвистами. Выработка эффективной языковой политики предполагает адекватную оценку реальной языковой ситуации.

Несмотря на принимаемые меры, государственный статус языков народов Дагестана не удается пока реализовать в полной мере. Основная причина заключается в том, что этот статус до сих пор лишь декларирован, но не подкреплен в достаточной мере механизмом, который обеспечил бы его повсеместное изучение и использование. Делопроизводство и служебное общение на родном языке носит вторичный характер.

Проблемы ногайского языка не исчерпываются необходимостью приобретения им реального государственного статуса. Во внимании, и прежде всего со стороны ученых, специалистов, преподавателей, нуждается само состояние современного ногайского языка, проблемы его развития и обогащения. Речь идет как о расширении его возможностей в отображении новых социокультурных реалий путем взаимодействия с другими языками, так и использовании в этом внутреннего потенциала языка.

Требует значительного усиления связь в сфере образования с регионами, где проживают ногайцы. Отсутствие соответствующей правовой базы не дает возможности созданию единой основы для координирующей работы государственных органов, отвечающих за работу по поддержке и развитию ногайского языка.

Сегодняшняя ситуация диктует необходимость объективного, научного изучения ногайского языка в разных регионах страны и разработки системы мер по созданию оптимальной языковой среды. Необходимо при этом учитывать фактическое распространение ногайского языка и его реальные возможности по расширению общественных функций.

Государственные органы всех уровней и их руководители в регионах несут основную ответственность за реализацию государственного статуса ногайского языка. Сегодня овладение родным языком можно считать составной частью ногайского патриотизма.

Нам нужна гармоничная языковая политика, обеспечивающая полномасштабное функционирование ногайского языка во всех регионах, где компактно проживают ногайцы, как важнейшего фактора укрепления национального единства.

В государственных организациях, а также в органах местного самоуправления официально употребляется русский язык. Это гарантирует русскому языку сохранение в полном объеме тех социальных функций, которыми он обладает в настоящее время. В перспективе русский язык будет оставаться одним из основных источников получения информации по разным областям науки и техники, средством коммуникации с ближним и дальним зарубежьем. Интересы экономического и научно-технического развития страны определяют востребованность знаний и образования, получаемых на русском языке [2, с. 37–39].

Вместе с тем владение ногайским языком – необходимое условие его сохранения. Государство должно способствовать созданию условий для изучения и функционирования родного языка. К сожалению, в городских школах Дагестана ногайский язык не преподается. Не все родители и дети хотят знать его, не испытывают практической потребности в знании родного языка, и не все сознают, какое культурное значение имеет родной язык [2, с. 33].

Одним из главных направлений республиканской языковой политики должно быть создание условий для овладения всеми гражданами родным языком в специально определенном объеме. В этих целях должны быть созданы центры по обязательному, бесплатному обучению родным языкам в соответствии с этническими, демографическими, профессиональными особенностями групп населения.

Было бы желательно, чтобы республиканские средства массовой информации ввели на телевидении, радио, в газетах программы, уроки, рубрики по изучению языков народов

Дагестана.

Во всех дошкольных учреждениях, общеобразовательных школах, средних специальных и высших учебных заведениях государственного и негосударственного типа должно быть обеспечено преподавание родного языка, позволяющее осуществлять межличностное и деловое общение, современное делопроизводство.

Овладение населением родным языком, его изучение в учебных заведениях должно подкрепляться массовым изданием доступных и эффективных методик, популярных самоучителей, разговорников, словарей, ориентированных на разные этнические и социальные группы пользователей.

Можно было бы установить для государственных служащих, а также работников сферы науки, культуры, образования, здравоохранения и обслуживания населения требования в части владения родным языком и предусмотреть системы материального поощрения работников государственных учреждений и заведений, владеющих родным языком.

Сохранение сферы функционирования русского языка обеспечивается стремлением Республики Дагестан к интеграционным процессам, гарантирующим единое культурное и образовательное пространство с другими регионами России.

Реальное обеспечение условий для развития языков Дагестана означает создание возможностей для овладения родным языком всеми желающими. Это осуществляется путем получения начального образования на родном языке или преподавания родного языка в качестве обязательно предмета, подготовки кадров учителей, оказания содействия в издании учебной, учебно-методической и художественной литературы, газет и журналов.

Эффективность такой работы обеспечивалась бы активным участием в ней национально-культурных центров, способных представлять культурно-языковые интересы народов, у большинства которых налажены взаимодействия с регионами, где проживает основная часть этноса.

Среди приоритетных задач по сохранению и развитию ногайского языка, по нашему мнению, должно быть предусмотрено:

- системное изучение языковой ситуации в Дагестане; поддержание национальных языков Дагестана, их сохранение, возрождение и развитие за пределами республики;
- поддержка национально-культурных и культурно-просветительских объединений, ставящих своей целью изучение и распространение ногайского языка. Усилиями предпринимательских и общественных объединений можно было бы создать благотворительный фонд поддержки ногайского языка;
- разработка мероприятий по подготовке кадров и совершенствованию системы народного образования на ногайском языке;
- организация кафедры ногайского языка и литературы на филологических факультетах ДГУ и ДГПУ;
- просветительская деятельность, в том числе написание учебников, учебных пособий, хрестоматий, справочников по культуре ногайской речи;
- поддержка различных средств массовой информации, радио-, теле- и кинокомпаний, осуществляющих вещание и создание фильмов на ногайском языке;
- содействие изданию художественной, публицистической, научной, учебной и другой литературы на ногайском языке;
- публикация лингвистических энциклопедий, фольклорных текстов памятников словесности на ногайском языке;
- научное исследование ногайского языка, его истории и современного состояния, процессов взаимодействия между этнокультурными и языковыми общностями, межкультурного и межъязыкового общения, характера двуязычия.

1. Магомедов М.И. Гуманитарный Дагестан: язык, культура, образование. М., 2013. 558 с.

2. Магомедов М.И. Русский язык в многоязычном Дагестане: функциональная характеристика. М.: Наука, 2010. 182 с.

3. Языки Дагестана. Махачкала, 2000. 553 с.

ГАДЖИАХМЕДОВ Н.Э., САГИНДИКОВА З.М.

*Дагестанский государственный университет,
г. Махачкала, Россия*

ЛИЧНЫЕ ИМЕНА, ОТРАЖАЮЩИЕ МУСУЛЬМАНСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ НОГАЙЦЕВ

Личные имена, отражающие мусульманские воззрения народов, составляют основную часть ногайского именника. Многие столетия религиозные представления народов господствовали в их сознании и оказывали определенное влияние на все другие проявления общественного сознания, социальную организацию общества и его культуру. Поэтому воздействие религии на менталитет народа исключительно глубоко и разнообразно. Укрепление ислама за всю историю пропаганды мусульманской религии было связано не только с административными мерами, но и антропонимическими факторами. Через имена религиозного характера распространяли и идеологию ислама. В лингвокультурном пространстве тюркоязычных народов мусульманские личные имена имеют свою историю. В именниках разных народов по-разному закрепился этот фонд личных имен. В разных языках количественный состав теофорных имен разный, и в современных именниках они функционируют по-разному.

С приходом мусульманской религии в ногайской культуре формируются новые традиции имянаречения. Основным принцип распространения арабских имен заключался в использовании сложных по структуре имён. Это было привнесённым, новым явлением в имянаречении ногайцев. Имена самих арабов являются составными. Составные арабские имена и вошли в ногайский именник. У ногайцев до принятия ислама не было такого количества сложных имен.

В образовании сложных имен определяющая роль принадлежит религиозным культурным компонентам в структуре сложного имени. Назовем основные антропокомпоненты, которые являлись и теперь являются мусульманскими культурными показателями.

С антропокомпонентом *аьжи* (от арабского хадж) в ногайском именнике мы обнаружили более 20 сложносоставных имен с препозитивным и постпозитивным использованием антропокомпонента. Модель «*аьжи / ажи + имя*» представлена немногими именами: *Ажимурад, Ажиахмед* и характерна только для мужских личных имен.

Имя пророка Мухаммеда и всех его сподвижников, их близких и родственников являются носителями мусульманского культурного кода в ногайской антропонимической системе. По-разному звучало имя пророка Мухаммеда на разных дагестанских языках. Однако в документах указывали как Магомед и так же произносили по-русски. Теперь в некоторых семьях регистрируют новорожденного не как Магомед, а ближе к произношению на арабском языке – Мухаммад / Мухаммед.

В ногайских именах часто встречается компонент *улла*, обозначающий Всевышнего. С данным антропокомпонентом в ногайском языке образовано большое количество личных имён: *Асадулла, Сайдулла, Абдулла, Хайрулла* и др. Антропокомпонент занимает только постпозицию и употребляется обычно в составе арабских и персидских личных имён. Используется только в качестве антропокомпонента в мужских личных именах.

Теофорные имена с морфемой *-улла* с синхронной точки зрения рассматриваются лингвистикой как корневые. С нашей точки зрения, «серийность» и постоянство позиций корневых морфов со значением «Аллах» (*-улла*) в конце производящих единиц позволяет относить исходные имена, содержащие подобные морфы, к числу производных, ср.: *Рахмет – Рахметулла, Хамид – Хамидулла, Ариф – Арифулла, Шайх – Шайхулла*.

Показателем женских имен является *-ат*, заимствованный из арабского языка: *Амин – Аминат, Саид – Саидат, Рашид – Рашидат*.

Традиционно компонент *дин* участвует только в образовании мужских имён. Лексема *дин* выступает в ногайском языке в двух функциях: в качестве самостоятельной лексемы со значением «религия» и в роли антропокомпонента в составе сложносоставных имен.

В качестве антропокомпонента *-дин-* «вера, религия» употребляется как в препозиции, так и в постпозиции, но как самостоятельный антропоним не употребляется. Личных имен с антропоформантом *дин* в ногайском именнике достаточно много. В препозиции антропокомпонент *дин* мы обнаружили только в именах *Динибек, Динислам, Динмухаммед*. В постпозиции рассматриваемый антропокомпонент используется в следующих именах: *Нурадин, Жамалдин, Сираждин, Таждин* и т.

Антропокомпонент *ислам* является самым распространенным в структуре сложно-составных имен и образует только мужские сложносоставные имена. Антропоформант может занимать препозицию и постпозицию в составе сложного имени и функционирует в качестве самостоятельной лексемы и имени собственного: *Ислам, Исламбек, Исламали*. Самым распространенным именем с данным антропоформантом является имя *Динислам*, содержащее одновременно два теофорных компонента.

Препозитивный антропокомпонент *абд-/абду-/абдул* – «раб, слуга Аллаха» распространен, главным образом, в сложных арабо-персидских именах: *Абдулла, Абдурахман, Абдулрашид*. Формант *абд-* функционирует только в качестве антропокомпонента мужских личных имен.

В ногайском именнике антропокомпонент *-умм* (араб. «мать», «основа», «источник») встречается в женских (*Умукусум*) и мужских (*Умахан/Умбетали*) именах. Арабское слово *имам* является однокоренным со словом *умма*.

Имам (араб. «предстоятель», «предводитель»), первоначально предводитель каравана; с наступлением эры ислама – признанный авторитет в области богословия, права, богослужения или образования. В Коране это слово употребляется в значениях «пример», «вождь», «образец», «модель» или «прототип». В мусульманской традиции имам – титул человека, руководящего верующими во время ритуальной молитвы. Вначале эту роль исполнял сам пророк, а после его смерти – халифы.

Имамами называются и основатели четырех суннитских школ права: Абу Ханифа, Ибн Ханбал, аш-Шафи'и и Малик Ибн Анас. Шииты считают, что имамами могут быть лишь выходцы из семьи пророка Мухаммада, потомки Али и Фатимы, которых, согласно богословским толкованиям, семь или двенадцать. Кроме того, своего имама имеет каждая мечеть; в кафедральной мечети может быть несколько имамов.

Компонент *имам-* встречается в ногайском именнике редко и реализуется только в инициальной позиции арабских имен ногайцев: *Имаммурза, Имамали*.

Слово *иман* встречается во всех дагестанских языках и обозначает «вера». Иман – это естественное состояние души человека. Имя собственное *Иман* (от *онима* *иман* «вера») используется самостоятельно и функционирует в составе сложносоставных имен: *Иманмурза, Иманшати, Иманали*.

Ногайцы давали имена, связанные с идеей ислама:

а) эпитеты имени Аллаха, его пророка Мухаммада: *Адил* «справедливый»; *Карим* «великодушный, благородный»; *Амин* «верный, честный»; *Анвар* «лучезарный»; *Ахмат* «прославленный»; *Махмут* «прославленный»; *Муртаз* «избранный, любимый»; *Рахмет* «милосердный»; *Салих* «хороший, добрый»; *Тахир* «чистый, непорочный»; *Халит* «вечный, постоянный»; *Шамиль* «всеобъемлющий» и др. Некоторые из этих эпитетов образуют как мужские, так и женские имена, другие используются только для образования мужских личных имен;

б) имена родственников и сподвижников пророка Мухаммада, выдающихся деятелей мусульманства: *Али* «возвышенный» – зять Мухаммада; *Хасан* «хороший» – имам, отпрыск Али; *Хусейн* – уменьш. от *Хасан* – имам, потомок Али; *Умар* «жизненный», *Осман* «медлительный» – праведные халифы; *Айшат* «живущая» – жена пророка; *Аминат* «находящаяся в безопасности» – мать Мухаммада; *Зейнаб* «полная», – дочь Мухаммада; *Хадиджат* «недоношенная» – жена Мухаммада; *Патимат* «отнятая от груди», – дочь Мухаммада и др.;

в) имена, имеющие отношение к религиозным ритуалам и атрибутам ислама: *Абдулла* «раб Аллаха»; *Абдурахман* «раб Милосердного»; *Иман* «вера, религия»; *Ислам* «покорность, предание себя Аллаху»; *Махти* «направляемый Аллахом»; *Мумин* «правовверный»; *Муслим* «мусульманин»; *Нажмутдин* «звезда веры», «любимец Аллаха»; *Хадис* «священное предание, рассказ»; *Гаджи* «паломник»; *Ханати* «последователь имама Абу-Ханифы»; *Шам-*

сутдин «солнце веры»; *Шаранутдин* «слава веры»; *Абидат* «поклоняющаяся»; *Муслимат* «женская форма от *Муслим* «мусульманин»; *Кавсар* «райская река, нектар»; *Мадина, Мекка* – названия священных городов мусульман; *Малик* «ангел» и др.;

г) библейские имена: *Адам* «человек», первоначально «земля»; *Аюб* (др.-евр. Иов) «преследуемый, раскаивающийся»; *Даниял* (др.-евр. Даниэл) «дар Божий»; *Давут* (др.-евр. Давид) «любимый»; *Жабраил* (др.-евр. Гавриил) «Божий воин»; *Юнус* (др.-евр. Иона) «голубь»; Закария (др.-евр. Зехарья) «памятный, о ком помнит Бог»; *Ибрахим* (др.-евр. Аврахам) «отец народов»; *Исмаил* (др.-евр. Ишмаэл) «услышал Бог»; *Исак* (др.-евр. Ицхакъ) «смех»; *Нух* (др.-евр. Ноах) «утешение»; *Гарун* (др.-евр. Ахарон) «горный»; *Юсун* (др.-евр. Иосиф) «приумноженный»; *Якуп* (др.-евр. Иаков) «идущий следом, последователь»; *Мариам* (др.-евр. Мириям) «горькая»; *Хава* (др.-евр. Хавна) «источник жизни» [5, с. 75];

д) имена, соответствующие названиям месяцев лунного календаря: Наиболее распространенными являются имена Сапар – второй календарный месяц по арабскому хиджри; *Рабият* – четвертый месяц мусульманского календаря, *Ражан* – седьмой месяц мусульманского лунного года, *Шахбан* – восьмой месяц; *Рамазан* – девятый месяц; *Байрам* – название десятого месяца лунного календаря (буквально «праздник»). Это слово в настоящее время утратило свое значение как название месяца, а употребляется в значении праздник. Названия других месяцев в именниках ногайцев не встречаются;

е) названия дней недели легли в основу следующих имен, связанных с мусульманскими традициями: *Юман, Юманияз // Юма, Юмакай, Юмагелди*. День недели *жума//юма* «пятница» ассоциируется с понятием «хороший день, праведный день».

Как известно, мусульманская религия является одной из молодых религий в мире. Она вобрала «в себя наиболее позитивные стороны иудаизма и христианства, и известный синтез этих религий в исламе следует рассматривать как значительное влияние на духовную жизнь человечества» [4, с. 136]. Пророк Мухаммад с почтением относился к другим пророкам. В Коране упоминаются имена 33 известных пророков. В ногайском именнике представлены следующие имена пророков: *Адам, Идрис, Нух (Ной), Салих, Ибрагим (Авраам), Исмаил, Исак (Исаак), Якуп, Юсун (Иосиф), Аюп (Иов), Муса (Моисей), Ильяс (Илия), Юнус (Юнус бин Мета), Давут (Давид), Сулейман (Соломон), Закария (Захария), Иса (Иса бин Мариам Иисус Христос), Яхья (Иоанн Креститель), Мухаммад (Мухаммад Мустафа Хабиб-ул-Лах)*.

Необходимо отметить ещё одну особенность функционирования имён-эпитетов Аллаха в лингвокультурном пространстве ногайского языка. Она заключается в том, что часть этих эпитетов функционирует в языке не только в качестве личного имени, но и в роли нарицательных имен. Наричательными являются слова азиз «дорогой», рахим «милосердие», салам «приветствие», хаким «правитель» и др., которые используются и в качестве имени собственного. Значения этих слов для ногайцев понятны, несмотря на то, что они являются заимствованиями. Выбирая такое имя ребенку, в основу мотивации закладывают значение нарицательного имени.

Особое место среди женских имен занимает *Айша* (жена пророка Мухаммада). Она вместе с Патимат выступает как покровительница женщин. Из имен жен пророка Мухаммада чаще всего даются имена *Айша* и *Зайнаб*.

Особое место в общемусульманском антропонимиконе занимают имена внуков пророка – *Хасана* и *Хусина*, которые даются в основном близнецам и братьям-погодкам.

К разряду святых относятся и имена *Супьян* (имя сына Абу Бакра), *Аббас* (имя дяди Мухаммада), *Абуталип* (имя брата Аббаса).

Арабский именной компонент абу проник в ногайское антропонимическое пространство как компонент имени, полностью превратившийся в семиотический знак, обозначающий принадлежность данного имени к арабскому племени. С участием этого компонента образовано в ногайском языке более 20 имен: *Абу, Абубакар, Абумуслим, Абусупьян, Абуталип* и др.

В именнике ногайцев особое место занимают имена других пророков, «в большинстве заимствованные из Библии, что объясняется сходством многих легенд евреев и арабов, восходящих к общесемитским преданиям» [4, с. 131]. Как пишет М.И. Махмутов, «арабомусульманская цивилизация есть результат синтеза, интеграции доисламской культуры арабов с культурой древних египтян, персов, греков» [7, с. 67].

Наиболее распространенным имяобразующим антропокомпонентом в ногайском лингвокультурном пространстве является нур «луч, свет». «Универсальность этого компонента заключается в том, что он может употребляться в составе как мужских, так и женских имён. По представлениям мусульман, в особенности шиитов, жизнь ребёнка может стать счастливой и безмятежной, если на него падает хоть один луч от сияния или Аллаха, или Мухаммада, или кого-либо из святых имамов» [4, с. 129].

Популярность среди ногайских имен антропокомпонента нур объясняется лаконичностью его семантики. Антропокомпонент -нур «луч, сияние» встречается в препозиции и постпозиции ногайских женских личных имен. В мужских именах употребляется только в препозиции. Мужских имен с данным антропокомпонентом значительно больше, чем женских. В кумыкском языке, по данным Н.Э. Гаджихмедова, наоборот, «женские имена с данным антропокомпонентом обладают большим разнообразием, чем мужские имена» [3, с. 67]. В сознании современного носителя имени с компонентом нур «не сохранилась прямая связь с первоначальной семантикой опорного компонента нур, но, тем не менее, при трактовке значения имени для его носителей или для тех, кто выбирает имя, на первый план выходит значение «луч; свет Всевышнего» [4, с. 130], которое является мотивом при выборе имени.

В ногайском лингвокультурном пространстве мужское имя Вали встречается редко. Это имя связано с суфизмом: вали – святой, который может обладать сверхъестественными способностями. Обращает на себя внимание тот факт, что от данного антропонима не образуются женские имена. Это, вероятно, связано с невозможностью в мусульманстве женщине быть святой в том смысле, что заложено в семантике лексемы вали.

В процессе распространения данного титула среди ногайцев антропокомпонент постепенно стал употребляться в качестве самостоятельного имени. Некоторые антропокомпоненты переходили в разряд самостоятельных имен. Например, титулы *бек*, *герей*, *иман*, *ислам*, *бийке*, *хан*, которые являлись антропокомпонентами, прошли такую семантическую трансформацию во многих языках.

Названия религиозных мусульманских праздников нашли непосредственное отражение в антропонимии ногайцев. Курбан-байрам считается самым распространенным праздником мусульман. Считается, что своим происхождением он связан с религиями древней Аравии. По мнению Д.Е. Еремеева, праздник курбан заимствован у евреев [6, с. 96].

В соответствии с обычаем в окрестностях Мекки паломники совершали жертвоприношение. Ребенку, который родился в этот день, давали имя с компонентом курбан «пожертвовавший, не щадящий себя». В честь этого мусульманского праздника ногайцы, как и другие мусульмане, дают новорожденным имя Курман.

Заимствованные из арабского языка женские имена *Алжанат*, *Маржанат*, *Женнет* пополняют синонимичную парадигму «рай».

Медина и Мекка являются священными местами для мусульман. В ногайском именнике представлены женские имена Мадина и Мекке.

Таким образом, отражение мусульманских воззрений находит место и в личных именах ногайцев. Мусульманские культурные коды, которые сохранились в именнике ногайцев, являются решающими при изучении этнолингвистических особенностей ногайских личных имен. В современной ногайской антропонимии вышеназванные лингвокультурные традиции теснейшим образом переплелись и сформировали особую антропонимическую картину мира.

1. Булгарова М.А. Этнолингвистические пласты ногайской антропонимии // Алтайские языки и восточная филология: Памяти Э.Р. Тенишева. Ин-т языкознания РАН. М., 2005. С. 89–95.

2. Булгарова М.А. Исторические пласты ногайского антропонимикона // Вестник КЧИГИ. Черкесск, 2010. С. 223–230.

3. Гаджихмедов Н.Э. Личные имена кумыков: традиции имяназвания, происхождение, семантика и грамматика. Махачкала: Дагпресс-Медиа, 2008. – 184 с.

4. Галиуллина Г.Р. Татарские личные имена в контексте лингвокультурных традиций. Казань: Изд-во Казан. гос. ун-та, 2009. 349 с.

5. Джургубаев Х.Ч. Лексический состав и семантические типы карачаево-балкарских антропонимов: Дис. ... канд. филол. наук. Нальчик, 2004. 173 с.

6. Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М.: Политиздат, 1990. 288 с.
7. Махмутов М.И. Мир ислама: прошлое и настоящее. Казань, 2006. 625 с.

АЙБАЗОВА (ОГУРЛИЕВА) Е.С.

г. Черкесск, Россия

ТЕРМИНЫ РОДСТВА ПО КРОВИ В НОГАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

В ногайском языке терминология родства имеет свою строгую систему. Здесь выделяются две большие группы родства: родство по крови и родство по свойству. Первая группа является наиболее разветвленной. Сюда включаются термины родства по линии отца, матери, брата, сестры, детей и внуков. Вторая группа включает в себя термины родства по браку, т. е. термины, отражающие отношения родства по браку, или так называемого свойства. Согласно этой традиции родства и рассматривается терминология родства в диалектах современного ногайского языка.

В настоящей статье рассматриваются лексико-семантические и некоторые грамматические особенности терминологии родства по крови в диалектах современного разговорного ногайского языка: дается описание терминов, выражающих основные понятия кровного родства, а также специальных терминов, обозначающих родство по линии матери и отца. Работа построена в основном на материале фольклорно-диалектологических экспедиций*. Каждый термин приводится в наиболее распространенном фонетическом варианте в рассматриваемых диалектах современного ногайского языка.

Ата «отец, родитель».

Термин *ата* в данном фонетическом варианте имеет конкретное значение. Это значение термина сохраняется во всех диалектах ногайского языка и, кроме своей основной корневой формы, употребляется в составе сложных терминов *ата-ана* и *ата-баба*, о чем см. ниже.

Ана «мать, самка».

Слово *ана* в этом фонетическом варианте имеет конкретное значение, но в сочетании с другими словами приобретает переносное широкое значение. Термины *ата* и *ана* являются базой для образования новых слов и словосочетаний. Путем аффиксаций образованы термины *атай*, *анай*. Термины *ата* и *ана* вступают друг с другом в парное словосочетание *ата-ана*, составляющее общее понятие «родители». Из других производных форм терминов *ата*, *ана* привлекают внимание вторичные образования *аталык*, *аналык*. В рассматриваемых диалектах эти термины употребляются не в идентичном значении.

Аналык. В диалекте кубанских ногайцев *аналык* носит семантику «материнство».

В диалекте степных ногайцев термин *аналык* выступает в значении «мачеха». Представляет интерес то, что в значении «мачеха» *аналык* употребляется в речи старшего поколения, а в речи молодого поколения зафиксирован сложный термин *овгей ана* «мачеха».

Аталык «отцовство», «попечитель», «человек в роли отца», «отчим». Термин во всех диалектах имеет это конкретное значение, но наряду с этими понятиями термин употребляется в речи и в более широком значении «отчество», «земля отцов». Фонетических вариантов термин не имеет.

Из производных от *аталык* интерес представляет сочетание *аталык* окынды «названный (неродной, приемный) отец». Любопытен глагол окынды, корень ок- (др. -уйг.) «звать, наименовать, называть» [4, с. 440]. С ним связано в диалектах ногайского языка несколько сочетаний слов: *кардаш окынган* «названный брат», *кыз окынган* «названная сестра, дочь».

Ата-баба «праотцы, предки». Ср. к.-калп., казах. *баба* «дед, дедушка».

Можно только предполагать, что термин *баба* в ногайском языке обозначает «отец отца, дед, предок», однако ни в одном из диалектов термин *баба* самостоятельно не употребляется. Слово встречается в другом фонетическом оформлении *Бабай* как мужское имя.

Аба «старшая сестра отца»; «бабушка», «старшая мама». Ср. каз. *ana* «старшая сестра», «мать», к.-калп. *ana* «старшая сестра», *улкен ana* «тетя».

С термином *аба* связан целый ряд производных терминов родства, [5, с. 30] корень *аба* имеет общее широкое значение и в других тюркских языках: брат отца, старик, предок [6, с. 440] мать, мама [7, с. 32].

В диалектах ногайского языка слово *аба* имеет ряд фонетических вариантов, которые различаются между собой и семантически: 1. *авай* «бабушка» (диалект кубан. ног.), 2. «старшая сестра отца» (диалект степных ног.); 3. вежливая форма обращения к пожилой женщине вне зависимости от пола говорящего; 4. *абасы* букв. «его мама» (форма обращения к старой женщине, к свекрови); 5. *абасы* букв. «его мама» (при обращении, диалект кубан. ног.). 6. *абайлар* термин выражает собирательное значение, подразумевая семью бабушки или старшей сестры отца (диал.кубан. ног.); 7. *абайлар* «бабушки».

Атай «дед», «дедушка».

Слово *атай* фонетического эквивалента не имеет. Кроме основного значения выступает как звательная форма при обращении к пожилым мужчинам и как собственное имя «Атай».

Карт атай «старый дедушка, прадедушка». Термин отсутствует в диалекте степных ногайцев.

Эней / тетей. **Эней** «бабушка», «мать матери». **Тетей** «мать отца». Термин **эней / тетей** с указанным значением бытует только в диалекте степных ногайцев. В диалекте кубанских ногайцев синонимом **эней** выступает **аье** «бабушка». Для выделения бабушки по материнской линии употребляется сложный термин с конкретным единичным значением **нагаш аье** «бабушка по матери». Любопытно, из **аье** в ногайском языке образованы слова с новой семантикой типа производного **аьел** «семья». В речи степных ногайцев термин бытует в форме **аьлей** «семья».

Таким образом, термины родства старшего поколения в диалектах ногайского языка имеют следующую схему:

По линии отца

ата
ата «отец»
атай «дедушка»
карт атай «прадедушка»
тетей (*степ. ног.*) «бабушка»
аье (*кубанск. ног.*) «бабушка»

По линии матери

ана «родители»
ана «мать»
авай / абай «бабушка»
карт абай «прабабушка»
нагаш аье (*кубанск. ног.*) «бабушка»
эней (*степ. ног.*) «бабушка»
нагаш атай «дедушка»

Братья и сестры. *Ага/ака* «старший брат», «отец», ист. «предводитель», «начальник». Ср. к.-калп., казах. «старший брат».

Употребительные варианты термина *ага / ака* в диалектах языка семантически дифференцированы. В диалекте степных ногайцев термин *ага* имеет следующее значение: *ага* «человек, занимающий в обществе привилегированное положение». В процессе фонетического развития семантика слова постепенно сужается: 1. *агалар* «старший родственник, почитаемый», 2. *ага* «старший из двух братьев»; 3. *ага* «форма обращения к мужчине старшего возраста», 4. *ага* «приятель, друг».

Из производных форм от корня *ага* интерес представляет термин **агалык** «старшинство». Аффикс *-лык*, присоединяясь к основе имени существительного, образует существительное отвлеченного значения [8, с. 115].

В диалекте кубанских ногайцев слово *ака* имеет следующие значения: 1. *акам* (букв.) «мой отец», 2. *акай* «старший брат отца», 3. звательная форма ко всем братьям отца и матери, 4. *акай* «отец» (звательная форма к отцу), 5. *Акай* «собственное мужское имя».

Ини «младший брат». Ср. к.-калп., казах. *ини* «младший брат». Термин *ини* не имеет фонетических вариантов и бытует в диалектах этом конкретном значении. Синонимом термина является слово *бебе* «младший брат».

Термин *ини* употребляется в сочетании *агалы-инили* «братья», имеет собирательное значение в сложном термине *ага-инилик* «родство».

Кардаш «родственник, брат, младший брат». Термин бытует во всех диалектах ногойского языка, фонетических вариантов не обнаружено, но имеет в диалектах фонетические различия.

В диалекте кубанских ногойцев термин *кардаш* представлен в нескольких значениях: 1. родственник; 2. брат; 3. приятель. Но для конкретизации родства употребляется сложный термин *аданас кардаш* «кровные родственники», «родные братья».

Слово *аданас*, вероятно, вторичного образования от *ата / ада* и аффикса *-нас*, обозначающего общность или смежность понятий. В данном фонетическом варианте, и с этим конкретным значением термин бытует только в диалекте кубанских ногойцев.

При помощи термина *кардаш* в диалекте степных ногойцев образуется целый ряд описательных терминов родства. Например: *кардашымнын улы / кедеси* «племянник», «сын моего брата», *суть кардаш* «молочный брат».

С термином *кардаш* в диалектах ногойского языка встречаются несколько производных основ и словосочетаний. Например: *кардашлык* «родство», «братство». Термин наряду с этими конкретными значениями имеет также еще и переносное значение «дружба».

Словосочетание *кардаш-кавым* «родственники», «родня». Термин имеет собирательное значение. Зафиксирован в диалекте степных ногойцев. В диалекте кубанских ногойцев бытует синоним этого термина родства *кардаш-тукым* «родственники», «родня», букв. «родственники по роду».

Термин *кардаш-тукым* в литературном языке имеет эквивалент *кардаш-тывганлар* «родственники».

Значительный интерес представляет семантика следующих терминов родства в диалектах языка: *ырув, сой, тайпа*.

Ырув «род, племя». Ср. каз. ру «род», к.-калп. уру «род», к.-балк. урукъ «род», «племя».

Термин во всех диалектах имеет самые общие значения «род», «племя», «потомство».

Следует отметить, что от слова *ырув* образовано несколько интересных имен с конкретным значением, например: *урлык* «зерно», «потомство», *ургашы* «самка». В литературном языке имеются также и другие образования от слова ырув: *ырувдынъ баслыгы* «старейшина рода», *ырувсыз калув* «остаться без рода».

Термины родства с *ырув* имеются во всех диалектах и в каждом диалекте имеют свою специфику, сфера употребления слова несколько разграничена.

Тайпа «родство», «род». Термин фонетических вариантов не имеет.

Сой «род», «племя», «фамилия». Слово не имеет других фонетических вариантов, встречается в речи старшего поколения кубанских ногойцев и в речи ногойцев а. Канглы Минераловодского района.

Из производных слов от термина *сой* интересным является *сойсыз* «без родственников», где заметна конкретизация значения термина родства от общего к конкретному.

Аьпте «старшая сестра». Единственный термин вторичного образования для обозначения старшей сестры во всех диалектах языка. Образование от этого слова *аьптей* «тетя», «старшая сестра» употребляется в речи для выражения почтения и уважения к женщине среднего возраста. *Апак* «женское имя».

Синьли «младшая сестра». Ср. каз. сингли «младшая сестра», к.-калп. сингли «младшая сестра».

Термин обозначает младшую сестру только в отношении старшей сестры [9, с. 105] *аьпте*, а в отношении старшего брата родство передается термином *карындас*. Термин употребляется во всех диалектах ногойского языка.

Аьптели-синьли выражает общее понятие «родня», «сестры».

Термины поколения детей и внуков по возрасту и по полу.

Аьвлет «ребенок, младенец, потомство». Термин в указанном значении представлен только в речи кубанских ногойцев, фонетических вариантов не обнаружено. Синонимом термина *аьвлет* является *бала*.

Бала «ребенок, младенец, детеныш». Ср. др.-тюрк, бала «детеныш», «слуга, помощник» [10, с. 80]. Термин бытует в диалектах ногайского языка в самом широком значении «дитя», «потомство». В сочетании с другими терминами родства кыз или ул служит для конкретизации понятия пола или степени родства.

Ул (улан), **увыл** «сын, мальчик, ребенок». Ср. др.-тюрк. «ребенок, мальчик, сын».

В указанном значении термин бытует во всех диалектах ногайского языка с некоторыми вариантами.

Улан «парень», «юноша». Ср. каз. *улан* «юноша», «парень».

Термин бытует в диалекте степных ногайцев, а в речи кубанских ногайцев *улан* является формой обращения к младшему сыну.

Увыл «сын» является литературной нормой термина *ул*.

термины женского пола	значение	термины мужского пола	значение
	дочь, девочка		сын, мальчик
кыз бала	девочка, ребенок	ул бала , кеде улан / увыл	мальчик, ребенок
кызалак	ласкательное название дочери	йигит / яс	ласкательное название сына; подросток
кыз	девочка, подросток	еткен яс	юноша
еткен кыз	девушка	—	
*такыялы кыз	совершеннолетняя девушка, девушка помолвленная, на выданье	эр / эркек, эр киси	муж, мужчина
*гастарлы кыз	молодуха, женщина без ребенка жена, замужняя	киев / куьев	муж, зять
хатын; пише//бише кыскаяклы	женщина, жена	ата	мужчина-отец
ана	мать, женщина, имеющая дитя	карт, эсейген киси	мужчина старшего возраста престарелый
куртка	женщина в возрасте		

Яс «сын», «мальчик», «юноша». Термин встречается в речи кубанских ногайцев, а в диалекте степных ногайцев синонимом термина **яс** выступает кеде «сын», «мальчик», «юноша» и *йигит* «подросток, мальчик, взрослый».

Кыз «дочка, девочка». Термин употребляется во всех диалектах ногайского языка, фонетических вариантов не имеет. В сочетании со словом бала служит средством уточнения пола ребенка: *кыз бала* «девочка», *яс бала* «мальчик». *Кызалак* ласкательное название дочери (диалект кубанских ногайцев).

Термины *кыз* и *ул* в сочетании с различными словами, которые уточняют их семантику, образуют новую терминологию детей по полу и возрастным особенностям. Эта система терминологии представлена в следующей схеме:

Термины детей по порядку.

Тувньыш, тунъыш «первенец». Ср. каз., к.-калп. тума «родственник», хак., *шорс дун-ма / тунъма* «младший брат». Термин в указанном конкретном значении бытует в речи старшего поколения, а среднее поколение женщин пользуется описательными формами: *биринши бала* «первый ребенок», *сонъгы бала* «последний, младший ребенок».

Кенжепай «поздний», «последний ребенок», «младший». Термин с указанной семантикой является синонимом общеупотребительного термина *сонъгы бала* «последний, младший». Термин, кенжепай вторичного образования от основы *кенже* «поздно» и аффикса *-пай*, образующего существительное с ласкательным значением.

Указанные термины нейтральны в отношении пола, но уточняющими и конкретизирующими словами являются термины *кыз / ул* с некоторыми фонетическими изменениями: *тувньыш кызым* «первая дочка», *кенжапай улым* «последний, младший сын».

Поколение внуков.

Йиен / жиен «внук», «племянник». *Йиен/жиен кыз* «внучка». Ср. каз., к.-калп. *жиен* «внук». Термин представлен в речи кубанских и дагестанских ногайцев. Фонетические варианты соответствуют диалектам языка.

Йиеншер / жиеншер «правнук», *йиеншер* кыз «правнучка». Ср. башк. *ейенсер* «внучка». Термин в указанном значении бытует в языке кубанских ногайцев, а у дагестанских ногайцев не обнаружен.

Тувеншер/тувенсер «праправнук», «праправнучка». Ср. башк. *тыуа* «праправнук». Термины названия IV поколения имеют общую основу и не выделяют пол поколения. Аффиксы *-шер, -сер* не являются в ногайском языке пережиточными [11, с. 128] они образуют путем присоединения к основе имен новое слово с разделительным значением [12, с. 518], а разделительное значение не абстрактная идея числа, а «равномерное распределение однородных предметов» [13, с. 156]. Термин не имеет синонимов, зафиксирован в речи кубанских ногайцев.

Туваят / тувайыт «прапраправнук». Ср. баш. *туыаят* «прапраправнук», «прапраправнучка». Этот термин сохранился в речи ногайцев а. Эркин-Юрт, Эркин-Халк Ногайского района КЧР. Термин обозначает общее понятие пятого поколения детей. Термин сложный, поддается морфологическому членению и этимологизируется: *тув* (досл.) «родись» + *-а-ят* «чужой»: «родись чужой».

Тувдык (досл.) «потомок от родственников». Ср. баш. *етеят* «прапрапраправнук».

Тувнаьлет (досл.) «родись проклятый». Термин нейтрального пола, не имеет семантического эквивалента, бытует только в речи старшего поколения кубанских ногайцев. В других диалектах не обнаружен. Особенность термина в том, что лица седьмого поколения детей считались «чужими» и им разрешалось вступать в брак.

Термины схематически имеют следующий вид:

ата (отец)	ана (мать)
родители	
кыз (дочь)	ул (сын)
дети I поколение	
йиен/жиен (внук)	йиен/жиен кыз (внучка)
	II поколение
йиеншер/жиеншер (правнуки)	III поколение
тувеншер/тувенсер (праправнуки)	IV поколение
туваят/тавайыт (прапраправнуки)	V поколение
Тувдык (прапрапраправнуки)	VI поколение
Тувнаьлет (прапрапрапраправнуки)	VII поколение

Характерной особенностью терминологии поколения внуков в том, что они обозначают родство только по женской линии, а для (определения поколения родства по мужской линии) бытуют описательные формы: *улымнынъ улынынъ улы* «правнук».

Представляет значительный интерес терминология родства детей от двух сестер или брата и сестры. Существуют определенные термины называния родственных отношений между ними в отличие от детей двух братьев. Последние, в свою очередь, независимо от поколения носят один и тот же сложный термин *аданас кардашлар* «родственники по роду».

Боэле «дети двух сестер», «двоюродные братья». Ср. казах. *боэле* «двоюродные брат и сестра по матери». Слово семантических эквивалентов не имеет, бытует в речи старшего поколения во всех диалектах языка.

Производным от *боэле* является термин *боөлешер* «дети двоюродных сестер и братьев» (по материнской линии).

Семантическое развитие терминов **боэле**, **боөлешер** можно представить схематически:

Термины родства	I поколение детей	II поколение детей	III поколение детей
	аьптели-синъли	боэле	боөлешер
Значение	кардаш-карындал		
	сёстры, брат с младшей сестрой	двоюродные сёстры, братья	дети двоюродных сестёр и братьев

Термины, указывающие на родственные отношения детей сестер, выходят из активного употребления.

Итак, терминология родства в основном является общим для всех диалектов современного, разговорного ногайского языка. Однако сравнительное изучение терминологии родства в диалектах обнаруживает существование различий лексического, семантического, фонетического и грамматического характера.

Терминология родства в ногайских диалектах за некоторым исключением та же, что была в древних и есть во многих современных тюркских языках.

В длительном процессе развития отдельные диалекты ногайского языка утратили часть терминологии родства. В зависимости от изменения семьи и обычаев некоторые термины родства переосмысливаются, приобретая новое конкретное значение. Более глубокое и детальное изучение терминологии современного ногайского языка даст богатый материал для изучения истории не только ногайского, но и других тюркских языков.

1. Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. М., 1969. С. 293.
2. Баскаков Н.А. Ногайский язык и его диалекты. М-Л., 1940. С. 38.
3. Покровская Л.А. Термины родства в тюркских языках (Историческое развитие лексики тюркских языков). М., 1961. С. 26.
4. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. С. 440.
5. Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961. С. 30.
6. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. С. 440.
7. Катанов Н.О. Опыт исследования урянхайского языка. Казань, 1903. С. 32.
8. Грамматика ногайского языка. Черкесск, 1973. С. 115.
9. Советская тюркология // Баку. 1973. № 4. С. 105.
10. Древнетюркский словарь. М., 1969. С. 80.
11. Вопросы башкирской филологии. М., 1959. С. 128.
12. Баскаков Н.А. Очерк грамматики ногайского языка. М., 1963. С. 518.
13. Грамматика ногайского языка. Черкесск, 1973.
14. Ногайско-русский словарь. М., 1963.

* Материал собран в населенных пунктах Карачаево-Черкесской Республики, в некоторых аулах Ногайского района Дагестана, Минераловодского и Кочубеевского районов Ставропольского края.

АЛИЕВА Т.К.

*Карачаево-Черкесский государственный университет имени У.Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

**КАФЕДРА КАРАЧАЕВСКОЙ И НОГАЙСКОЙ ФИЛОЛОГИИ
КАК НАУЧНЫЙ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ЦЕНТР**

Единственным учреждением высшего профессионального образования федерального уровня в Карачаево-Черкесской Республике, где функционируют кафедры национальных языков – кафедра карачаевской и ногайской филологии и кафедра черкесской и абазинской филологии – является ФГБОУ ВПО «Карачаево-Черкесский государственный университет им. У. Алиева».

В 1933 г. в г. Микоян-Шахаре (ныне г. Карачаевск – Т. А.) был открыт педрабфак, который в 1938 г. реорганизован в учительский институт. На его базе, согласно распоряжению СНК СССР № 030-331 от 27 августа 1940 г., с первого сентября 1940 г. начал функционировать Карачаево-Черкесский государственный педагогический институт с двумя факультетами – факультетом языка и литературы (ныне – Институт филологии КЧГУ) и физико-математическим (ныне – физико-математический факультет этого же вуза). На базе факультета языка и литературы начала функционировать кафедра общей филологии, впоследствии разделенная на кафедру русского языка и литературы и кафедру национальной филологии, которая была создана с целью подготовки учительских кадров для национальных школ. Кафедра национальной филологии со временем была разделена на две кафедры – кафедру карачаевской и ногайской филологии и кафедру черкесской и абазинской филологии.

История вуза, в том числе и кафедры карачаевской и ногайской филологии, тесно переплетается с историей страны и трагическими периодами истории карачаевского народа. В августе 1942 года, когда немецко-фашистские захватчики оккупировали территорию Карачаевской и Черкесской автономных областей, институт был вынужден прекратить свою работу. Он возобновил свою деятельность 1 сентября 1943 г., но 2 ноября 1943 г. была ликвидирована Карачаевская автономная область, и всё карачаевское население насильственно депортировано в Среднюю Азию и Казахстан, а Карачаево-Черкесский педагогический институт был объединен с Пятигорским пединститутом.

В связи с возвращением карачаевского народа на свою историческую родину и образованием объединенной Карачаево-Черкесской автономной области, постановлением Совета министров РСФСР 1 октября 1957 г. Карачаево-Черкесский государственный педагогический институт возобновил свою работу, возобновляется также национальная система школьного образования. Начинают функционировать национальные научные и научно-образовательные центры: КЧНИИ и КЧГПИ, издаваться школьные учебники, словари, художественная литература. Ученые кафедры с большим энтузиазмом включаются в работу по созданию научной и методической базы кафедры – ими разрабатываются курсы лекций и учебные материалы для вуза, проводятся научные исследования, которые послужили основой для издания академических грамматик, двуязычных словарей, программ и учебников для национальных школ. Следует отметить, что 50–60 годы стали «эпохой возрождения» не только карачаевской культуры, языка и литературы, но и культур, языков и литератур других народов Карачаево-Черкесии – черкесского, абазинского и ногайского. Это был период сознательного подхода к сохранению и развитию родных языков, этнической самобытности и национальных культур.

Сегодня КЧГУ имени У.Д. Алиева – один из динамично развивающихся вузов России. В 2003 году вуз преобразован в университет классического образца. Кафедра карачаевской и ногайской филологии функционирует в составе Института филологии вместе с кафедрами черкесской и абазинской филологии, русского языка, литературы и журналистики, германской филологии.

История кафедры карачаевской и ногайской филологии складывалась из научной биографии известных ученых, среди которых карачаевские ученые: У.Б. Алиев и М.А. Хабичев, Х.-М.И. Хаджилаев, Ш.Х. Акбаев, М.А. Хубиев, А.А. Суюнчев, З.Х. Байрамукова, С.Я. Байчоров, С.М. Акачиева, А.-М.Х. Батчаев. Потенциал ногайской кафедры складывался усилиями нескольких поколений ногайских филологов: Н.А. Карасовой, И.М. Телемишева, К.К. Джанбидаевой, Е.С. Огурлиевой-Айбазовой, И.С. Капаева, кандидатов филологических наук М.А. Бирабасовой, М.М. Джазовой, А.И. Шутуковой-Каплановой, которые подготовили не одно поколение высококвалифицированных специалистов.

В настоящее время на ногайском отделении кафедры работают: д. ф. н., профессор Н.Х. Суюнова, доцент М.К.-М. Султанбекова, к. ф. н., доцент Ю.И. Каракаев, к. ф. н., доцент Ф.Ш. Атакаева, на карачаевском отделении: к. ф. н., доцент С.М. Хапаева, ст. преподаватели к. ф. н., Э.Н. Уртенцова, к. ф. н., С.Р. Биджиева, Ф.Л. Магулаева, д. ф. н., проф. Т.К. Алиева (зав. кафедрой). Все они являются выпускниками кафедры карачаевской и ногайской филологии.

В различных областях образовательно-культурной сферы республики и других регионов успешно работают воспитанники преподавателей кафедры. Это ученые: С.Я. Байчоров, Е.С. Айбазова (Огурлиева), Р.Х. Керейтов, М.А. Булгарова, Н.Х. (Карасова) Суюнова, С.А. Кукаева, М. Бирабасова, А.Капланова, Ф.П. Эркенова, А.-М.Х. Батчаев, Ф.Т.Мамаева; писатели, поэты: Н. Хубиев, М. Аубекижев, А. Акбаев, Б.Аппаев, А.Батчаев, М. Батчаев, Д. Мамчуева; журналисты: А. Киреев, А. Атуова, С. Кокова, Х. Какушев, А. Найманов, Я. Узденов, М. Джанкёзова; заслуженные учителя КЧР и РФ, Республики Дагестан: И. Баймурзова, К. Джелкашиева, С. Майлыбаева, К. Хубиева, Х. Акбаева и др.

Сегодня кафедра является образовательным, научно-педагогическим и культурным центром КЧР, который, продолжая традиции отечественной учебно-научной тюркологии, вносит огромный вклад в сохранение и развитие языков, литератур и культур карачаевцев и ногайцев. Сохраняя и приумножая лучшие традиции, кафедра развивается в соответствии с требованиями современной системы российского высшего образования. Готовит бакалавров по двухпрофильному направлению: родной язык и литература; русский язык; магистров по направлению: «Образование в области родного (карачаевского, ногайского) языка и литературы». При кафедре действует аспирантура по подготовке кадров высшей квалификации по направлению Языкознание и литературоведение (направленность программы: Языки народов Российской Федерации).

Если обратиться к истории подготовка учителей ногайского языка и литературы в стенах Карачаево-Черкесского госпединститута (ныне КЧГУ), то начало ее относится к 1959 году. Научную базу для преподавания предметов создавали труды известных в тюркологии ученых – наших земляков: С.А. Джанибековой-Калмыковой, К.К. Джанбидаевой, М.А. Саруевой, Е.С. Айбазовой, М.А. Булгаровой, С.А. Кукаевой и других. Их труды – в основе современных филологических исследований, открывающих новые направления в области национального гуманитарного знания. Теория, разработанная в годы становления ногайской научно-образовательной системы в фундаментальных трудах основоположника систематического изучения ногайского языка Н.А. Баскакова («Грамматика ногайского языка и его диалекты») востребована в современных научных концепциях в области лингвистики. Научная классификация диалектов ногайского языка, описание их фонетических, лексических и грамматических особенностей [2] все еще служит отправным пунктом для исследований в области истории ногайского языка, в том числе и тех, в которых совершенствуются и даже корректируются известные подходы. В 1956 и 1963 годах были изданы двуязычные «Русско-ногайский словарь», «Ногайша-орысша соьзлик» (Ногайско-русский словарь) под редакцией профессора Н.А. Баскакова. Эти словари, совсем не отражающие, даже приблизительно, степень богатства ногайского литературного языка, к сожалению, пока еще используются в теории и практике ногайского и, в целом, тюркского языкознания, как единственная на сегодняшний день справочная инстанция в области лексикологии. Подготовленный к изданию ногайскими филологами (С. Джанибекова-Калмыкова, М. Булгарова, С. Кукаева) современный двуязычный «Ногайско-русский словарь», втрое превышая по объему существующий, аккумулировал значительный лексический арсенал ногайского языка. После издания он явится более совершенной, нежели существующая, базой для дальнейших лексикографических исследований.

«Следует отметить неоценимый вклад в становление и развитие ногайской филологии, в подготовку национальных кадров таких известных ученых-тюркологов, как У.Б. Алиев, М.Б. Балакаев, Ф.Г. Исхаков, Е.И. Убрятова, М.К. Милых, Э.Р. Тенишев, М.Ш. Ширалиев, К. М. Мусаев и др. В настоящее время в области ногайской филологии успешно трудятся их ученики: Е.С. Айбазова (фонетика, словообразование, терминология, диалектология), Ю.И. Каракаев (архаическая лексика ногайского языка, диалектология, лексикография), М.А. Булгарова (топонимия, антропонимия, лексикография, социоллингвика), С.А. Кукаева (отраслевая лексика, лексикография), М.И. Кидирниязова (лексикология, лексикография), М.А. Бирабасова (синтаксис), Ф.Ш. Атакаева (лексикология, грамматика) и др.» [1].

Заметный вклад в исследование ногайского фольклора и литературоведения внесли А.И. Сикалиев, Н.Х. Суюнова, Ш.А. Курмангулова, М.К.-М. Султанбекова, Ф.А. Кусегенова, М.М. Курманакеева, А.И. Шутукова-Капланова и другие. Их труды составляют содержательную основу научного, образовательного и учебно-методического потенциала кафедры.

С.А. Калмыкова была первой женщиной ногайкой, защитившей диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук. В соавторстве с М.Ф. Саруевой она создала первую нормативную грамматику ногайского языка. Под руководством С.А. Калмыковой неоднократно переиздавался «Свод правил правописания ногайского языка», составленный еще её отцом – ногайским просветителем А.-Х.Ш. Джанибековым. Изданы также «Русско-ногайский словарь» (1956), «Ногайско-русский словарь» (1963), «Словарь общественно-политических терминов» (1981). Большую опору для системы образования представляют учебники и учебные пособия для вузов и школ, составленные С.А. Калмыковой, которые востребованы до сих пор, фольклорные материалы, собранные и изданные ею. Все это – клад для системы образования, бесценные источники для изучения, совершенствования и дальнейшего исследования ногайского языка.

В развитие научной и учебно-методической базы кафедры по ногайской филологии значимый вклад внесла отличник народного просвещения К.К. Джанбидаева. С 1962 по 1976 годы К. К. Джанбидаева работала в должности старшего преподавателя кафедры, вела курсы «Практикум родного языка», «Современный ногайский язык», «История ногайского языка в связи с диалектологией», «Сопоставительная грамматика ногайского и русского языков», К.К. Джанбидаева издала несколько работ по вопросам грамматики ногайского языка, школьный учебник «Грамматика ногайского языка. Синтаксис» (в соавторстве), Сборники изложений, диктантов и другие работы. Методические пособия К.К. Джанбидаевой до сих пор не утратили актуальность. Так, изданное в 1978 году учебно-методическое пособие по ногайскому языку («Ногай тилин уйретуув методика соравлары») является настольной книгой учителей ногайского языка, хотя несколько устарел материал. Полезным было бы и издание рукописи «Синтаксиса ногайского языка», подготовленной к изданию К.К. Джанбидаевой в соавторстве с С.А. Калмыковой.

Среди исследователей ногайского языка имя известного ученого-тюрколога, кандидата филологических наук, доцента М.Ф. Саруевой особо почитаемо. Она – соавтор «Грамматики ногайского языка» (Черкесск, 1973 г.), а также автор многих статей, посвящённых вопросам грамматики и двуязычия. После окончания Московского пединститута им. В.И. Ленина (1946 г.) и аспирантуры при Институте языкознания Академии наук СССР (1952 г.), успешной защиты кандидатской диссертации, написанной под руководством известного тюрколога, проф. Н.А. Баскакова (1955 г.), Мария Фёдоровна работала в Горно-Алтайском пединституте, затем в КЧНИИ (ныне КЧИГИ). С 1962 года Мария Фёдоровна связывает свою жизнь с КЧГПИ (ныне КЧГУ им. У.Д. Алиева). Работала доцентом кафедры русского языка, заведующей кафедрой русского языка, деканом филологического факультета, проректором по ОЗО. Немало труда внесла Мария Фёдоровна в изучении малоисследованного ногайского языка, осветив в своих работах русско-ногайское языковое взаимодействие, неразработанные вопросы ногайской грамматики и терминологии. Труды М.Ф. Саруевой являются значительным вкладом в ногайское языкознание.

Заметный вклад в развитие ногаеведения в области высшего образования внесла Е.С. Айбазова. На кафедре карачаевской и ногайской филологии она начала работать в 1967 г. в должности ассистента, а с 1975 г. – в должности ст. преподавателя. Читала лекции и вела практические и семинарские занятия по ногайскому фольклору и литературе, методике

преподавания ногайской литературы в школе, руководила полевой практикой по фольклору и диалектологии. С 1967 года по 1983 г. при ее активном участии были разработаны вузовские программы, спецкурсы, лекции по дисциплинам: «Введение в тюркологию», «Сопоставительная грамматика русского и ногайского языков», «История ногайского языка в связи с диалектологией». Она известна как автор обобщающих исследований по вопросам ногайского словообразования и орфографии, методики преподавания ногайского языка и литературы, автор и соавтор школьных учебников по литературе, Госстандарта по ногайскому языку и литературе для школы и вуза. Ею изданы «Ногайско-русский диалектологический словарь отраслевой лексики», «Методика преподавания ногайского языка в V–IX классах».

Одним из ведущих специалистов по ногайскому литературоведению является доцент М.К.-М. Султанбекова. На кафедре она работает с 1976 года, ведет преподавательскую и научно-исследовательскую работу со студентами и магистрантами. Читает курсы по ногайской литературе и фольклору, является автором ряда учебников и хрестоматий по ногайской литературе для школ КЧР и Республики Дагестан и методических пособий по ногайской литературе для школ и вузов. Ею составлены: учебник-хрестоматия для 8 класса ногайской школы, 6 учебно-методических комплексов по читаемым дисциплинам, подготовлены десятки научных статей.

Д. ф. н., профессор, г. н. с. КЧИГИ Н.Х. Суюнова на кафедре карачаевской и ногайской филологии работает по совместительству, где читает лекции в магистратуре, разрабатывает рабочие программы дисциплин. Под её руководством магистранты пишут выпускные квалификационные работы по проблемам ногайской литературы. В 1998 году Н.Х. Суюнова досрочно защитила кандидатскую диссертацию по теме «Национальный мир ногайской прозы. Творчество Исы Капаева» в Институте мировой литературы им. Горького РАН, на основе которой в 1999 г. опубликована ее монография «И жизнь продлится. Художественный мир Исы Капаева». В 2006 году в ИМЛИ им. Горького РАН Н.Х. Суюнова защитила докторскую диссертацию по теме «Ногайская поэзия XX века в национальном и общетюркском историко-культурном контексте», являющуюся первым специальным и масштабным исследованием в области ногайского литературоведения. В монографии исследованы мировоззренческие, философские, этические и эстетические основы многовекового развития ногайской словесности, являющейся неотъемлемой частью общетюркской духовной культуры. Более ста научных публикаций, среди которых – труды ученого по возвращению в научный и культурный оборот значимых памятников народной словесности ногайцев («Асыл соьз» (2013 г.), «Эдиге. Ногайская эпическая поэма» (2016 г.), а также значимые научные проекты в области ногаеведения - способствуют наполнению содержания учебных дисциплин кафедры.

К. ф. н., доцент Ю.И. Каракаев с 1982 г. работает в должности доцента кафедры карачаевской и ногайской филологии. В 1999 году в Казани защитил кандидатскую диссертацию «Устаревшая лексика ногайского языка» в ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова. Разрабатывает рабочие планы и фонды оценочных средств по читаемым языковым дисциплинам. Им написаны и изданы учебное пособие «Современный ногайский язык (краткий очерк истории и грамматики)» (2001 г.), монография «Лексика пассивного употребления в ногайском языке» (2006 г.), хрестоматия «Современный ногайский язык». (2014 г.) (в соавторстве), «Практикум ногайского языка. Орфография и пунктуация» (2014 г.) (в соавторстве). Является автором-составителем фольклорного издания «Мамай» (2015). Много лет работает над составлением учебников по истории ногайского языка, родной диалектологии, лексикологии. Им составлены рукописи нескольких словарей: «Словарь омонимов ногайского языка», «Словарь устаревших слов ногайского языка», «Тематический диалектологический словарь ногайского языка» и др. Автор более 60 научно-методических работ.

К. ф. н., доцент М.А. Бирабасова работала на кафедре карачаевской и ногайской филологии с 1988 года по 2006 год в должности ст. преподавателя, с 2000 года – в должности доцента. Преподавала курсы языкового цикла дисциплин. Защитила кандидатскую диссертацию по теме «Сложноподчиненные предложения в современном ногайском языке» (2004 г.). Она автор более 40 научных и учебно-методических работ по проблемам ногайского языка. С 2006 года продолжила научную деятельность в качестве старшего научного сотрудника сектора карачаево-балкарского и ногайского языков КЧИГИ.

К. ф. н., доцент Ф.Ш. Атакаева на кафедре карачаевской и ногайской филологии работает с 1996 года после окончания ногайского отделения. В 2004 году успешно защитила кандидатскую диссертацию «Ориентализмы ногайского языка» (Махачкала). Ведет языковые курсы, разрабатывает учебно-методические пособия, программы. В соавторстве выпустила хрестоматию «Современный ногайский язык». (2014 г.), а также - «Практикум ногайского языка. Орфография и пунктуация» (2014 г.). Автор более двадцати научных и учебно-методических работ.

К. ф. н. А.И. Капланова-Шутукова с 1995 по 2008 год работала старшим преподавателем на кафедре карачаевской и ногайской филологии, вела курсы по ногайской литературе и фольклору. В 2001 г. в Кабардино-Балкарском государственном университете им. Х.Бербекова защитила кандидатскую диссертацию по теме: «Проза Суюна Капаева: национальные особенности и новаторские искания». Научную работу продолжила в секторе фольклора КЧИГИ.

К. ф. н., доцент М.М. Курманакаева работала на кафедре с 1992 года по 2012 год, вела курсы по ногайской литературе и фольклору. В 1997 г. успешно защитила кандидатскую диссертацию по теме: «Эпические традиции и становление повествовательных жанров ногайской литературы 30–40-х годов». Ею опубликованы научные и учебно-методические пособия – «Основоположники ногайской художественной прозы – Б. Абдулин и Х. Булатуков (историко-литературный и методологический аспекты изучения творческого наследия писателей)» (1996 г.).

Ученые-ногаеведы на протяжении более полувековой научной работы обеспечивают содержательное наполнение учебных программ и курсов, тем самым определяя успешность учебного процесса на кафедре и в вузе. Их учебно-методические разработки для системы высшего и школьного образования, деятельность по пропаганде научных и историко-культурных способствуют сохранению этнической идентичности ногайского народа, его духовного потенциала.

1. Булгарова М.А. Современное состояние изученности ногайского языка. Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы Первой Междунар. науч.-практ. конф. Черкесск, 2014. с. 206-211.

2. Грамматика ногайского языка. Ч. 1. Фонетика и морфология / Под ред. Н.А. Баскакова. Черкесск, Ставроп. кн. изд-во, 1973.

ДМИТРИЕВА О.А., КАПЛАНОВА О.Б.

*Волгоградский государственный социально-педагогический университет
г. Волгоград, Россия*

*МБОУ «СОШ им. А.-Х. Джанибекова»
с. Растопуловка, Астраханская область, Россия*

**К ВОПРОСУ ВИТАЛЬНОСТИ НОГАЙСКОГО ЯЗЫКА
НА ТЕРРИТОРИИ АСТРАХАНСКОЙ И ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТЕЙ**

Сложность изучения современного ногайского языка в первую очередь связана с чрезвычайно расширенным ареалом расселения ногайцев. В России ногайцы проживают компактными группами на территории Республики Дагестан, Чечни, Ставропольского края, Карачаево-Черкесии, Астраханской области. Кроме России и стран СНГ, значительные группы ногайцев проживают в Румынии (Добруджа, около 30 тысяч человек), Болгарии (около 5 тысяч человек), в Турции; оказавшись разбросанными по значительным территориям, ногайцы практически везде оказались в положении меньшинства. Согласно данным Всероссийской переписи населения 2010 г., ногайцев в России насчитывается 103660 человек, из них количество владеющих ногайским языком составляет 87119 чел., владеющих русским языком – 98081 человек [10]. «В условиях, когда, согласно результатам переписи,

более 90 % респондентов заявили о свободном владении русским языком, следует иметь в виду, что уже необходимо принять защитные меры по спасению языка, ибо за этой гранью ожидается потеря языка, культуры и национальных особенностей» [7, с. 142], поскольку «весь опыт мировой истории свидетельствует о том, что разрушение цивилизации и культуры, исчезновение с лица Земли народов и государств, всегда начинается с утраты языка, с отказа от языковой самостоятельности, с капитуляции перед лингвистической экспансией. С утратой языка народ перестает осознавать свою самобытность, свою культуру, свою идентичность» [6]. С помощью государственной языковой политики возможно усиление витальности ногайского языка, при этом под языковой политикой мы понимаем, вслед за А.Д. Швейцером, «совокупность мер, принимаемых государством, партией, классом, общественной группировкой для изменения или сохранения существующего функционального распределения языков или языковых подсистем, для введения новых или сохранения употребляющихся лингвистических норм» [12, с. 117]. Вопросами миноритарных языков, в том числе, витальности ногайского языка, занимаются лингвисты, работающие в не только рамках языковой политики, изучающие языковую ситуацию, но и лексикологи, социолингвисты, лингвокультурологи (Л.Ш. Арсланов, М.А. Булгарова, Ю.И. Каракаев, С.А. Кукаева, Т.К. Алиева, Э.Ш. Идрисов, А.В. Шишканова, А.А. Ярлыкапов и др.).

Ногайский язык признан государственным только в Карачаево-Черкесской Республике, однако в Дагестане, Ставропольском крае, Чечне и Астраханской области – местах компактного проживания ногайцев – ногайский язык не является государственным и преподается в школах как факультатив [2]. Статистические данные свидетельствуют, что ногайский язык относится к миноритарным языкам Российской Федерации, то есть к группе языков коренных национальных меньшинств, которые представляют собой численно меньшие группы, чем остальное население. Уточним, что к миноритарным языкам относят все этнические языки России, кроме: 1) русского языка и 2) нетерриториальных (миграционных) языков лингвистических меньшинств, которые являются мажоритарными языками в других странах [8]. Выделяются факторы, благоприятно и отрицательно влияющие на развитие миноритарных языков в России, рассмотрим их. К благоприятным факторам относят:

- 1) стремление национальных меньшинств шире употреблять родные языки;
- 2) наличие традиций преподавания языков народов Российской Федерации;
- 3) наличие лингвистического обеспечения расширения социальных функций миноритарных языков;
- 4) наличие социальной перспективы для использования этих языков в разных сферах общения.

Факторы, отрицательно влияющие на функциональное развитие миноритарных языков:

- 1) миноритарные языки России, как правило, не функционируют в сфере государственного управления, общественно-политической деятельности, ограниченно используются в сферах образования и массовой коммуникации;
- 2) «языковой нигилизм», проявляющийся в незнании и часто нежелании знать свой этнический язык из-за его «социальной непрестижности»;
- 3) неразвитость собственно языковой базы большинства миноритарных языков [8].

Безусловно, перечисленные факторы в комбинаторном виде присутствуют в социуме, скорее мы можем говорить о тех или иных тенденциях на определенных территориях не только РФ, но и дальнего зарубежья. Так, например, согласно мнению вице-президента Конгресса Тюркских Народов, председателя Дагестанской Региональной общественной организации по развитию гражданского общества «Бирлик» («Единство») ногайцев Я. Аджиева, на судьбе этноса отрицательно сказывается и отсутствие культурного единого ногайского центра, который бы объединял ногайцев, проживающих на территории РФ. В то же время Аджиев отметил что, 17 марта 2004 г. в Голландии был открыт официальный Ногайский Фонд «SNN», позволяющий возродить и развивать ногайскую культуру 3260 ногайских семей проживающих в Голландии. В создании SNN принимали участие ногайцы, проживающие в Турции, Румынии и других странах» [1]. Таким образом, мы видим, что факторы, влияющие на витальность ногайского языка выходят за пространственные пределы, устанавливаемые государственной границей РФ.

В рамках данной статьи рассмотрим языковую ситуацию и условия функционирования и развития ногайского языка на примере двух соседствующих территорий Российской Федерации – Астраханской и Волгоградской областей.

Согласно статистическим данным, на территории Астраханской области проживает 7589 ногайцев, преимущественно в областном центре и его пригородах: Сеитовка, Айсапан, Коянлы, Ланчык, Хожатай, Джанай, Ясын-Соккан, Беячное, Подшалык, Малый Арал; в районах – Приволжском, Володарском (Тулугановка), Харабалинском (Лапас), поселках – Киркиле, Свободное и др. [2], в соседнем регионе, Волгоградской области проживает 178 человек [10]. Мы видим, в Волгоградской области численность ногайцев незначительна, что, возможно, и объясняет отсутствие ногайской диаспоры, общины или землячества и преподавания ногайского языка. На сегодняшний день мы не обнаружили более подробных сведений о характере поселения ногайцев на территории Волгоградской области, что является перспективой нашего дальнейшего исследования. В то же время в Астраханской области языковая политика представлена иначе, например, еще в июне 2002 г. ногайцы приняли участие в Учредительном съезде федеральной национально-культурной автономии Ногайского района Республики Дагестан [11], где был утвержден устав и избраны руководящие органы федеральной национально-культурной автономии. На съезде отмечалось, что создание новой национально-культурной автономии объединяет ногайцев, проживающих в разных регионах страны, не для политических целей, а исключительно для патриотического и интернационального воспитания, а также развития национальной культуры ногайского народа [9]. В сентябре 2015 г. организация ФНКА ногайцев Российской Федерации прошла государственную регистрацию в Министерстве юстиции РФ в Москве.

Рассмотрим языковую ситуацию – характер функционирования различных форм ногайского языка и его взаимодействие с русским языком в Астраханской области, на примере села Растопуловка Приволжского района. Заметим, что среди лингвистов существуют разногласия относительно ногайского языка на данной территории [13, с. 91], заключающиеся в том, что ряд специалистов выделяют в качестве самостоятельных языки трех групп ногайского происхождения: алабугатских татар (ногайцев) [3, с. 172–179], астраханских ногайцев-карагашей [4, с.187–194], и юртовских татар (астраханских ногайцев) [5, с. 506–513]. Что касается практического применения, то на ногайском языке преимущественно говорит старшее поколение, молодежь общается на русском языке, отчего остро встает вопрос формирования этнокультурной идентичности детей – ногайцев. Кроме того, ногайский язык, преподаваемый в школе, сильно отличается от местного, диалектного карагаш-ногайского языка. В силу этого, дети не находят практического применения полученным знаниям вне школы.

В МБОУ «СОШ им. А.Джанибекова» с 2015 г. ногайский язык изучают в двух вторых, в двух третьих и двух четвертых классах в качестве внеурочной деятельности «Мой родной язык». Общее количество учеников – 62. Занятия посещают по желанию и дети других национальностей: русские, казахи. Возраст учащихся от 7 до 10 лет. Кроме того, в школе действует кружок дополнительного образования «Истоки», который посещают дети 5–7 классов, в количестве 20 человек.

На занятиях дети изучают произведения устного народного творчества, игры, обычаи, традиции ногайского народа. В детском саду один раз в неделю проводится занятие по ногайскому языку, которое посещают дети разных национальностей.

Как показал опрос, большинство родителей учеников высказалось за изучение ногайского языка, детям нравится выступать на сцене, петь ногайские песни, участвовать в инсценировках, читать стихи перед взрослой аудиторией.

Изучение родного языка в школе – чрезвычайно важный элемент языковой политики. Согласно швейцарскому психологу Ж. Пиаже, этнокультурная идентичность формируется в три этапа: в 6–7 лет появляются первые несистематичные и фрагментарные знания о своей этнической принадлежности; в 8–9 лет у ребенка появляются национальные чувства, и он четко идентифицирует себя со своей этнической группой и анализирует основания для идентификации, мотивируя ее национальностью родителей, местом проживания, языком, на котором говорит; в 10–11 лет наблюдается окончательное формирование этнокультурной идентичности, в результате, ребенок понимает уникальность истории разных народов и специфику традиционной культуры [14].

Основные проблемы обучения ногайскому языку связаны с недостаточной практикой усвоенных знаний, т. к. дети-ногайцы говорят на родном языке только со взрослыми членами семьи. Отсутствие современных учебно-методических комплексов по ногайскому языку приводит к тому, что преподаватели ногайского языка самостоятельно составляют учебные программы на базе программ для изучения английского, немецкого языков.

Таким образом, мы видим, что витальность ногайского языка на отдельно взятых территориях прямо зависит от языковой политики, которая реализуется не только на уровне государства, но и общественными группами, например, землячеством. В местах компактного проживания ногайцев существует большое количество благоприятных факторов для его развития, однако там, где ногайцы живут дисперсно, возникает угроза витальности, для минимизации которой необходимо разрабатывать ряд мер, которые бы способствовали формированию этнокультурной идентичности ногайцев.

1. Аджиев Я. Проблемы ногайского народа // <http://botlih.ru/stati/proche/problemu-nogaiskogo-naroda.html>.
2. Алиева С. На пути к Федеральной национально-культурной автономии народа // <http://www.turkishnews.com/ru/content/tag/ногайцы/>.
3. Арсланов Л.Ш. Алабугатских татар (ногайцев) язык // Языки мира: Тюркские языки. М.: Издательство «Индрик», 1997. С. 172 – 179.
4. Арсланов Л.Ш. Астраханских ногайцев-карагашей язык // Языки мира: Тюркские языки. М.: Издательство «Индрик», 1997. С. 187 – 194.
5. Арсланов Л.Ш. Юрговских татар (астраханских ногайцев) язык // Языки мира: Тюркские языки. М.: Издательство «Индрик», 1997. С. 506 – 513.
6. Березин Ф.М. Место и роль русского языка в постсоветской России // Теория и практика общественно-научной информации. – Вып. 13. М., 1997 // URL: <http://www.philology.ru/linguistics2/berezin-97.htm>.
7. Кукаева С.А. Современный ногайский язык: проблемы функционирования и сохранения // Филология и культура. Philology and culture. 2014. №4(38). С. 141 – 144.
8. Мажоритарные и миноритарные языки. // URL: <http://bip-ip.com/mzhoritarnyie-yazyiki-minoritarnyie-yazyiki/>.
9. Национально-культурные автономии и НПО // URL: <http://www.indem.ru/Ceprs/Minorities/Astrah/Astrah09.htm>.
10. Национальный состав населения Российской Федерации // Окончательные итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. // URL: http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/tab5.xls.
11. Сатышева Л. Астраханские ногайцы вошли в состав культурной автономии // URL: <http://www.astrakhan-region.ru/viewnews.php?ai=1134>.
12. Швейцер А.Д. Социальная дифференциация английского языка в США. М., 1983. 215 с.
13. Ярлыкапов А.А. Меньшинство внутри меньшинства: ногайский язык в Дагестане и Карачаево-Черкесии // URL: http://static.iea.ras.ru/books/yazyk_menshinstv_2013.pdf.
14. Piaget, J & Weil, A. The development in children of the idea of the homeland and its relation with other countries // International Social Science Bulletin. 1951. Vol. 3. P.561–578.

ИОНОВА С.Х.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

О НЕКОТОРЫХ АБАЗИНСКИХ ФАМИЛИЯХ С ТЮРКСКОЙ ОСНОВОЙ

Для начала укажем на то, что слово *фамилия* в абазинском языке передается через *тдзыхъыз*, где *тдзы* означает «дом», *-хъыз* «имя». В целом «имя дома», «имя очага». Здесь же остановимся и на этимологии термина *тдзы*. Элемент *т-* то же, что *та*, *шта*, *тып* со значением «очаг, местожительство», «территория», «стойбище», *-дзы* «вода», «река», «местожительство у реки». Для сравнения приведем абазинскую поговорку: *Ашварах а-та йаццахитI* «Олень возвращается к своему стойбищу».

Более древней формой лексемы *фамилия* является *жвла* букв. «семена». Жвла означает еще «народ», «общество», «люди». См. Ажвлара гГайзатI «Общество, народ, много людей собралось, пришло»; *Ажвлара йрашым дпшарыхъынхIвпI* «Кто не подобен людям, тот подобен смерчи».

Вопрос «*Уыжвла, быжвла ачIвыйа?; йуыжвлайа, йбыжвлайа?; утдзыхъыз, бтдзыхъыз ачIвыйа?*» «Ты (муж., жен.) представитель какого рода, носитель какой фамилии?» накладывает на человека большую ответственность за «чистоту» рода. Более того, подобная принадлежность (если род еще и уважаемый) обеспечивает ей (ему) безопасность.

По поводу фамилии, к сожалению, бытует и проклятие: *Уыжвла ыквчвгIатI* (тап.д.), *уыжвла нчIветI* (ашх.д.) «Чтоб твой род исчез с лица земли» и *Утдзыхъыз рымхIвахтI* «Чтоб твоя фамилия (имя дома твоего) больше не произносилась».

Укажем и на то, что абазины наряду с собственно абазинскими терминами *жвла* и *тдзыхъыз* используют еще тюрк. *ткъвым* (ног. *тукым*) и каб.-черк. *тлапкъ* с тем же значением.

Наибольший интерес в абазинской антропонимии представляют фамилии исконного происхождения – их более 500. Фамилии (как мужские и женские имена) по своей структуре – одно-двух-трех и более составные; в их основе лежат названия растений, животных, металлов; частей тела человека и животных; образованы с помощью абаз. *анчва*// *нчва*, каб.-черк. *тхIа* «бог, божество» (языч.) (Этимологию *анчва* и *тхIа* см. литературу).

Для сравнения приведем несколько собственно абазинских фамилий: *Джсыр* «Жиров», означает «сталь», *Дзыба* (из дзы «вода» и патронимического форманта -ба «сын»; букв. «Сын воды»); *Нупа* – «Бог (его) сын», «Божий сын», *ЛакIаз* – «Лаказов», означает «блестящие глаза», *Пахва* – букв. «Ягненок» и т.п. Естественно, что собственно абазинские фамилии восходят к древнему слою лексики.

Прежде чем обратимся к цели данной статьи, чуть шире остановимся на историко-этимологическом анализе одной древней абхазско-абазинской фамилии *Цамба*. Встречается в следующих абазинских аулах Бибаркт (аул абазинского князя Бибердова, ныне *Эльбурган*), *Дарыкъвакт* (аул князя Дарукова, ныне *Псыж*). В Абхазии бытует в форме *Ца-н-ба*, а в исторической литературе – *Цамба*. А для фонетики *м-* и *-н-* в *Ца-м-ба* и *Ца-н-ба* см. абхазско-абазинские слова типа *ны-шв* и *мы-шв* «глина», *ны-швкъвара* и *мы-швкъвара* «мусор», а также каб.-черк. *ны-ва* – *мы-ва* «камень» и др.

Попытаемся высказать свои предположения по этимологии данной фамилии. Элемент *Ц-а* в *Ца-н-ба* восходит к абазинскому *а-ц* в значении «молния», элемент *-н-* – основа абх.-абаз. языческого *а-н-чва* «бог, божество, боги-матери» + патронимический формант *-ба* «сын»; букв. «сын бога молнии». Для первой части ср., и другие слова – *ца* – «закром»; «желудок»; *м-ца* «огонь», «пламя». См. и выражение: *Ам-ца йфауа дгIайитI* (фольк.) «Идет – изо рта пламя пышет», букв. «Идет, пожирая огонь»; антропонимы *Ца-ма* (м.), *Ц-йаш* (ф.), *Ц-кIыыс* (ф.) и мн.др.

Второй вариант этимологии: в первой части антропонима *Ца-м-ба*/ *Ца-н-ба* имеем название племени *ацан*. По преданию, севернее Гагры в районе Цан-дрипш жило племя *ацан*, а на территории Абхазии сохранились построения *ацан*.

Как указано в источниках, главными фамилиями высшего сословия садзов являлись Аринба, Ачба, Гачба, Мдавей//Мудавия, Маршан, Цанба//Цандба, Цамба, а также Баг (Багба), Хамыш и др. [1. с.140].

Местожительством племени *Цанба* считается район Цандрипша, получившего свое название от Цанба. «Прибрежное пространство Цандрипша верст на пять от моря не обитало. За сею местою полосой, состоящею из приморских ущелий и высоких гор, находится все народонаселение Цандрипша, принадлежащее сильнейшей джикетской фамилии князей Цанба.... В начале 19 в. только один из представителей этой фамилии Леван Цандба (Цан) имел 500 подвластных семей...» [1, с.140–141]. «*Ацандбакуа ршьа хушауы хэа ин хэа ан*» «Считается, что кровь людей из рода Ацанба... служит очень хорошим лекарством... У этих людей их кровь покупается...» [1, с.141]. Цанба – в районе Цандрипша и смежных территорий – садзская «царская» фамилия, указано в источниках.

Обращаясь к цели данной статьи, отметим, что абазинская антропонимия (фамилии, мужские и женские имена) неоднородна по своему составу. Наряду с исконно абазинскими именами (*КъвакIва* – жен.имя и фамилия – материнское, ласковое имя, *КвайчIва* – жен. имя – «черная, смуглая», *Лагвыргъва* – муж.имя – «радостные глаза», *Щаца* – жен.имя – «кровь + кровь», «кровинушка» и т.д.), встречаются и заимствованные (адыгские, арабо-персидские, тюркские, еврейские, русские, интернациональные) имена.

Ниже остановимся на некоторых фамилиях и именах с тюркской основой.

КъзаныргIа – «Казановы, Казанокоты». Встречается в ауле Абазакт в Хабезском районе. В основе – этноним къзан – абазинский вариант наименования крымских и казанских татар. Для сравнения см. и топоним *Къзан сабын* «Казанское мыло», склон в ауле Дарыкъвакт (ст.название аула Псыж) на л.б.р.Кубань.

КъалмыхыргIа «Калмыковы». Бытует в аулах Абазакт (в Хабезском р.-не), Бибаркт (ныне Эльбурган) в Абазинской районе, Тапанта (в Адыге-Хабльском районе). В основе – этноним *къалмых* // *къалмыкъ* «калмыки». А также – вторая фамилия Гедыгуловых. Для сравнения см. и выражение, бытующее у абазин: *КъалмыхыргIа рхIахъв йапшхатI* «Подобно камню Калмыковых» (так говорят, когда долго варится блюда из мяса).

КъарабашыргIа «Карабашевы». Встречается в ауле Гвымлокт (ныне – Красный Восток) в Малокарачаевском районе. Из къара «черный» и –баш «голова»;

КъарчаргIа «Карачаевы». Бытует в ауле Дарыкъвакт в Абазинском районе. Из этнонима *къарча* «карачаевцы»;

КълычыргIа «Клычевы». Встречается в ауле Гвымлокт. Означает «сабля,меч». *Кълыч* – одно из шести княжеских племен – наречия тапанта. В основе восьми абазинских топонимов (среди которых и аул, и перевал на ГКХ) лежит фамилия Кълыч;

КъралыргIа «Караловы» (правильно – Краловы). Бытует в ауле Дарыкъвакт. Означает «страна, государство». Известный лингвист-кавказовед А.К.Шагиров в одном из своих фундаментальных трудов указывает на то, что данное слово «усвоено из славянских языков через тюркское посредство...; ...первоисточником считают имя Карла Великого»... [2. с.225];

КъвмыкъвыргIа «Кумуковы». Встречается в аулах Бибаркт и Тапанта. В основе – этноним *къвмыкъв* «кумыки».

НагайыргIа «Ногаевы». Бытует в аулах Гвымлокт и Дарыкъвакт. В основе фамилии – этноним *нагIвай* «ногайцы». С помощью данного этнонима образовано семь абазинских топонимов (в аулах Абазакт, Дарыкъвакт, Къвбина и Къвидан);

ТемырыргIа «Темировы». Встречается в ауле Къылчкт// Кълычкт в Хабезском районе. Означает «железо». См. и название звезды (космоним) *Темыркъзакаъ* «Полярная звезда». Этимологизируется как «железный кол».

УагIвырльыргIа «Огурлиевы». Встречается в а. Абазахабль Адыге-Хабльского района. Означает «счастливый, приносящий счастье» и др.

В ногайской ономастике встречается определенное количество топонимов и антропонимов, в основе которых лежит этноним *абаза* «абазины». Например, *Абаза куйы*, колодец южнее аула Артезиан – Мангыт в Нефтекумском районе, «Колодец абазин»; *Абаза* – *НагIвай район* – «Абазино-Ногайский район», в северо-западной части Карачаево-Черкесии (в тридцатых годах); антропоним *Абаза* // *Абазалар* – «Абазовы» [4].

Общими для абазинской и ногайской антропонимии являются также мужские и женские имена арабо-персидского, русского, интернационального происхождения.

Рассмотрим некоторые мужские имена (имя приводится в русской транслитерации): *Абдулгаиз*, арабское сложносоставное имя, означает «Раб ал Азиз», т.е. «Раб Могу-чего»;

Абдурахман, с араб.означает «Раб Милосердного». Одно из главных имен Аллаха, с которого и начинается Коран: *Бисмиллахи- р-рахмани – рахим* «Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного»;

Адам, др.-евр. «человек», первоначально «земля»;

Алий, араб., означает «Возвышенный, верховный». Так звали зятя пророка Мухаммада;

Амин арабском языке имеет несколько близких друг другу значений: «верный», «честный», «доверенный», «хранитель»;

Мурад//Мурат, с араб. «желанный»;

Набий, с араб. «пророк»;

Назир, с перс. «предостерегающий», один из эпитетов пророка Мухаммада;

Намазалий, с перс. «молитва к Алий»;

Радж, с перс. раджи «надеющийся».

Хазраил, Азраил. Для сравнения см. др.-евр. *Исраил* (в араб. Израил) со значением «богоборец»;

Хамзат, Хамзет, на Северном Кавказе приобрело формы *Гамзат, Гамзет, Хамзет*. Ср. *Хамза*: в переводе с арабского *хамза* означает «острый, жгучий». Одно из охранительных имен. Подобное имя давали детям с целью отвести от них злых духов.

Щамсадин, с араб. *Щамсуддин* – «светило веры», букв. «солнце веры» и т.д.

Для сравнения рассмотрим и женские имена:

Айша, Айшат. С араб. означает «живущая; живучая». Имя одной из жен пророка Мухаммада;

Адалина//Аделина. С немец. «благородное сословие»;

Айна, перс. «чистая, светлая» («букв. «зеркало»);

Асийат, Асият, Ася. С араб. *Асийа* – «утешающая, лечащая»;

Гульнара//Гольнара. В перс. означает «цветок граната»;

Диана. Имя древнеримской богини охоты;

Зина//Зайнаб. Древнегреческое – «потомок Зевса»;

Лаура, предположительно, то же, что и международное *Лаура* (латин.) «лавровое дерево»;

Лейла, ираноязычного происхождения, «черноволосая»;

Наима, араб. *наим* «счастье, благоденствие»;

Радия, араб. «избранница», эпитет Фатимы, дочери пророка Мухаммада;

Саида, араб. *саид* «счастливый, успешный»;

Сафйат//Сафият. Для сравнения см. ново-перс. Сафийе от София со значением «чистая, непорочная», «избранница»;

Тамара. Древнееврейское *тамар* «пальма»,

Файруз // Фируз, из перс. *пируз* (др.-ир.) «победитель», «счастливый»;

Фатима // Фатимат, в переводе с араб. «отнятая от груди»;

Хадиджа // Хадиджа. Имя жены пророка Мухаммада. С араб. означает «выкидыш»;

Эльвира, новое заимствование из Западной Европы. Предполагают, что от готского имени *Альвира* – «защита всех»;

Эмма, с греческого «ласковая»;

Яна, с др.-евр. «милость божья» и т. п.

В заключение укажем на то, что именник абазин и ногайцев, как и любого другого народа, постоянно меняется, обновляется, т.е. одни антропонимы исчезают из употребления или становятся малоупотребляемыми, а некоторые, наоборот, становятся популярными, появляются совсем новые имена. Новыми иноязычными, как указано выше, являются имена арабского (а для абазинского и тюркизмы), персидского, еврейского, русского и т. д. происхождения. Антропонимы и другие лексемы из указанных языков, попадая в абазинский и ногайский языки, в фонетическом и семантическом отношении претерпевают значительные изменения, т. е. они приобретают звуковой облик, характерный для абазинских и ногайских слов.

1. Инал-Ипа Ш.Д. Садзы. Историко-этнографические очерки. Народы Кавказа. Кн. 2., вып. XXVIII. М., 1995. 140 с.

2. Шагиров А.К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. А-Н. М.: Наука, 1977. С. 225

3. Советская этнография, № 1 М., 1965, С. 113.

4. Булгарова М.А. Ногайская топонимия. Ставрополь, 1999. 317 с.

5. Этимологии антропонимов взяты из книги: Алим Гафуров. Лев и Кипарис. М.: Наука, 1971.

КУКАЕВА С.А.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

НАЗВАНИЯ ОДЕЖДЫ В НОГАЙСКОМ ЯЗЫКЕ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Национальная одежда – уникальное историческое и этнокультурное наследие ногайского народа. Отличаясь неповторимой самобытностью и красотой, она дает представление о многовековом историческом развитии, географических и климатических условиях расселения ногайского этноса, традициях и верованиях, эстетических представлениях об окружающем мире, культурно-экономических контактах с другими народами.

Традиционная одежда народов России XIX-XX вв. как источник изучения этнической истории и объект материальной культуры рассматривается в работах известных этнографов Г.С. Масловой, Н.И. Гаген-Торн, Н.И. Лебедевой, Т.А.Крюковой, Е.Н. Студенецкой, О.А. Сухаревой, П.М. Шмелевой, С.Н. Шитовой и др.

Значительный вклад в изучение традиционного костюма тюркских народов России внесли работы лингвистов-тюркологов: И.М. Отарова, М.Асамутдиновой, Р.К. Рахимовой, Д.Б.Рамазановой, Б.Р.Мамедовой, М. Багаутдиновой, Г. Каранфил и др.

До последнего времени в ногаеведении область исследования данной тематической группы в большей степени была историко-этнографического характера (А.И.-М. Сикалиев, Р.Х. Керейтов, С.Ш.Гаджиева, А.Х. Курмансеитова, С.И. Капаев и др.).

Искусствоведческому анализу декоративно-прикладное искусство ногайцев подвергнуто С.С. Батыровым, А.У. Акбердиевой, Ф.Ю. Каноковой, О.И. Казакбиевой. Декоративно-прикладное искусство рассматривается в тесной взаимосвязи с другими элементами материальной культуры ногайцев, в том числе и одеждой.

Однако в ногайском языкознании отсутствуют исследования по комплексному изучению лексики традиционной одежды, её систематизации и классификации, определению принципов номинации, фразеологических связей, локальных особенностей.

Как любое явление культуры и быта традиционный ногайский костюм на протяжении многовековой истории претерпел значительные изменения. Описание традиционного мужского костюма XVIII в. дает И. Георги: «...знатные и зажиточные люди наряжаются в шелковое и тонкое суконное платье, носят сафьяновые сапоги, долгие и широкие портки, пояс и саблю, которая бывает нередко с серебряною оправой; платье иногда складывают позументом; стеганые или вышитые шапки...» [11, с. 374]. А. Архипов, характеризуя ногайскую женскую одежду, пишет: «Костюмы женщин – красная или желтая рубаха, туфли, полосатые шальвары, а на голове белое покрывало, всегда откинутае назад. Сверх рубахи надевают также цветной женский бешмет – зеленый или красный, другие – кафтан из красного сукна, принадлежащего к числу лучших нарядов. Богатые женщины носят такого же цвета и покроя одежду, но чаще из канауса и других шелковых материй... Отличительный головной убор замужних женщин заключается в небольшом платке, повязываемом вокруг головы; сверх него накидывается тастар, опускающийся почти до пяток, девушки вместо того носят до замужества меховые или стеганые шапочки с круглыми, почти всегда из красного сукна, верхушками, обшиваемые накрест тесемками из кованого серебра, что весьма красиво на гладко причесанных и смолью блестящих азиатских волосах» [2, с. 354–355].

Действовавший в течение столетий Великий Шелковый Путь «Атаклы Йибек Йол» проходил через все регионы проживания средневековых ногаев – Бахчисарай, Сарай Бату, Сарай Берке, Хаджи-Тархан, Сарайшык. Археологические находки XIV–XVI вв. на территориях исторического расселения ногайского народа позволяют говорить о тканях, коже, костяных и металлических элементах одежды из Китая, Индии, Персии, Генуи, Египта. Обнаружены богатейшие образцы золотых и серебряных наборных ремней, бляшки которых украшены зооморфным и растительным орнаментом, изображением тамг [7].

В ногайском языке обобщающим названием исследуемой тематической группы является *кийим* «одежда». Слово *кийим* с незначительными фонетическими изменениями нашло широкое отражение в древнетюркских письменных памятниках: *kedim, kedgu, kedguluk* «одежда, одеяние», *keduk* «накидка из войлока» [5, с. 293–294]. В ногайском языке синонимом кийим является слово *опырак*, в настоящее время отошедшее в разряд устаревшей лексики.

Терек коьрки япырак, аьдем коьрки – опырак (посл.) Дерево украшают листья, а человека – одежда.

Общетюркское слово *кийим* бытует во многих других современных тюркских языках: азерб., турк. *гейим*, тур. *giyim*, к.-балк., кирг., к.-калп., узб., уйг., башк., тат., каз. *кийим*.

В ногайском языке бытует производное от слова *кий-кийим* «свадебные подарки». Слово *кийим* употребляется также в словосочетаниях *ишки кийим* «натальная одежда, белье», *эр кийими* «мужская одежда» *хатын-кыз кийими* «женская одежда», *бала кийими* «детская одежда», *яз кийими* «летняя одежда», *кыс кийими* «зимняя одежда», *аьскер кийими* «военная форма», *аяк кийим* «обувь» и др.

Яхшы аьдем оьлсе, аты калар, яман аьдем оьлсе, кийими калар (посл.) Когда умирает достойный (хороший) человек, имя его остается, когда умирает скверный (букв. плохой) человек, одежда остается.

Лексика одежды представляет собой систему, состоящую из следующих лексико-тематических групп:

1. Общие названия одежды: *тон* «шуба», *каптал* «бешмет», *шалбар* «шаровары», *куьрте* «безрукавка», *коьйлек* «рубашка», *колгап* «рукавицы», *кушак* «широкий тканевый пояс» и др.;

1.1. Названия видов мужской одежды: *ямышы* «бурка», *шонтык* «куртка», *ыстан* «брюки», *кандагай* кожаные штаны воина, *саксыр* «зимние штаны из обработанной шкуры», *шепкен* «чекмень», *саптан* «стеганный халат», *кебенек* «войлочная накидка» и др.;

1.2. Названия видов женской одежды: *зыбын* «стеганный женский кафтан», *аркалык* (кыспа, куьрте) разновидности безрукавок, *шыба* «платье», *белдеме* «юбка» и др.;

1.3. Названия элементов одежды: *яга* «воротник», *ень* «рукав», *этек* «подол», *эзуьв* «горловина», «вырез», *ышкыр* «завязки» (брюк), *кисе* «карман», *таспа* «лента, тесьма», *аьдип* «кайма, оторочка», *ябакав* шнуры-завязки для ворота рубашки и др.;

2. Названия головных уборов:

2.1. Названия мужских головных уборов: *боьрк* «шапка», *тобытай* «тюбетейка», *баслык* «башлык», *шалма* «чалма», *каптак* «колпак», *малакай* «малахай», *аракшын* «аракчин» и др.;

2.2. Названия женских головных уборов: *такыя* «тахия, девичий головной убор; тафья», *явлык* «платок», *саьвкеле*, *ока боьрк*, *текебоьрк* «разновидности свадебного и праздничного головного убора невесты», *сылавыш* «накидка, украшенная подвесками», *тастар* «платок замужней женщины, преимущественно белого цвета» и др.;

3. Названия обуви и ее элементов: *ьдырык* «поршни, постолы» (из целой сыромятной кожи), *машпак* «женские башмачки без задников на высоких каблуках», *атув* «женские сапожки с загнутыми носками», *сым / мес* «ноговицы, сафьяновые сапоги», *коьн шарык* «чуваки», *этик* «сапоги», *баьпиш* «туфли»; *табан*, *ултан* «подошва», *оькше* «каблук», *коьныш* «голенище», *бав* «шнурки» и др.;

4. Названия традиционных украшений, драгоценных металлов и камней: *кусак* «пояс из серебра», *кемар* «тонкий серебряный поясок», *тоьстуйме (аьйкел)* «нагрудное украшение» (золотое или серебряное), *билезик* «браслет», *сырга* (кулакшын, алка) «серьги», *юзик* «кольцо», *шынжыр* «цепочка», *мойтымар* «кольце, медальон», *туьйревиш* «брошь, булавка», *таж* «корона»; *асыл тас* «драгоценный камень», *алтын* «золото», *куьмис* «серебро», *ынжы* «жемчуг», *маржан* «кораллы», *яхонт (якут)* «рубин», *налкут* «бриллиант» и др.

5. Лексика, связанная с изготовлением и отделкой одежды и обуви: *тик* – «шить», *пиш* – «кроить», *йоьрме* – «метать, наматывать», *ковкле* – «прошивать крупными стежками», *тоькы* – «ткать», *окала* – «расшивать золотом или серебром», *оьлше* – «мерить, измерять», *яма* – «латать», *увла* – «дубить, обрабатывать кожу», *соьк* – «распарывать» и т. д.;

6. Названия материалов, используемых при изготовлении одежды и обуви: *кумаш* «ткань», *майатлас* «атлас», *шуга* «сукно», *йибек/даьрий/шилле* «разновидности шелка», *кам-*

ка «шелковая ткань с позументами», *шыт* «ситец», *бовз* «бязь», *юн* «шерсть», *катеби* «вельвет, бархат», *тувмыс* «фланель», *коьн* «кожа», *сактыян* «сафьян», *коьрте* «каракуль» и др.

Названия мужской одежды

Ногайская мужская одежда в основном имела единый покрой на всей территории расселения ногайцев и была приспособлена к условиям как кочевого, так и оседлого образа жизни.

Тон «шуба», «тулуп».

Алт., башк., каз., ккалп., к.-балк., кирг., тат., тур., тув., тоф. топ «шуба», «тулуп».

Боьри тон «шуба из волчьего меха», *элтир тон* «шуба из шкур ягнят», *коьрте тон* «шуба из каракуля», *кундыз тон* «бобровая шуба», *кис тон* «соболиная шуба», *мелте тон* «безрукавка» и др.

Таныган ерде бас сыйлы, *таньмаган ерде тон сыйлы* (погов.) «Встречают по одежке, провозжают по уму» (букв. «В знакомом месте ценят ум, а в незнакомом – одежду (шубу»).

Ямышы «бурка», накидная безрукавная верхняя одежда – необходимая принадлежность старинного костюма кочевника, которой ногайцы пользовались в XIX–XX вв. Бурка, сшитая из специально сваленной кошмы, прекрасно защищала кочевников-скотоводов в ненастную погоду. Представляет интерес особая отделка: богатые ногайцы вырез горловины и края обшивали шнуром и золотым позументом. У горловины делали специальные нашивки из сафьяна в форме треугольника или полукруга, через которые продевались тонкие ремешки для застёжки [4, с. 112].

Общетюркское слово: к.-балк. *жамычы*, кумык. *ямучу*, азерб. *шапынжы*, кирг. *жамынчы*, туркм. *япанжа*. В словаре Радлова зафиксировано *жамшы* «одеяло» [14, IV, с. 64]. Возводят к слову *яп* – «покрывать», «укрывать».

Слово перешло и в нетюркские языки: перс. *япанчи*, русс. *епанча* «старинный длинный и широкий плащ».

Ямгырдынь артыннан ямышы алып шапта (посл.) «Не беги с буркой вслед за прошедшим дождем (соот. «После драки кулаками не машут»).

Каптал «бешмет» – доходящая до колен верхняя одежда, плотно прилегающая в груди и талии. Каптал ногайцы носили поверх рубахи практически круглый год. Для шитья капталов использовались ткани, как домашнего изготовления, так и покупные – сатин, шерсть, атлас, шелк. Зимний вариант шили стеганым на вате или шерсти. Оригинальной деталью ногайского каптала, отличавшей его от бешметов горцев Северного Кавказа, были его откидные (ниже локтя) рукава. Кроме того, в манере ношения его – «почти всегда нараспашку» [12, с. 149].

При изготовлении капталов мастерицы использовали самые разнообразные варианты отделки. Это и фигурная строчка, украшавшая его и мелкие тесемные шелковые пуговицы и петли, и тонкий шнур, которым обшивали края бешмета. По свидетельству Дубровина, в более ранний период спинки бешметов декорировались четырехугольной нашивкой «из красного или черного сукна или сафьяна, иногда обшитых серебряным галуном» [6, с. 267]. Как указывает С.В. Фарфоровский: «В подобные талисманы ногайцы очень верят, надеясь предохранить себя от порчи, дурного глаза и злого духа шайтана...» [17, с. 19]. Аналогичные нашивки бытовали у некоторых народов Средней Азии и Казахстана, обычай их ношения носил сакральный характер и связан с религиозными верованиями кочевников.

В XIV веке заимствован русским языком в форме *кафтан* (др.-рус. *кавтань*, *кофтань*), обозначавший мужскую комнатную и уличную одежду.

Шепкен «чекмень» распространен у ногайцев, как и повсеместно на Северном Кавказе. Слово отражено в старокыпчакском письменном памятнике XIII века: чюкмен «платье, одежда» [5, с. 158]. В различных фонетических вариантах бытует во многих тюркских языках: азерб., тур, кум., к.-балк., тув., башк., гаг. *чепкен* / *чекмен* «верхняя одежда, чекмень». Из тюркских языков лексема заимствована русским языком в форме чекмень «род верхней одежды, крестьянский кафтан». Имеется в русском языке и слово *сукман* «суконный кафтан или сарафан».

Как известно, первоначально *шепкен* – название домотканого сукна. Об этом свиде-

тельствуют как средневековые памятники, так и языки, сохранившие свои древние элементы. Со временем название ткани перешло на изделие, которое шилось из этого сукна.

По мнению М. Хабишева *чеккен* > *чекпен* > *чек-* происходит от «тянуть, ударять, колоть» [19]. По В.Е. Егорову, слово происходит от чувашского *сах* – «всовывать» (8, с.186). Г. Каранфил данное название одежды возводит к *йап* * < *йун* // *йуф* < *чун* // *чен* // *шен*, где значение праформы *йап* «покрывало» [10, с. 30].

Койлек «рубашка». Слово с незначительными фонетическими изменениями функционирует во всех тюркских языках: тур. *gomlek*, азерб. *küjnäk*, башк. *küldäk*, турк. *küjnek*, каз., калп. *k öñläk*, к.-балк. *кёлек*, кирг. *köjnök*, узб. *kojnäk*, уйг. *köñläk*, хак. *kögenek*, шор. *k üñnek*, тув. *хөйлен*. Зафиксировано в древнетюркских источниках. Этимология *köñlek* была предложена В. Бангом: «...*köñlek* образовано от корневой основы *köñ* «вместилище чувств < сердце» при помощи аффикса *-lek* синонимичного *-lik*» [цит.: 16, с.477]. М. Асамутдинова слово *kojnäk* возводит к корневой основе *коьн* «выделанная кожа». [3].

Койлегим буьтин болса да, коьнбилим буьтин тувыл (погов.) Хотя внешне все в порядке, на душе неспокойно.

Ийткойлек (букв. «собачья рубашка») первая рубашка-распашонка ребенка. В годовую день жизни младенца (*кыркына шыгув*) рубашку ийткойлек меняли на повседневную.

Оттан койлек киюв сильно переживать, волноваться; *койлекке сыймав* возгордиться, зазнаваться; *койлекшен* одетый легко (букв. в одной рубашке), *койлеклик* ткань для шитья рубашки и др.

Бьстан «брюки», «штаны» (от *иш* «нательный», «внутренний» + тон «одежда»). Их шили из выделанной кожи, замши, овчины, домотканого сукна, плотных хлопчатобумажных тканей. Штаны шили широкими в шагу и у пояса, затягивали шнуром «*ышкыр*». Различали верхние штаны «*шалбыр*» и нижние «*ишки ыстан*».

Общетюркское наименование: тур. *ic donu* «кальсоны», узб. *иштон*, кирг. *ыштон*, кумык. *ич иштан* «кальсоны, подштанники», хак. *ыстан* «нижние штаны», шор. *штан* «брюки». В словаре Махмуда Кашгари отражено в форме *iston* «шаровары», *iston* в значении «нижнее бельё, штаны» отмечено в ДТС [5, с. 201]. В словаре В.В. Радлова зафиксировано в форме *ич доны* «подштанники» [14, III, с. 1710].

Названия женской одежды

Ногайская женская одежда – наиболее устойчивая часть старинной национальной одежды, сохранившая больше древних черт, ибо женщины редко выезжали из степи и меньше общались с другими народами. В основе своей однотипный для всех районов женский костюм, тем не менее, имел и локальные особенности. По мнению С. Гаджиевой, эти «различия в костюме отдельных этнических подразделений объясняются как местными условиями, так и чересполосным расселением ногайцев, т. е. отсутствием единой этнической территории, историческим разделением народа на ряд территориально обособленных групп» [4, с. 125].

Шыба «платье». И.М. Отаров, отмечая «нераспространенность этого слова во многих тюркских языках», возводит его к персидскому *джу́ба* «широкий накидной халат» [13, с.10]. Однако наличие слова *шыба* в различных фонетических и семантических вариантах во многих современных тюркских языках позволяет отнести наименование к общетюркскому лексическому пласту: азерб. *чуха* // *чоха*, алт. *чуба* «широкая одежда», гаг. *чупак* «верхняя часть платья, бюстгальтер», г.-алт. *чуба* «особая одежда вдовы», к.-балк. *чуба* «кожаный корсет, лиф», кирг. *суба* // *жу́ба* «шуба», тув. *шыва* «тонкий халат», *шывыг* «покрывало, накидка», уйг. *джу́ба* «шуба» (ср. также монг. *цува* «плащ, накидка»).

Отметим, что для обозначения женского платья в ногайских диалектах употребляются также *койлек* «рубашка», «женское платье», *кабалай* «платье».

Белдеме «юбка». В киргизском эпосе «Манас» *белдеме* упомянута как боевое одеяние, прикрывавшее талию и часть ребер. В казах. *белдемие* «свадебный наряд невесты, надеваемый поверх платья».

Слово зафиксировано в словаре М. Кашгари.

Зыбын «женский кафтан». В шекинском диалекте азербайджанского языка *зыбын* // *зывыны*, тур. диал. *зубон* в значении «телогрейка». Форма слова *зыбын* заимствована

русским языком: *зитун* «крестьянский кафтан». В настоящее время исследуемое название сохранилось в образной номинации *зыбындай* «тесная одежда, которая не впору».

Особое значение ногайские женщины придавали украшениям. С древнейших времен – эпохи палеолита – украшения выполняли магические функции: служили оберегом от различных духов, способствовали удаче, силе, плодовитости и др. Кроме того, они издавна выполняли знаковую функцию – по ним определяли социальный статус, возраст, этническую, религиозную принадлежность человека, имущественное положение и др. Украшения бережно хранились и передавались из поколения в поколение. Некоторые из них были характерны для определенных территориальных групп населения. Украшения были представлены всевозможными кольцами «юзик», браслетами «билезик», серьгами «сырга», «алка», «кулакшын», шейными и нагрудными украшениями: *мойшак* «бусы», *тоьстуьиме* «нагрудное серебряное украшение» и др. В женских украшениях из золота, серебра, меди использовались сердолик, кораллы, жемчуг, перламутр, цветное стекло и др. Большая часть украшений была тесно связана с одеждой и головными уборами, но часть их играла самостоятельную роль.

Названия головных уборов

Головные уборы – это тот элемент костюма, в котором в наибольшей степени выражается этническая специфика народа. Описания их можно найти у А. Олеария, Г. Ананьева, А. Архипова, С. Фарфоровского, С. Гаджиевой и др. Головные уборы были представлены достаточно разнообразно: меховые шапки, войлочные шляпы, башлыки, тюбетейки, платки и т. д.

Боьрк «шапка». В различных фонетических вариантах слово встречается во всех тюркских языках. По мнению Э.В. Севортыяна, *börk ~ bürk* образовано от глагола *börü ~ bürü* «покрываться, закутываться» с помощью аффикса -к [16, с. 222–223].

Названия шапок по меху, материалу: *кундыз боьрк* «бобровая шапка», *кис боьрк* «соболиная шапка», *туьлки боьрк* «листья шапка», *коян боьрк* «кроличья (заячья) шапка», *коьрпе боьрк* «каракулевая шапка», *ока боьрк* девичья шапка, расшитая галуном, *кийиз боьрк* войлочная шляпа и др.

Названия по месту изготовления: *крым боьрк* шапка из Крыма; *бухар боьрк* шапка из Бухары; *корасан боьрк* шапка из Хорасана и др.

Боьри атар – *боьркиннен* (погов.) Молодца видно по шапке (*букв.* Того, кто застрелит волка, видно по шапке).

Со словом боьрк связаны ФЕ: *боьркти шекеге салув (кондырув)* хвастаться; стоять, заломив шапку набекрень; *боьркининь кырпувьн айландырув* выйти сухим из воды; вывернуться, выйти из затруднительного положения (*букв.*: вывернуть наизнанку шапку); *теке боьрк* этн. маска главного персонажа (ряженого) национальных празднеств (*букв.* «козлиная шапка»).

Баслык (от бас «голова» + афф. -лык) «башлык», широко распространенный головной убор ногайцев, предохранявший от стужи, ветра, дождя. Геродот (V в. до н. э.) дал очень четкое описание таких головных уборов саков: «...они имели на голове остроконечные шапки из плотного войлока, стоявшие прямо» Такого же типа островерхие головные уборы встречались у гуннов, на хорезмийских монетах (III и VIII вв.). Этот головной убор, своими корнями уходящий в глубокую старину, «имеет генетическую связь с отдельными формами древних головных уборов народов Алтая, Средней и Казахстана, Поволжья [цит.:4, с. 123].

Такья «девичий головной убор». В Древней Руси заимствованное из тюркских языков в русский язык как «тафья» означало род шапочки царей и именитых бояр, украшенный драгоценными камнями. Тафья на Руси существовала со времен Ногайской Орды; в XVI в. ее не снимали даже в церкви [1].

В других тюркских языках: башк. *такья*, каз. *такья*, тат. *tagyia*, турец. *takke*, узб. *такя*, чуваш. *тухия*.

Название *такья* сохранилось в словосочетании «*такьялы кыз*» «совершеннолетняя девушка». В таком же значении *tagyaly* «девичий возраст» встречается в татарском, киргизском, турецком языках.

Одним из самых нарядных элементов костюма ногайской невесты были свадебные головные уборы: *савкеле*, *текебоьрк*, *сылавыш*. Свадебный наряд более года готовили закройщицы, вышивальщицы, ювелиры.

«*Тастар*» – головной убор замужней женщины, который надевали с рождением первого ребенка и носили до старости. Женский головной убор состоял из двух частей: нижней «*шокана*», надеваемой на голову, и верхней «*тастар*», наматываемой поверх нижней части убора. Обе части убора выполнялись из белой ткани. Эти виды головных уборов бытуют у пожилых женщин ногайской степи и сейчас.

Тастар широко распространен у многих тюркских народов: татар, башкир, каракалпаков, казахов (ср. кирг. *тастарлуу* «замужняя женщина»).

Тентектинь тастарын текене таввесер (посл.) «Тастар глупой женщины изнашивается в корыте.

Платки «*явлык*» отличались большим разнообразием: *шилле явлык* «платок из натурального шелка с бахромой», *куьлмели* «тонкий шелковый платок», *пух явлык* «пуховый платок», *шал* «шаль», *шокана* «небольшой платок» и др.

Наименования одежды – один из интереснейших пластов ногайской бытовой лексики, незаменимый источник изучения исторического прошлого народа, его мировидения, художественно-эстетических взглядов. Являясь одним из важнейших компонентов этнической идентификации, народный костюм помимо утилитарно-практической функции издавна выполняет социальные, знаковые, обрядовые функции.

1. Андреева Р.П. Энциклопедия моды. СПб., 1997. 416 с.
2. Архипов А.П. Этнографический очерк ногайцев и туркмен // Кавказский календарь на 1859 год. Тифлис, 1858. С. 347–355.
3. Асамутдинова М. Названия одежды и ее частей в узбекском языке: Автореф. дисс... канд. филол. наук. Ташкент, 1963.
4. Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX вв. М.: Наука, 1976. 227с.
5. Древнетюркский словарь. Л., 1964. 677с.
6. Дубровин Н.В. История войны и владычества русских на Кавказе. Т.1, кн. 1. СПб, 1871. 656 с.
7. Дубровский А.Г. Закамье: Ногайская сторона. Набережные Челны, 2011. 72с.
8. Егоров В.Г. Словообразование в тюркских языках // Структура и история тюркских языков. М., 1971. С.102–112.
9. Калашникова Н.М. Народный костюм (семиотические функции). Москва, 2002. 374с.
10. Каранфил Г. Бытовая лексика в гагаузском языке. Симферополь, 2009. 126 с.
11. Кидирниязов Д.С. Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов в XV–XVIII вв. Махачкала, 1999. 415с.
12. Малявкин Г.Ф. Караногайцы // Терский сборник, Вып. 3, Кн. 2. Владикавказ, 1893.
13. Отаров И.М. Профессиональная лексика карачаево-балкарского языка (на материале названий одежды и обуви). Нальчик, 1978. 254с.
14. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб. 1893(I), 1899(II), 1905 (III), 1911 (IV).
15. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Т. I–III. М., 1974–1978.
16. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. Отв. ред. Э.Р. Тенишев. М: Наука, 2001. 823 с.
17. Фарфоровский С.В. Ногайцы Ставропольской губернии: историко-этнографический очерк // Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества. Кн. XXVI, вып.7. Тифлис, 1909.
18. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. М., 1964-1975.
19. Хабичев М.А. Карачаево-балкарское именное словообразование. Черкесск, 1971. 128 с.

НУРМУХАМЕТОВА Р.С.

*Казанский (Приволжский) федеральный университет
г. Казань, Россия*

ОБЩИЕ НОГАЙСКО-ТАТАРСКИЕ ЛЕКСИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В НАЗВАНИЯХ ПИЩИ

В последние годы в лингвистике активно разрабатывается сравнительное исследование лексики родственных языков. Установление сходств и различий в определенных тематических группах лексической системы позволяет выявить или уточнить такие особенности каждого из вовлеченных в анализ языков, которые остались незамеченными или неописанными при изучении языка изнутри.

Исследователями давно замечено, что в сравнении в структурах многих языков можно найти общие черты. При этом выяснилось, что важно сравнивать именно древние слова и морфемы. Это связано с тем, что слова из так называемого интернационального словаря совпадают даже в очень далеких языках. Такие слова распространились в связи с недавними достижениями науки и культуры, поэтому их не нужно принимать во внимание при определении древнейших отношений между языками. Достоверным будет лишь сравнение исконных (изначальных) слов, корней, служебных аффиксов [9].

В данной статье ставится цель рассмотреть некоторые общие лексемы тематической группы «Пища» в ногайском и татарском языках, возникновение которых неразрывно связано с историей и особенностями быта этих народов. Выбор данной тематической группы не случаен, т.к. у каждого народа наиболее устойчивыми элементами национальной культуры считаются пищевые традиции. «Пища – это тот элемент материальной культуры, в котором более других сохраняются традиционные черты» [2, с. 10]. В качестве источника для выборки названий пищи ногайского языка послужили словари и разговорники [5, 6], а также труды Б. Алимовой «Приоритеты ногайской кухни» [1], Р.Х. Керейтова «Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры» [3]. Татарские наименования продуктов питания были отобраны из татарских словарей [7–9]. В связи с малоизученностью темы в сравнительном аспекте на материале ногайского и татарского языков, автор не претендует на полное освещение проблематики, ограничивается фрагментарным отражением сходств в лексике пищи данных языков.

Как источник жизнедеятельности, пропитания человека пища издревле является основным компонентом материальной культуры народа. Каждый народ в течение своей истории создал свои неповторимые и оригинальные национальные блюда. Традиционные кухни у разных народов различаются, каждая из них формировалась в течение многих веков таким образом, чтобы максимально полно обеспечить организм человека питательными веществами, способствовать эффективному приспособлению к конкретным природным, климатическим условиям жизни.

Однако в лексике пищи родственных языков, какими являются ногайский и татарский, прослеживается много общих черт. Даже только перечисление названий основных блюд доказывает бытование их и в настоящее время у обоих народов. Это служит дополнительным материалом для подтверждения их древних этногенетических и этнокультурных связей.

Как утверждает этнограф Р.Х. Керейтов, между татарами и ногайцами издревле были тесные контакты [3]. Автор пишет, что ногайцы соприкасались с татарами по месту их проживания. Кочевые ногайцы, проводя зиму около Каспийского моря, летом «уходили вверх по Уралу и Волге, таким образом, подвигаясь постепенно нередко до реки Камы и до окрестностей Казани».

Давние этногенетические связи ногайцев и татар подтверждаются и данными материальной культуры, в частности, пищи. «Явные элементы древних этнокультурных связей прослеживаются в пище народа. В национальной пище ногайцев мы находим аналогии с пищей народов Средней Азии, Казахстана, Поволжья и Северного Кавказа» [3].

Пища является основным из условий проживания людей, поэтому названия пищи в каждом языке относятся к древним пластам лексики. Исследуемые нами языки не являются исключением. Традиционные блюда татар и ногайцев, вместе с ними и их названия имеют давнюю историю. Поэтому среди лексики пищи немало общих слов.

Исторически сложившаяся система питания ногайцев была построена на строгом балансе молочных и мясных продуктов, дополнявшихся в очень небольшом количестве продуктами растительного происхождения (зерно, мука, крупа, овощи, бахчевые и т.п.) [1].

Молочные продукты занимают основное место в питании у татар и ногайцев. Интересно и то, что как татары, ранее осевшие, так и ногайцы, еще долгое время кочевывшие, молочные продукты готовили почти одинаково [3]. Общее название молока *сұт* (ног.) – *сөт* (тат.). Ногайцы «для заправки чая использовали *катык*. Его получали, оставив цельное молоко в прохладном месте. Выступившее на поверхность молоко снимали, оно называлось иногда и *каймак*. В настоящее время *каймак* получают путем сепарирования» [3]. Татары чай заправляют молоком или сливками (*сөт өсте, каймак*). Также в обоих языках существуют

названия других молочных продуктов: айран – *айран* (ног.), *эйрэн* (тат.); йогурт – *ювырт* (ног.), *йогырт* (тат.); молозиво – *увыз* (ног.) – *угыз* (тат.), сушеный творог – *курт* (ног.), *корт* (тат.); творог – *иримшик* (ног.), *эремчек* (тат.); кумыс – *кымыз* (ног.), *кымыз* (тат.); *суьзбе* (ног.) – *сөзмэ* (тат. процеженная масса катыка, заправленная сметаной, молоком); масло – *май* (ног.), *май* (тат.); топленое масло – *сары май* (ног.), *сары май* (тат.), сметана – *каймак* (ног.), *каймак* (тат.) и т.п.

Интересные аналоги находим при сравнении названий мясных продуктов. Ногайцы из конины готовили *толтырма* (колбаса из кусочков мяса и кишок конины, которую коптят в дымоходе), *казы* (а) верхний слой брюшного жира; б) колбаса из конины домашнего приготовления), *сохта* (фаршированные внутренности, завернутые в желудок) и т.п. В татарском языке тутырма – вид ливерной колбасы (национальное блюдо), *сукта* – диал. 1) домашняя ливерная колбаса; 2) вид конской копченой колбасы, *казы/ казылык* – домашняя колбаса (вяленая). Ногайцы «на зиму готовили сушеное засоленное мясо – *какланган эт*, у татар готовят *каклаган каз* – вяленый гусь.

Среди названий первых блюд общими, на наш взгляд, являются сорпа (ног. суп) – *шулта* (тат. бульон), *увмаш* (ног. суп с кислым молоком и маленькими шариками теста) – *умач* (тат. разновидность супа с затирухой – специально протёртым размельчённым тестом для супа, которое делается из ржаной и гороховой муки, заправляется катыком), *уйре* (ног. суп из пшена или кукурузной муки) – *өйрэ* (тат. суп с какой-либо крупой; похлебка) т.п.

Некоторые названия мучных изделий ногайского языка (*оьтпек, боьрек, катлама, бавырсак, куймак* и т.п.) также созвучны с татарскими блюдами: *икмэк* – хлеб, пирог – мучное изделие с разной начинкой, *катлама* – слойка, *бавырсак* – сдобное мучное изделие в виде шариков, жаренных в масле, *пэрэмэч* – национальное кушанье из теста и мясного фарша, *коймак* – оладьи и т.п. [4].

Растительная пища в основном у обоих народов представлена блюдами из зерновых: талкан (ног. жареная кукурузная мука с молоком) – *талкан* (тат. блюдо, приготавливаемое из муки жареных зерновых культур на воде), *ботка* (ног. каша) – *ботка* (тат. каша), *быламык* (ног. жидкая каша) – *боламык* (тат. густая мучная болтушка) и т.п. [4].

Овощные культуры в пищу тюркских народов вошли довольно поздно, в связи с этим в них проявляются некоторые различия. Среди общих названий овощей выделяются следующие единицы: картофель – *ералма* (ног.), *жиралма* (тат. диал.); овощи – *ясылша* (ног.) – *яшелчэ* (тат.); перец – *бурьши* (ног.), *борьч* (тат.); огурец – *кыяр* (ног. и тат.), чеснок – *сарымсак* (ног. и тат.); фасоль – *ногыт* (ног. и тат.); лук – *соган* (ног.), *суган* (тат.); свекла – *шувылдыр* (ног.), *чөгендер* (тат.) и т. п.

Ногайцы и татары употребляли рыбу (балык) в разном виде: вареную, вяленую, жареную. В лексическом фонде ногайцев сохранились следующие названия: рыба – балык, вяленая рыба – *шабак*, сельдь – *майшабак*, усач – *суьйрик*, щука – *шортан*, осетр – *бекре*, белуга – *ыргай*, головень – *тонька* и т.д. В современном татарском языке функционируют некоторые из этих лексем: *балык* (рыба), *чабак* (плотва), *чуртан* (щука), *бикрэ* (осетр) и т. п.

Важное место в пище татар и ногайцев отводится чаю (ног. шай; тат. чэй). «Особенностью ногайского чая является то, что сначала кипятят чай в воде, процеживают, а потом добавляют компоненты: сливки, черный перец, сливочное масло, иногда жир, соль. Пьют с сыром и хлебом» [3]. Татары чай пьют в горячем виде, отдельно готовят заварку (*каты чэй*), как было уже сказано выше, заправляют молоком, сливками, некоторые добавляют лимон, сухофрукты (чернослив, курагу), пастилу (*как*). К чаю подают сладкие мучные блюда, нередко чаепитие у татар заменяет прием пищи.

Хмельным напитком ногайцев считался и считается *боза*, изготавливаемая из прожаренного проса или кукурузы, с кипячением и добавлением хмеля, а с добавлением меда – это *балбоза* (буза с медом). В диалектах татарского языка сохранилось это название: *буза* – легкий хмельной напиток. Существуют и другие общие лексемы для обозначения алкогольных изделий: *шагыр* (ног. вино) – *чагыр* (тат. диал. красная водка, вино), *аракы* (ног. и тат. водка).

Сладкую (медовую) воду (*сербет сув*) ногайцы издавна подают невесте в день ее привода в дом жениха во время специальной церемонии открывания лица (*беташар*), а также сватам с ее стороны. На татарском языке *ширбэт* – шербет, фруктовый напиток,

компот; шербет; сыта медовая (сладкий безалкогольный напиток), данный напиток также подавался во время свадьбы молодым.

Таким образом, приведенные фрагментарные данные из лексики пищи обоих народов доказывают существование довольно обширного общего пласта в языке ногайцев и татар.

1. Алимова Б. Приоритеты ногайской пищи // Возрождение. 2006. № 9. http://nogaici.ru/publ/1/priority_pogajskoj_pishhi/13-1-0-393
2. Арутюнов С.А. Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М.: Наука, 2001. С. 10–17.
3. Керейтов Р.Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры: монография. Ставрополь: Сервисшкола, 2009. 464 с.
4. Кукаева С. А. Названия ногайских национальных блюд // Вестник КЧИГИ. Вып. 6. Черкесск, 2007. С. 123–130.
5. Русско-ногайский словарь / под ред. Н.А.Баскакова. Москва, 1963. 562 с.
6. Русско-ногайский разговорник/сост. И.С. Капаев, К.И. Кумратова. Ставрополь, 2007. 190 с.
7. Татарско-русский словарь: В 2-х т. Т. 1 (А-Л). Казань: Алма-Лит, 2007. 726 с.
8. Татарско-русский словарь: В 2-х т. Т.2 (М-Я). Казань: Алма-Лит, 2007. 726 с.
9. Толковый словарь татарского языка. Казань: Дом печати, 2005. 848 с. (на татарском языке).
10. <http://www.km.ru/referats/5EE16993DA3145B0BE7C8D3AF65C06E7>

САТТАРОВА М.Р.

*Казанский (Приволжский) федеральный университет
г. Казань, Россия*

НОГАЙСКИЙ ЯЗЫКОВОЙ СУБСТРАТ В ТАТАРСКОМ ДИАЛЕКТНОМ ЯЗЫКЕ

Татарский диалектный язык характеризуется наличием языковых явлений, которые могут послужить дифференцирующим признаком при разделении его на говоры и диалекты. Одним из таких является употребление очень открытого варианта фонемы [а], куда более открытого чем в мишарском диалекте. Вариант распространен в дубьязском говоре Заказанья, примешинском, прикамском, кукморском и ташкирменском подговорах Заказанского говора крещенных татар [3, с. 12–13], касимовском и нагайбакском говорах [20, с. 74–91], муллинском, шаквинском, сьлвинском подговорах пермских татар, нукратском и бастанском говор [12, с. 29–47], в говоре оренбургских татар, говорах тоболо-иртышского диалекта сибирских татар и говоре астраханских татар. Данный вариант гласного [а] употребляется во всех позициях слова. Например, *ай* (луна), *бал* (мед), *тал* (ива), *айаз* (ясный), *таллар* (ивы), *талларга* (к ивам) и т.д.

Дубьязский говор. Открытый вариант фонемы [а] является характерной особенностью данного говора. Указанный вариант отличается от мишарского более задней артикуляцией и напоминает соответствующий гласный ногайской группы тюркских языков. По мнению Н.Б. Бургановой, он был занесен в татарский язык Заказанья в XV–XVI вв. ногайским этносом [5, с. 45]. Казанское ханство, будучи государством мусульманизированного тюркоязычного населения, естественно, в первую очередь привлекало внимание выходцев из таких же мусульманизированных тюркоязычных областей Крымского, Астраханского, Сибирского, Ногайского и др. ханств [18, с. 125]. В исторической литературе довольно много фактов, подтверждающих приход ногайцев в Заказанье. После распада Золотой Орды ногайские племена активно участвуют в создании Астраханского, Сибирского, Казахского, Крымского и Казанского ханств. При возведении на престол казанских ханов участвовали четыре ногайских князя из четырех родов: Барин, Ширин, Мангыт, Кипчак. Вплоть до рубежа XV – XVI вв. сведений о каких-либо крупных иноэтнических включениях в казанскую среду нет. В первой трети XVI в. намечается ориентация казанских ханов на ногайцев. В

1506 г. казанский царь Мухаммед-Эмин с казанцами и 20-тысячным ногайским войском совершает поход на Нижний Новгород. В 1530 г. в Казань пришло около 30 000 ногайцев, которые участвовали вместе с казанцами и черемисами в обороне Казани. В 20-е годы XVI в. вместе с Сахиб-Гиреем из Крыма пришли в Казань «многие крымские уланове и князи и мурзы». Крымско-ногайская ориентация казанских ханов сохраняется и позднее. В 1536 г. казанский хан Сафа-Гирей, также выходец из Крыма, берет в жены дочь ногайского мурзы Юсуфа Сююмбике. В 1537 г. и 1540 г. Сафа-Гирей, войско которого состояло из казанцев, крымцев и ногайцев, организует два военных похода на Русь. Летопись всех их называет татарами [18, с. 126]. Когда Сафа Гирей был низложен с Казанского престола, находясь в Астрахани, он обратился к ногайцам с просьбой помочь ему в достижении престола; при этом он говорит им, что в Казани его желают многие и что, если только он с ногайским войском появится под городом, то овладеет Казанью почти без кровопролития. За помощь он обещал ногайцам уступить нагорную и арскую стороны, а Юнуса, старшего сына Юсуфа, назначить в Казани князем на «Ногайском месте» (мангитском) и уступить ему так называемые «ногайские доходы» в Казани».

Известно, что с конца XIV и до начала XVII века Волго-Уралье находилось во владение ногайских племен. Ногайские князья возводили на престол и низлагали ханов. Уже во второй половине XV века ногайские князья не только участвовали в политических событиях, но и диктовали свою волю казанскому хану.

В XIV–XVII вв. ногайские племена занимают северное и южное течение рек Урала и Волги. Надо полагать, что ногайские кочевья были и на территории Казанского ханства. Ногайские мурзы Исмаил и Урак были тесно связаны с Казанским ханством и долгое время кочевали по соседству с его территорией. Ногайский князь Ханмирза захватил часть долины реки Вятки и его ногайцы, по-видимому, остались там. У И.А. Износкова имеются интересные факты, касающиеся ногайцев. Например, Алатыр...село показано городом, построенным для защиты русских границ от набегов ногайцев. Сведения об отношениях казанских татар с ногайцами имеют место и в «Мустафад ал-ахбар...» Ш. Марджани.

Интересно и то, что этноним *нугай* находит сравнительно нередкое отражение в некоторых этнонимах и микропонимах территории проживания татар: «*нугай тавы*», «*нугай чиймәсе*» – с. Ачасыры Зеленодольского района РТ; «ногай коесы», «нугай кабере» – с. Шали Пестречинского района РТ; «*нугай атавы*», «*нугай елгасы*» – в д. Тулюшка Сабинского района РТ; «*нугай очы*», «*нугай тавы*» – с. Б. Березя Высокогорского района РТ; «*ногай иле*» – в Ульяновской области [8, с. 123].

Подытоживая, можно сказать, что приведенные факты указывают на участие ногайского этноса в процессе формирования татарского населения. Казанские татары в основе своей являются потомками камско-волжских булгар. В то же время мы не можем отвергнуть то, что на формирование татар имели свое влияние кыпчаки, ногайцы, башкиры, марийцы и др., которые столетиями соседствовали с булгарами, затем татарами.

Таким образом, употребление ногайского типа фонемы [a] в дубьязском говоре среднего диалекта является влиянием ногайского языка.

Говор крещеных татар. История формирования говоров кряшен достаточно сложна. Кряшены, будучи изолированными с XVI в. от основной массы татар в религиозном отношении, сохранили древние черты как в материальной и духовной культуре, так и в языке и поэтому являются интересным объектом в изучении истории языка, народа. В нашем случае будет интересным выяснение употребления ногайского типа фонемы [a] в ареале распространения татар-кряшен.

Татары-кряшены живут отдельными группами в районах Заказанья, Нижнего Прикамья, в Апастовском районе Татарстана, Бакалинском районе Башкортстана, в Челябинской области (нагайбаки), а также отдельными поселениями в Самарской области и Западной Сибири. В настоящее время татары-кряшены на основе изолированности территории проживания и по анализу языковых особенностей разделяются на следующие говоры: говор заказанских кряшен, говор кряшен Нижнего Прикамья, говор нагайбаков, говор чисто-польских кряшен, говор подберезинских кряшен. Данные говоры имеют четко очерченную изоглоссу распространения.

Заказанские крещеные татары – потомки татар крещеных на месте их обитания, т.е. они являются аборигенами данной территории. Заказанский говор крещеных татар разделяется на следующие подгруппы на основе отличий в области фонетики, морфологии и лексики: примешинский, ташкирменский, пакшинский, вятский, прикамский, пришошминский, кукморский [2, с. 18-28]. Среди которых примешинский, ташкирменский, прикамский и кукморские подгруппы отличаются употреблением ногайского типа фонемы [а]. Появление изоглоссы островного характера данной языковой особенности объяснимо в связи с историей образования этноса жителей данной территории. Случаи оседания ногайцев имели место в Заказанье. Это подтверждается фактами языка: в данных подгруппах употребляются аффрикаты [тч], [дж]; переход глубокозаднеязычного [к] в [ʔ]; употребление глубокозаднеязычных [к], [г]; соответствие ч~с. Особенно ярким в этом плане выделяются примешинский, кукморский подгруппы. И в области лексики этих групп кряшен имеются слова общие с ногайским, кумыкским, каракалпакским языками [2, с. 193]. Роль ногайского компонента в формировании заказанских говоров татарского языка признают историки, археологи и этнографы. По нашему мнению, ногайцы осели на территории проживания татар еще задолго до падения Казанского ханства, т.к. возможно были подвержены христианизации.

Касимовский говор. Данный говор, как и бастанский, характеризуется употреблением открытого варианта фонемы [а]. В этническом плане также между этими говорами имеются сходства. Что касается участия ногайского компонента в формировании касимовского говора, то в исторической литературе известно, что «царевич» Касим (сын Олуг Мухаммеда, основатель Касимского ханства ~1445г.) был выходцем из ногайцев. Вполне вероятно, что с ним на данную территорию пришли ногаи. Языковые факты позволяют предположить, что формирование касимовских и бастанских татар и их говоров происходило при участии в качестве этнического компонента ногайцев, известных по историческим источникам и в литературе под различными именами: ногаи, ногайские татары, татары. В связи с их набегами на южные окраины Московского государства в XVI и наиболее активными – в первой половине XVII в., нередко упоминаются Рязанский, Шацкий, Темниковский, Алаторский уезды [12, с. 47]. Часть ногайцев, – как писали рязанцы всех чинов в 1613 г., – жили «без выходу», т.е. располагались как на местах своих постоянных кочевий. Можно полагать, что некоторые из них так и осели в этих местах и входили в контакт с местными тюркским (мишарским) населением. Потомком осевших на этой территории ногайцев должно быть и являются население с.Бастаново и деревень, относящихся касимовскому говору по реке Цна.

Говор нагайбаков распространен в селах Кассель, Остроленко, Париж, Фершампенауз, Астафьевка, Требея Нагайбакского района и в поселках Болотово, Краснокаменка, Ключевская, Попово, Варламово Чебаркульского района Челябинской области. О происхождении нагайбаков существуют различные предположения. Некоторые историки связывают нагайбаков с крещеными ногаями и мещеряками [15; 17], другие считают их казанскими татарами, крещеными после падения Казанского ханства [4; 7; 16]. В подтверждение мысли о том, что нагайбаки являются потомками арских татар, Д.М.Исхаков приводит следующие доказательства: «Во-первых, в памяти жителей (крещеных татар) с.Карабаян (Богородицкое) Лаишевского уезда Казанской губ., сохранились сведения об одном из их родоначальников – Исхаке, бывшем «княжеского рода» и при «взятии Казани командовавшем арскими наездниками, казаками. Тут уместно напомнить, что среди нагайбаков имелись и потомки крещеных мурз. Отсюда возможная связь между этими «арскими наездниками (казаками)» и предками нагайбаков, считавшимися «арскими татарами». Во-вторых, в Казанском ханстве известна группа «Арских князей», которая владела, как было нами установлено, Арской «даругой» с центром в г. Арске. В XVI – XVII вв. Потомки этих князей назывались «служилыми татарами» (князьями, мурзами, татарами). Вначале они жили на территории именно арской «даруги» [11, с. 4]. Для доказательства проживания предков нагайбаков до середины XVI – XVII вв. в северном Заказанье, Д.М.Исхаков также приводит топонимические материалы: «...названия двух населенных пунктов нагайбаков – Ахманово и Килеево (известны с 1760 г.) отложились в северном Заказанье (территория Казанского уезда), где имеются татарские деревни Килеево и Ахманово (Балтасинский район). Часть названий деревень нагайбаков находит параллели и в топонимических материалах Лаишевского, Мамадышского уездов Казанской губернии» [11, с. 11–12].

Прежде всего необходимо обратить внимание на точку зрения об участии в сложении нагайбаков ногайского компонента. Впервые в литературе об этом заявили П.И. Небольсин, П.И. Рычков. Важным моментом является аргумент, приведенный Е.А. Бектеевой, ссылаясь на документ, имевшийся на руках одного из нагайбаков, она привела отрывки из него: «Казань взята царем Иваном Васильевичем 1 октября 1552 г.; тогда ногаи окрестились, записались в подушный оклад и переселились на свободные башкирские земли» [4]. Хотя, Д.М. Исхаков пишет, что в отмеченном источнике упоминаются Уфимская губерния, Мензелинский и Белебеевский уезды, и следовательно, документ был составлен не ранее конца XVIII в [11, с. 6]. Однако, полностью от гипотезы ногайского происхождения нагайбаков отказаться невозможно. К тому же само название *нагайбак* в какой-то мере близко к этнониму *ногай*.

Немаловажным моментом является схожесть говора нагайбаков с говором заказанских кряшен, в формировании которого заметную роль сыграли ногайско-кыпчакские группы [10, с. 73]. Подчеркиваемое в исторических преданиях нагайбаков происхождение их предков от «арских татар», не противоречит гипотезе об участии в их сложении ногайского (точнее, кыпчакско-ногайского) компонента [4]. В пользу данной точки зрения свидетельствует то, что в северной части Заказанья имелись случаи оседания ногайцев. Возможно, часть из них приняла христианскую религию и стала называться кряшенами.

Нукратские татары. Изоглосса данного варианта фонемы [а] имеет распространение и на территории распространения говора каринских и глазовских татар. Нукратские татары не многочисленны – носители живут приблизительно в 40 селениях. Данный говор существует изолированно от основной массы. Впервые в литературе упоминается о них в 1489 году в русской летописи рядом с «арскими князьями». С этого года данная область (районы проживания нукратских татар) оказываются под властью Москвы. Появление этих татар на реке Чепце историки связывают с XIV в. По мнению А.П. Смирнова, болгарские князья расширили свою территорию [16, с. 29]. Эти места служили для древних болгар факториями по скупке пушнины на севере, в верховьях реки Вятки. Историки считают, что первые поселения были в Карино, население Глазовского уезда пришли оттуда.

В научной литературе предлагается следующее разделение этнологической основы нукратских татар: потомки «арских князей» и бесермены. Легенды гласят о том, что бесермены – это болгары, мусульмане. По мнению Т.И. Тепляшиной, язык бесермен восходит к болгарскому языку, и ощущается влияние удмуртского языка. Интересным представляется «появление» на данной территории «арских князей». Исходя из шеджере Кара би («арских князей»), М.У. Усманов предполагает, что Кара бэк – предок «арских князей» в XIV–XV вв. переселился из Урала и связан с Золотой Ордой. До его переселения на данной территории не было мусульман. Возможно «арские князья» и бесермены переселились одновременно. По документам XVI – XVII вв. «ясачные чуваша» Заказанья переселились на р. Чепца. Основываясь на документах выяснилось, что «ясачные чуваша» близки к болгарам, нежели к чувашам. Таким образом, нукратские татары переселились на данную территорию обитания из Заказанья и, возможно, часть носителей говора относится ногайскому этносу.

Пермские татары. Представители говора пермских татар расселены островками в южных районах области, в основном по бассейнам рек Тулвы (Бардымский район), Мулянки (Пермский район), Ирени (Октябрьский, Ордынский районы), Сылвы (Суксунский, Усть-Кишертский районы) и ее притоков Шаквы (Березовский район) и Бармы (Кунгурский район) и др. Д.Б. Рамазанова разделяет следующие подговоры говора пермских татар: бардымский подговор; кунгурская группа подговоров – карьевский, шаквинский, сылвинский, верхиренский. Наличие локальных диалектизмов позволяющих выделить подговоры, может быть связаны и с процессами субстратного характера, или же может случиться так, что при заселении разных районов преобладали выходцы разных областей. Интересным является этнический состав пермских татар. Что касается ногайского компонента, то известно, что с 1546 г. нападающих на Великопермские земли с юга начинают называть ногайскими татарами. В источниках слово «ногай» употреблялось в период ослабления и падения Казанского ханства, т.к. территория ханства не была определенной и в тех местах действовали, видимо, люди ногайского объединения. Наличие изоглоссы вышеуказанного варианта фонемы [а] на территории говора пермских татар объясняется наличием в этническом составе носителей данного говора ногайского компонента.

Говор оренбургских татар. Изоглосса островного характера открытого (ногайский тип) варианта фонемы [а] встречается в говоре оренбургских татар. Данный островок включает в себя лишь несколько поселений. Появление этого варианта на данной территории объясняется переселением сюда астраханских ногайцев, в связи с заселением края в XVIII веке.

Тоболо-иртышский говор. Появление изоглоссы более открытого чем русский [а] на данной территории объясняется влиянием казахского и ногайского языков. Так как эти кочевые племена были южными соседями говора.

Говор астраханских татар. Появление изоглоссы ногайского типа фонемы [а] на столь отдаленном регионе от татарского языкового ареала напрямую связано с ногайским этносом [14, с. 136].

Таким образом, учитывая вышеперечисленные факты, считаем, что данная особенность татарского диалектного языка является сохранившимся доказательством наличия изоглосс островного характера открытого (ногайского типа) [а] как субстратного элемента в татарском языковом ареале.

1. Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении М.: Наука. 1986. 248 с.
2. Баязитова Ф.С. Этнографические исследования по говорам крещенных татар. Дисс. докт. филол. наук. Казань, 1998. 100 с.
3. Бектеева Е.А. Нагайбаки (крещенные татары) // Живая старина. Оренбургская губерния. 1902.
4. Бурганова Н.Б. Из истории формирования фонетических особенностей татарских говоров Закавказья // Источниковедение и история тюркских языков. Казань, 1978. 151 с.
5. Витебский В.И. Сказки, загадки, песни нагайбаков Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Тр. 4-го археологического съезда России. Т. II. Казань, 1851.
6. Гарипова Ф.Г. Данные топонимии о ногайском компоненте в этногенезе казанских татар // Исследования по диалектологии и истории татарского языка. Казань, 1982. 160 с.
7. Исаков Д.М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение, демография). Казань, 1993. 172 с.
8. Исаков Д.М. Этнографическое развитие нагайбаков до первой четверти XX в. // Нагайбаки. Казань, 1995. 145 с.
9. Махмутова Л.Т. Бастанский говор татарского языка. МТД, Казань, 1974. 252 с.
10. Небольсин П. Отчет о путешествии в Оренбургский и астраханский край // вестник императорского русского географического общества. Ч. IV. кн. 1–2, 1852.
11. Рычков П.И. Топография оренбургской губернии. 1762. 331 с.
12. Смирнов А.П. Волжские булгары. М., 1951. 295 с.
13. Стариков Ф.М. Откуда взялись казаки. Оренбург, 1884.
14. Хабибуллина М.Р. Характеристика изоглосс вариантов фонемы [а] в татарском лингвистическом пространстве: Дисс. канд. филол. наук. Казань, 2002. 173.
15. Халиков А.Х. Происхождение татар Поволжья и Приуралья. Казань, 1978.
16. Юсупов Ф.Ю. Урта диалектның нагайбәк сыйлаше // МТД. Вып. 3. Казань, 1974. С. 74–91.

ШИШКАНОВА А.В.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

РУССКАЯ РЕГИОНАЛЬНАЯ РЕЧЬ В МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТАХ (НА МАТЕРИАЛЕ ЯЗЫКОВ НАРОДОВ КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕСИИ)

Язык любого народа как зеркало культуры, отражающее все знания, умения, материальные и духовные ценности, менталитет этноса, его национальный характер, обычаи, традиции, систему норм и ценностей, всегда вступает во взаимодействие с языками соседних народов, что, в первую очередь, проявляется на уровне речи в результате межкультурных контактов народов.

Первые поселения русских на кубанских землях относятся к раннему средневековью. Переселение происходило в виде мирной крестьянской колонизации и в форме передвижения дружин [1]. В 1775 г. Запорожская Сечь была разрушена: часть казаков ушла в Турцию, часть – на Кубань и в другие места. В период Кавказской войны (1763–1864

гг.) манифестом Екатерины II от 8 апреля 1783 г. присоединены к России Крым, Тамань и вся Кубанская область, выделенные во владение Черноморского казачьего войска, где впоследствии было образовано Кубанское казачье войско и др.

«Каких только народностей не встречается в этом массовом потоке! – в свое время писал Л.Я. Апостолов. – Тут можно встретить и меланхолического полтавца, и бойкого ярославца, и смышленного рязанца, и неуклюжего тавричанина, и латыша, и поляка, и грека, и армянина, и других, явившихся сюда со своим языком и привычками» [2]. У многих народов России были казаки (калмыцкие, ногайские, ингушские, кабардинские и т.д.). К примеру, у ногайцев сохранился цикл исторических песен «Казак йырлары» (казачьи песни, в которых говорится о том, как ногайцы уходили в казаки); они зафиксированы в ногайском фольклоре.

Уникальность казачества состоит в наличии у него нескольких локальных культур (например, донских, кубанских, терских, некрасовских, яицких, оренбургских, забайкальских, хоперских, амурских, енисейских, забайкальских, оренбургских, уральских, уссурийских, астраханских и других). Все группы казачества связаны с обширными зонами проживания их в Российском государстве, историческим добрососедством и многовековым контактированием с разноязычными народами РФ.

Постепенное смешение разных речевых стихий: русской с ее многочисленными диалектами, малороссийской (украинской), белорусской и длительное в историческом плане взаимодействие с тюркскими и кавказскими народами – сформировало специфику казачьей речи Верхнего Прикубанья. Являясь одной из локальных этнографических групп кубанского субэтноса, верхнекубанские казаки сохранили основу общеславянской локальной культуры, впитав в себя также традиции культуры других народов (тюркских, кавказских и иных).

Казачья речь верхнекубанских казаков Карачаево-Черкесии представляет собой южно-русский диалект русского языка, т. е. сильно украинизированную русскую речь. Сочная, образная и самобытная лексика верхнекубанских казаков КЧР основана на смешении русской, украинской, белорусской стихий с добавлением тюркских и кавказских элементов из языков веками соседствующих народов.

Как отмечено авторами «Диалектологического атласа русского языка», «...в течение длительного периода феодальной Руси, корнями уходя и в более раннюю эпоху, складывались и основные диалекты русского языка как его устойчивые территориальные разновидности, трансформацией которых и являются современные русские говоры [3]. В диалектологической практике РФ наиболее полно изучена лексика говорів центра Европейской части страны, а также кубанских и донских казаков. Так, к примеру, при содействии С.Г. Немченко и других издан «Словарь говора казачьего населения станицы Отрадной Краснодарского края» / Сост. С.Д. Мастепанов; отв. ред. В.М. Пелих. – Армавир-Отрадная: издатель Шурыгин В.Е., 2013. – 190 с., «Словарь кубанского говора» (П. Ткаченко), «Большой толковый словарь донского казачества» (Ростов-на-Дону, 2003).

Значительный вклад в изучение взаимодействия лексики русского языка с языками северокавказских народов внес И.Е. Гальченко [6]. Ученый проследил взаимодействие русского языка с 17 языками северокавказского региона на примерах художественной литературы, изданной на русском языке (переводной и оригинальной) и русской литературы о Северном Кавказе XIX века и нашего времени. Считаю, что научное наследие И.Е. Гальченко необходимо широко использовать в практике преподавания языков народов Северного Кавказа, т.к. оно проливает свет на многовековое историческое взаимодействие наших народов в аспекте общероссийских и общекавказских взаимоотношений.

Кавказскую лексику в русском языке, благодаря проф. З.Ю. Намитоковой, мы называем кавказизмами. Под кавказизмами мы подразумеваем слова, вошедшие в русский язык или функционирующие в русской речи жителей Кавказа, в их числе и верхнекубанских казаков. По происхождению кавказизмы могут быть исконными для одного или ряда языков Кавказа, или заимствованными из арабо-мусульманского мира и частично повторяющимися в каком-нибудь из языков.

Любовь к родной словесности и вдохновляющий пример служения Логосу-Слову уроженца Карачаево-Черкесии, известного паремиолога, Учителя-самоучки С.Д. Мастепанова, побудили нас с 1973 года начать записи лексико-фразеологических средств казаков КЧР. Ныне нами впервые составлен словарь лексики и фразеологии верхнекубанских казаков КЧР. Он основан на магнитофонных и карандашных записях живой разговорной речи и фольклорных текстах, собранных нами в период руководства педагогической практикой студентов КЧГУ в городах, районах, станицах и других селениях Карачаево-Черкесии, начиная с 70-х годов XX века, а также в специальных лингвистических экспедициях. Материалы к словарю пополняются нами по настоящее время.

Основная лингвистическая тенденция наших дней – сильное влияние русской литературной нормированной речи на диалектную речь. Постепенно уходит из жизни старшее поколение казаков. В результате молодежью постепенно забываются те бесчисленные богатства народной образной речи, которые делают живую русскую региональную речь казаков яркой, самобытной, выразительной, эмоционально-экспрессивной. Так, недавно один потомственный казак, представляя нам своего сына, сказал: «А вот наш байстрюк!», хотя сын рожден в браке (*байстрюк – внебрачный ребенок*).

Казачья речь верхнекубанских казаков Карачаево-Черкесии представляет собой южнорусский диалект русского языка, т.е. сильно украинизированную русскую речь. Сочная, своеобразная и образная лексика верхнекубанских казаков КЧР основана на смешении в процессе интеграции русской, украинской, белорусской стихий с добавлением ногайских, карачаевских, абазинских, черкесских и других элементов из языков веками соседствующих народов.

В речи верхнекубанских казаков широко употребительны:

1) лексемы с основами тюркского происхождения (*аркан, чалый, хычин, айран, шурпа, багровый, бурый, барабан, бурав, бугор, базар, барыш, балаган, батрак, воин, кочевать, буза, болван, карман, баламут, лодырь, шалить, дуа, шашлык, башимак, башилык, балагур; ногайские топонимы Икон-Халк, Адиль-Халк, Кызыл-Юрт и др.; карачаевские топонимы Хурзук, Карт-Джурт, Кума (Гум), Гумм-Баши и т.п.*

2) лексемы с основами кавказского происхождения (*шашка, черкеска, седло, мамалыга, либжа, паста, сатаней*) и др.;

3) лексемы с основами общеславянского происхождения: а) русского: «царь» (у русских термин появился в результате сокращения римско-византийской лексемы «цесарь») – император и самодержец;

б) белорусского; приведем пример из фольклора:

«Шумить, гудить дороженька,
Бяжить, бяжить сироточка,
Ой. Ля-ля-лей, о, ля-ля-лей,
Бяжить, бяжить сироточка...
Кудыбяжишь, сироточка,
Кудыбяжишь, маленькая?..
– Я бягу, бягу, свою мамку ищу..
– Твоя мамка у костеле.
Ляжить она на притоле».

(Из песни кубанских казаков «Бяжить сироточка»);

в) украинского: дивка (девка), *дивчина, батько, пытать* (спрашивать);

г) лексемы с основами греческого происхождения:

фатажен / фатаген – керосин, *фелонь* – название части облачения священника во время богослужения, т.е. риза, парчовая мантия без рукавов, схожая по фасону с кавказской буркой;

д) латинского происхождения: *левират* (от лат. *levir* – брат мужа, деверь, когда вдова выходит замуж за брата покойного мужа), *сорорат* (от лат. *Sorog* – сестра, когда вдовец женится на сестре покойной жены);

В русской казачьей речи КЧР широко используются многочисленные национальные антропонимы (*Асият, Мурзият, Фатимат, Насытхан, Магомед, Рамазан, Рашид, Сарият, Мадина, Арсен, Ислам, Таубий, Хасан*), а в антропонимии ногайцев, карачаевцев, черкесов, абазин – русские имена. При этом для казачьей речи характерно стремление сохранить фонетический облик иноязычных антропонимов и др.

Для казачьей речи и фольклора особенно характерна стилистическая пестрота лексического фонда, использование его разговорных (нелитературных) и литературных вариантов, исконных и заимствованных лексем, нейтральных и эмоционально-экспрессивных слов, напр.: *шибать, табанить, жахаться, шармицы, бешмет, шарашка, викно, шалаться, чакать, шалабан, шибко, шворка, шербошить, шастать, валух, букан, бузовать, шматок, штурма, бирюк, скрозь, враз, кладка, отава, бурдюк, казан* и т.п.

О широком влиянии инонациональной речи на казачью речь жителей КЧР свидетельствует тот факт, что в русскую речь из кавказских и тюркских языков вошли такие, например, лексемы, как *аркан, черкеска, газыри, айран, хычин, тузлук, сохта, джерме, бекрек, либжа, гедлибже, катлама, гедгин (геджин), паста, тамада, нагайка, локум, ногай чай, халива, шаровары, кумган, арчак, сакля, товарный, серьга, бикет, буераки* т.п., связанные с названием предметов быта, местная топонимика, названия блюд, кушаний и украшений.

В устной разговорно-бытовой речи казачьего населения КЧР наблюдаются лексические средства, возникающие под влиянием южно-русского диалекта и сильно украинизированной казачьей речи, когда, например, украинские, диалектные (региональные) и литературные русские лексемы используются в речи параллельно, напр.: *чередник – пастух, наймит – батрак, кохта – стеганный халат, длинная кофта, молодыця – девушка, соняшник – подсолнух, балакать – разговаривать, спивать – петь, сокыра – топор, батько – отец, яблуко – яблоко, куштувать – пробовать еду, горище – чердак, глечик – кувшин, парубок – юноша, виз – воз, телега, скоршиш – быстрее, молодык – казак – допризывник, животына, худоба – скот, мисяць – месяц, шулюм – суп, тарань – небольшая рыбка семейства карповых, вьюшка – заслонка в русской печи, хорониться – прятаться, цыбарка – ведро* и т. п.

Таким образом, языковое и культурное разнообразие, являющееся уникальным наследием северокавказского региона Российской Федерации, а также одного из ее субъектов, Карачаево-Черкесской Республики, со временем превратилось в фактор понимания и обогащения возможностей контактов и взаимодействий. На современном этапе все языки народов Карачаево-Черкесии, как уникальные, коммуникабельные и открытые знаковые системы, развиваются, вбирают в себя и переосмысливают новации, в том числе и вошедшие из русского языка или через его посредничество в процессе лингво-культурных связей народов многонационального Российского государства. В свою очередь, региональная устная русская речь казаков Верхней Кубани и Зеленчуков (Приурупья) испытывает большее влияние как национальной речи народов Карачаево-Черкесии, так и русской литературной письменной речи. В связи с этими двумя тенденциями важно успеть зафиксировать и сохранить специфическую лексику региональной русской речи казаков КЧР, которая проливает свет также и на формирование казачества и его культурно-исторические связи с другими этносами.

Следовательно, наличие в региональной русской речи верхнекубанских казаков тюркизмов, кавказизмов и иных иноязычных вкраплений свидетельствует о тесных исторических контактах народов Северного Кавказа с русскими, о многовековой интеграции разноязычных этносов в составе Российского государства, для которых русский язык исторически стал языком межнационального общения.

1. См. об этом: Водолацкий В.П. Развитие казачества в современном российском обществе (социальный опыт донского казачества). Ростов н/Д, 2011; Куракеева М.Ф. Верхнекубанские казаки: быт, культура, традиции (XIX – нач. XX вв.). Черкесск: КЧИГИ, 1999. – 278; Рунаев Р.Ю. О статусе казачества как специфической социальной группы // Правовые и социально-экономические проблемы современной России. Пенза, 2008; Карданова А.Х. К вопросу заселения Кубани казаками // Вопросы казачьей истории и культуры. Вып.8. Май-коп, 2012. С.81–86 и мн. др.

2. Апостолов Л.Я. Географический очерк Кубанской области // Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа. Вып. 23. Тифлис, 1929. С. 229.
3. Щербина Ф.А. История кубанского казачьего войска. Екатеринодар, 1913. Т. 2.
4. Диалектологический атлас русского языка. Вып 1. М.: Наука, 1986. С. 5.
5. Лайпанов К.Т., Хатуев Р.Т., Шаманов И.М. Карачай с древнейших времен до 1917 года. Историко-этнографические очерки. Черкесск, 2009. 42.
6. И.Е.Гальченко. Лексика языков народов Северного Кавказа в русском языке: Учебное пособие.- Орджоникидзе: СОГУ, 1976. 56 с.

КАРАКАЕВ Ю.И.

*Карачаево-Черкесский государственный университет имени У.Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

ИЗ ЖИВОТНОВОДЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ НОГАЙСКОГО ЯЗЫКА

(НАЗВАНИЯ КРУПНОГО РОГАТОГО СКОТА)

Основным видом хозяйства у ногайцев с древних времен было животноводство. Ногайцы имели в своем хозяйстве таких домашних животных как лошадь, верблюд, овца, корова, собака и кошка. Главными видами скотоводческого хозяйства с древнейших времен были: коневодство и овцеводство. Однако и крупный рогатый скот, без которого ногайцы не могли существовать, играл в их хозяйственной жизни не менее важную роль, так как скот давал молоко, мясо, служил тягловой силой, имел товарное значение [7; 8; 9; 10].

подавляющее большинство названий домашних животных в ногайском языке носят общетюркский характер. Однако вместе с тем имеется немало слов и словосочетаний, свойственных нескольким родственным языкам. Некоторые наименования домашних животных имеют определенные территории распространения.

Сначала рассмотрим слова, обозначающие обобщенное название скота.

Айван «животное, скотина, зверь» [14, с. 29]. Слово является арабским заимствованием, встречается с некоторыми фонетическими модификациями во многих тюркских языках. Ср.: к-балк. хайуан; каз., ккалп. айван; в диалектах татарского языка *хайван* ~ *айван*. В ногайском языке понятие домашнее животное передается словосочетанием уй айваны.

Мал «скот, скотина» [14, С. 213]. Слово распространено во всех регионах проживания ногайцев. В ногайском языке образует немало словосочетаний: *кара мал* «крупный рогатый скот», *суьтли мал* «молочный скот», *тукымлы мал* или *йьныс мал* «породистый скот», *касап мал* «скот для убоя».

Слово мал кроме значения «скот» имеет значение «богатство, состояние, имущество» [14, с. 213]. В обоих значениях активно употребляется в фольклоре: «Касапшыга мал кайгы, кара эшкиге ян кайгы» – «Мяснику мясо нужно, а черной козе – жизнь», «*Атасы бирдинь малы бир, анасы бирдинь яны бир*» - «У детей от одного отца – имущество общее, у детей от одной матери – душа единая (общая)», «*Авла-авла мал болганша, авыл-авылда дос болсын*» – «Не имей сто рублей, а имей сто друзей» (букв. чем иметь дворами добро – лучше иметь в каждом ауле друзей), «*Маньели соьз малдан артык*» – «Слово со значением лучше богатства» и др.[11].

Мал представляет общетюркское название скота, является арабизмом. Как и в ногайском языке, мал в тюркских языках имеет значение «имущество, богатство, состояние». Первоначально у тюркских народов богатство и имущество отождествлялось со скотом [13, с. 69]. Возможно, поэтому в ногайском языке существует сложное слово мал-муьлк собир. «богатство, добро; пожитки» [14, с.213].

Тувар собир. «скот, скотина» [14, с. 363]. Образует словосочетания кара тувар «крупный рогатый скот», тувар авла «скотный двор» [14, с.363]. Тувар в значении «скот» характерно для караимского, кумыкского и крымско-татарского языков; к-калп. тувар «молодняк скота»; в тат. «домашний скот». Это слово в разных фонетических вариантах имеется в тур., азерб. (девар) языках, туркм. дуьвар – в значении «мелкий рогатый скот». В значении «добро,

имущество, богатство» зафиксировано в словаре Махмуда Кашгарского [5, с. 542]. Слово «товар» имеется и в монгольских языках [12, с. 67].

Это слово проникло и в славянские языки в форме товар [19, IV, с. 67–68]. Кроме того, в ногайском языке и его диалектах представлены парные названия, обозначающие домашний скот, со словом тувар: мал-тувар, тувар-мал; кара тувар, кара мал. Ср. также в азерб. мал-гара «скотина», к-калп. кара мал «крупный рогатый скот». В казахском языке кара обозначает также «скот».

В письменных памятниках XIV в. мал тууар, йылкы кара «домашний скот», др-тюрк. гага «толпа, масса». Сравните ещё, сохранившийся у едисанских ногайцев парное слово кара-хура «народ».

Таким образом, употребляемые в ногайском языке слова айван, мал являются заимствованными, а тувар – исконным, общим для тюркских языков.

Кроме того, от слов мал, тувар образованы производные: малшы, туваршы «пастух», малшылык «скотоводство, животноводство», маллы «имеющий скот», малдыр «1) заботящийся о скоте, любящий скот: 2) умеющий выращивать скот» [14, с. 213].

Названия домашнего скота по возрасту, полу, породе

Для обозначения детеныша коровы в ногайском языке и его диалектах употребляются два синонима бузав и бырак, но они отличаются стилистически и по употреблению.

Слово бузав-бызав имеет значение «тёлка, телёнок» [14, с. 89]. Оно не отличается по полу. Чтобы отличить добавляется определение «самка или самец»: ургашы бузав «тёлка до года», эркек бузав «теленка до одного года». Термин является общетюркским: тат. бозау, башк. бызау, каз., к-калп. бузау, азерб. бузов, к-балк. бузов, кирг. бузоо, узб. бузок, др-тюрк. buzaуа [5].

Бырак «теленка до года». Как ногайское слово зарегистрировано в словаре Л.З.Будагова [3, с. 249]. Со слов наших информаторов старшего поколения, это слово употреблялось до последнего времени у нефтекумских ногайцев. В других тюркских языках нами не замечено. В настоящее время оно не употребляется и полностью вытеснено синонимом бузав.

Тана «тёлка по второму году» [14, с. 333]. Общетюркский термин: тат. тана; башк., каз., узб., туркм., к-балк. тана; азерб. дана; тур. дана, чув. тына. Слово со значением «теленка по второму году, нетель» проникло в соседние абхазо-адыгские языки [4, с. 83].

В ногайском языке слово тана имело, видимо, свою омонимичную пару. В ногайской песне поется:

Кызым, кызым, кыз тана,
Кызыма келер юз тана,
Юзеви де ак тана,
Атасы турар мактана.

Дочь моя, дочь моя, дочь – одна,
За дочь придет сто телят.
Все сто белые телята,
Отец будет стоять бахвалясь...

В данном контексте сложное слово кыз-тана образовано от кыз «дочь, девушка» + персизм тана или дана «один, одна».

Баспак «телка до двух лет». С данным значением баспак-басвак это слово у кубанских ногайцев зафиксировал Н.А.Баскаков [14, с. 237], однако в «Ногайско-русском словаре» (1963) не отмечено. По нашему мнению, термин распространен во всех диалектах ногайского языка.

По данным З.Р. Садыковой, башмак «тёлка двухгодовалая» имеет определенные ареалы распространения и некоторые возрастные различия в татарских говорах и диалектах Приуралья и Закавказья, где обозначает то одногодовалого и двухгодовалого телёнка, то телёнка по второму году [16, с. 26].

Слово *баспак* в различных фонетических модификациях встречается во многих тюркских языках и обозначает разные возрастные категории: башк. башмак «теленка, родившийся весной, с осени того же года до одного года»; каз. баспак «теленка более пяти месяцев»; к-балк. баспак «годовалый телёнок». В словаре Л.З.Будагова башмак «годовалый телёнок, у которого уже отросли копыта». От этого произошло и первое значение башмак [20, с. 99].

Кунажын «тёлка (по третьему году), нетель» [14, с.187]. По словам наших информаторов, кунажын «корова до трёх лет, ещё не отелившаяся». У Н.А.Баскакова кунажын имеет ещё значение «кобыла до трёх лет» [2, с. 253]. У астраханских ногайцев-карагашей слово конажын имеет значение «тёлка, верблюдица, овца-трехлетка» [1, с. 130].

В татарском языке и его диалектах, по данным З.Р.Садыковой, колажын-конажын употребляется в значении «корова, отелившаяся дважды», «корова двух лет» [16, с. 26–27].

В других тюркских языках кунажын в различных фонетических изменениях имеет различные значения: башк. конажын «кобылица двух-трех лет»; каз. кунажын «матка по третьему году (корова, верблюдица, лошадь)»; кирг. кунажын; туркм. гулажын «двухлетка – о самках животных (корова, лошадь, верблюд)»; узб. гунажин; уйг. гунжун «тёлка по третьему году»; калм. хутжи; ст.калм. гунжин «трехлетний (о скотине)»; бур. гунжан «трехгодовалый (о самках крупного рогатого скота и зверей)»; письменно-монгольск. гунажин «трехлетняя корова».

В тюркологии слово кунажын считается монгольским заимствованием.

Сыйыр «корова» [14, с. 319]. У степных ногайцев сыйир, как в мишарском диалекте татарского языка [16, с. 24]. Сыйыр в значении «корова» характерно в основном для кыпчакской группы тюркских языков: тат.сыер; башк.һыйыр; каз., к-калп. сыйыр; узб. сигир; уйг.сыйр; туркм.сыэр; гагауз.сыыр; др.-тюрк. сыйыр [5].

У исследователей нет единого мнения об этимологии данного слова. Так, авторы монографии «Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика» пишут: «Кыпчакская форма с одинаковым по своей группе суженным значением «корова» и j в инлауте видится заимствованной из других диалектов, возможно, огузских. С другой стороны, в сујуг невозможно видеть огузизм, поскольку слово свойственно языку, описанному Махмудом Кашгари. «Г. Вамбери, поддержанный А.М. Щербаком, допускают происхождение сујуг от saj «доить». Может быть, стоит обратить внимание во вторичных формах -тув. сыыр «глотать; есть жадно»; туркм.сыгна «лопать, жрать»; причастие обычного действия на –уг дает внутреннюю форму сујуг как «обычно, постоянно едящая», при этом речь идет, по-видимому, о той биологической особенности данного вида, когда коровы, вторично пережевывая съеденное за день «едят», не щипля траву. При любой мотивирующей основе слово сујуг выглядит как исконно тюркское» [18, с. 435–436].

Для обозначения коров в тюркских языках имеются и другие названия. Инек распространено на территории юго-западных (огузских) языков и тюркских языков Сибири: туркм.диал., тур. инек; к-балк. ийнек; чув. ёне «корова». В письменном монгольском языке униген, в современном монгольском языке унээ (н) «корова». Третье название коровы имеет узкий ареал: алт., кирг. «ой».

М.К. Мусаев отмечает, что в древнетюркских памятниках из существующих трех современных названий коровы зафиксированы два: инек, уз, что по всей вероятности, свидетельствует об относительной древности этих названий [13, с. 88].

Следует добавить, что со словом сыйыр в ногайском языке образуется несколько словосочетаний: буваз сыйыр «стельная корова», кысыр сыйыр «яловая корова», сьтли сыйыр «молочная корова». Сложное слово сыйыртил (букв. коровий язык) у кубанских ногайцев имеет значение «вид «подорожника». Сложное слово таькекей сыйыр «рано отелившаяся корова» [14, с. 319] является лексическим диалектизмом, встречается в речи кубанских ногайцев.

Слово сарыгулак (букв. желтое ухо) обозначает корову, ставшей яловой на четвертом году» [14, с. 289]. Является исконно ногайским.

Понятие «бык» в ногайском языке передается термином обгиз «вол, бык» [14, с. 255], [15, с. 89]. Это слово в разных фонетических вариантах имеется в большинстве тюркских языков. По мнению А.М. Щербака, первоначальное значение слова огуз «бык, холощенный бык, и бык-производитель» сохранили башкирский, ногайский татарский и чувашский языки [20, с. 98].

По данным З.Р. Садыковой, у нагайбакских крышен в значении «бык» бытует слово бугай [16, с. 25].

Следует отметить, что в ногайском языке слово обгиз в основном имеет значение «холощенный бык» или «самец коровы».

В ногайских словарях синонимом слову обгиз «бык, вол» является слово буга «бык» [14, с. 88]. Слово буга в других тюркских языках передают понятие «бык-производитель»; к-балк. бугъа; каз. бука; кирг. бука; азерб. буга. В ногайском языке тоже сохраняется значение «бык-производитель». Ср. еще монг. бух(а); др-тюрк. buga [5]. Этимология слова буга, как и слово обгиз еще до конца не разрешена.

Кунанша «бык до трех лет». Данное слово отсутствует в Ногайско-русском словаре, его зафиксировал Н.А.Баскаков в акногайском диалекте [2, с. 253]. Оно встречается и в других диалектах ногайского языка. Слово, видимо, произошло от слова кунан «жеребенок по третьему году» + ша – имяобразующий аффикс.

Встречается также словосочетание кунан обгиз «бык до двух лет».

Добнен «бык до четырёх лет, жеребец до четырех лет». Эти значения фиксирует Н.А.Баскаков [2, с. 241]. Однако в Ногайско-русском словаре дается значение «трехгодовалый жеребец» [14, с. 101].

Добнежин «корова до четырех лет, кобыла до четырех лет». Это слово в этих же значениях фиксирует Н.А. Баскаков в акногайском диалекте [2, с. 214]. Однако по нашим данным, оно употреблялось повсеместно.

К домашним животным относятся и буйволы. Однако в историко-этнографической литературе по ногайцам не упоминаются факты содержания их в хозяйстве. Тем не менее, наблюдения жизни ногайцев в Дагестане свидетельствует о том, что бабаюртовские и сулакские ногайцы иногда содержат буйволов в личном подсобном хозяйстве. Возможно по этому, в ногайском языке сохранилось слова – синонимы ара, сув сыйыр, каьвмиш, зафиксированные Русско-ногайским словарем [15, с.60].

Слово ара и сув сыйыр в значении «буйвол» отмечено в Ногайско-русском словаре [15, с. 44], однако слово каьвмиш отсутствует. Следует отметить, что слова ара и сув сыйыр употреблялись и употребляются кубанскими ногайцами. Слово ара проникло и в соседний кабардино-черкесский язык. Слово каьвмиши употребляется у степных ногайцев. Любопытно, что слово каьвмиши в различных фонетических вариантах встречаются в кумыкском языке и его диалектах, а также в соседнем карачаево-балкарском языке в форме гаммеш [21, с. 38]. Знакомо слово и туркменскому языку гавмиш. Слово является персизмом.

Слово сув сыйыр (букв. водяная королева) присутствует в некоторых кыпчакских и огузских языках. Ср.: к-калп. сув сыйыр; тур. сув сыгыры; древнетюрские сув сегірі [5, с. 364].

В лингвистической литературе отмечается, что «дифференциация названий буйвола в зависимости от пола и возраста в полной мере представлена только в азербайджанском языке и его диалектах» [20, с. 122]. Ср. в азербайджанском языке имеется слово пота, авара «буйволенок от одного до двух лет» [21, с. 39]. Весьма вероятно, что ногайское слово ара восходит к азербайджанскому авара, где произошло стяжение. Возможно, это слово является заимствованием из персидского или арабского языков. Имеющиеся лексический материал свидетельствует, что буйволы не играли в жизни кочевников-ногайцев значительной роли.

Таким образом, названия домашних животных по своему происхождению являются в основном исконно тюркскими, уходя в глубокую древность алтайской общности или языкового союза.

-
1. Арсланов Л.Ш. Язык карагашей-ногайцев Астраханской области. Набережные Челны, 1992. 160 с.
 2. Баскаков, Н.А. Ногайский язык и его диалекты. М-Л: АН СССР. 1940. 272 с.
 3. Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. 2-е изд, стереот. М., 1960. Т. 1. – 820 с., т.2. – 416 с.
 4. Дауров Х.Б. Лексика животноводства в адыгейском языке // Ежегодник иберийско-кавказского языковедения. – Тбилиси: изд. Мецниереба, 1975. Т. 2. С.81–91.
 5. Древнетюркский словарь Л.: Наука. 1969. 676 с.
 6. Как-как каргалар / Сб. детских песен // Сост. Б.Б. Карданова-Карасова. Черкесск, 1989. 40 с.
 7. Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А. И-М. Ногайцы. Историко-этнографический очерк Черкесск, 1988. 230 с.

8. Керейтов Р.Х. Ногайцы: особенности этнической истории и бытовой культуры. Ставрополь, 2009. 464 с.
9. Кидирниязов, Д.С. Ногайцы в XV–XVIII вв. (Проблемы политических, экономических и культурных взаимоотношений с сопредельными странами и народами) / Д.С.Кидирниязов. Махачкала, 2000. 532 с.
10. Кочекаев Б.Б. Социально-экономическое и политическое развитие ногайского общества в XIX- нач.ХХ века. Алма-Ата, 1973.- 185 с.
11. Мабнели соъз малдан артык / Туъз. Т.А. Акманбетов. Махачкала: Дагучпедгиз, 1991. 90 с.
12. Монгольско-русский словарь: Ок. 22 000 слов / Под общ. ред. А. Лувсандэндэва. М.: ГИС, 1957. 715 с.
13. Мусаев К.М. Лексикология тюркских языков. М.: Наука, 1984. 228 с.
14. Ногайско-русский словарь: Около 15 000 слов / под ред. проф. Н.А. Баскакова. М., 1963. – 562 с.
15. Русско-ногайский словарь: Около 15000 слов /под ред. проф. Н.А. Баскакова М.: Изд-во нац. и иностр. словарей, 1956. – 734 с.
16. Садыкова, З.Р. Зоонимическая лексика татарского языка. Казань, 1994. 127 с.
17. Севортян, Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. – в 4-х томах. М.: Наука. Т. 1–2, 1974, 1978, 1980.
18. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / отв.ред. Э.Р. Тенишев. – 2-е изд., доп. М.: Наука, 2001. 822 с.
19. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева // Под ред. Б.А. Ларина. – 2 изд., стереот. М.: Прогресс, 1986, 1987.
20. Щербак А.М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М.: Наука, 1961. С.82–172.
21. Эбзеева Ф.П. Названия животных и птиц в карачаево-балкарском языке (сравнительно-историческое исследование) Нальчик, 2011. 171 с.

АЮБОВА С.А.

*Карачаево-Черкесский республиканский институт
повышения квалификации работников образования
г. Черкесск, Россия*

СПОСОБЫ СЛОВООБРАЗОВАНИЯ В НОГАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

(НА МАТЕРИАЛЕ БЫТОВОЙ ЛЕКСИКИ)

Материальная культура народа есть объект внимательного рассмотрения, потому что она является одним из показателей качества жизни каждого народа, его развития. Изучение и анализ лексики материальной культуры позволяет проследить развитие общества, подъем национальной культуры, взаимовлияние народов, изменения традиционного уклада жизни. Новые социальные отношения создают новые понятия и представления, непосредственно выражающиеся в языке и обогащающие язык новыми словами и терминами.

Известны два способа обогащения лексики языка: за счет внутренних ресурсов и за счет внешних ресурсов. Во всех тюркских языках этот процесс происходит путём внутренних ресурсов. Основу обогащения ногайского языка так же составляют внутренние ресурсы.

В развитии бытовой лексики, связанной с одеждой и обувью основными являются три способа словообразования: морфологический, синтаксический и лексико-семантический.

Морфологический способ (образование терминов путем аффиксации) в современном ногайском языке является весьма продуктивным способом словообразования. Совокупность аффиксальных средств современного ногайского языка, при помощи которых образуются новые лексические единицы, отличные по значению от семантики корневой морфемы или производной основы, и составляет содержание морфологического типа словообразования. При аффиксации термины образуются путем прибавления различных аффиксов словообразования к основе слова. По своему происхождению аффиксы, образующие названия одежды и обуви, подразделяются на тюркские и заимствованные. Одним из самых продуктивных аффиксов, образующих терминологию одежды и обуви в ногайском языке является аффикс *-лык / -лик*.

В тюркологии существуют различные мнения по поводу этимологии данного аффикса. Так, Н.А. Баскаков пишет, что тюркский *-лык / -лик*, возможно, связан с самостоятельным словом – лик, встречающимся в тюркском и других языках в значении «обильный, полный». Например, байлык – богатство, моллык – обилие, куватлык – могущество, бирлик – единство и др. По мнению Н.А. Баскакова, аффикс *-лык* нельзя рассматривать в отрыве от аффикса *-лы, -ли* [3, с. 381].

В лексике ногайского языка бытовые термины, сложившиеся при помощи аффиксов *-лык / -лик* образуют название ткани, предназначенной для изготовления соответствующих видов одежды: шыбалык, туткышлык, астарлык, ыстанлык, коьйлеклик, боьрклик, шепкенлик, белдемелик, капталлык и др.

Не менее продуктивным является аффикс *-шы / -ши*, который чаще всего образует многочисленные термины со значением принадлежности к какой-либо профессии, роду занятий: *тигуьвши* «портной», *токувши* «ткач», *боьркиши* «шапочник», *этикши* «сапожник», *шарыкши* «изготовитель постолов», *оьрнекши* «мастер по узорам» и др.

Слова, образованные от глагольных основ с помощью аффиксов – *ак / -ек*, образуют чаще всего название орудий: тарак «расческа» (от тара «чесать»), калпак «шапка» (от капла «покрывать»), капак «отворотная манжета» (от кап- «прикрывать»), илгек «петля» (от ил «зацепить») и др.

Синтаксический способ словообразования является одним из древних способов. В развитии лексики ногайского языка этот способ словообразования играет большую роль и является весьма продуктивным. Сложные слова и словосочетания обладают одинаковыми специфическими особенностями и как бы составляют неразрывное единство, в то же время они имеют существенные отличия, которые позволяют отнести сложные слова к области морфологии, а словосочетания к области синтаксиса.

О сложных терминах Г.О. Винокур пишет: «Одним из языковых средств систематизации терминов являются двусложные термины, одна часть которого является у него общей с другими терминами, а другая служит его отличительной характеристикой в ряду смежных понятий» [7, с. 123]. Н.А. Баскаков отмечает, что синтаксические словосочетания в результате лексикализации становятся лексическими единицами, т.е. сложными словами [4, с. 271]. Синтаксическим способом образуются сложные слова, словосочетания и парные слова.

Сложные слова формируются путём сложения двух слов. Компоненты сложных слов состоят из двух существительных или прилагательного и существительного. Названий одежды и обуви, образованных способом словосложения, немного: белбав «пояс», шашбав «лента для волос», тоьстуйьме «нагрудное украшение», коьншарык «кожаные чуваки» и др.

В ногайском языке в роли терминов, как и в русском языке, часто употребляются целые словосочетания. По своему построению они представляют собой различные структурно-грамматические типы: *сактыян шонтык* «кожаная куртка» *кыска тон* «полущубок» (букв. короткая шуба), *узын шорап* «чулки», *йыйы тарак* «гребень с частыми зубьями», *шока боьрк* «шапка с острым верхом»; *кыс кийими* «зимняя одежда», *яз кийими* «летняя одежда», *аяк кийим* «обувь», *кулаклы боьрк* «ушанка» и др.

Исторически сложные слова – это лексические единицы, в основе образования которых лежат два самостоятельных компонента с былым самостоятельным значением каждого. В процессе тесного взаимодействия эти слова влились в единое лексическое целое с одним ударением и одним значением: *билезик* «браслет» (билек «запястье» и юзик «кольцо»), *ышкыр* «внутренний пояс» (иш «внутренний» и кыр «пояс»), *мой-тымар* («бусы»), «амулет» (от мойын «шея» и тымар «амулет»).

Парные слова – это имена существительные с сочинительным отношением компонентов, образованные способом словосложения или чистого сложения на основе прямых, свободных значений слов-компонентов. Сложные имена существительные,

образованные способом словосложения, пишутся через дефис, т. к. при этом способе словообразования происходит соединение двух близких по семантике основ в одно слово с сохранением фонетической самостоятельности компонентов: *юрис-турыс* «поведение», *бас-ковз* «контроль», *ая-куье* «беспокойство» и др. Среди названий одежды и обуви таких слов несколько: *аббир-шуббир* «вещи», *алтын-куьмис* «украшения».

По сравнению с морфологическим и синтаксическим способами, возможности лексико-семантического словообразования весьма ограничены. Слова, образованные данным путем, обычно принадлежат древнему пласту лексики ногайского языка. «Суть процесса образования новых слов лексическим способом, заключается в том, что лексические единицы (слова) включатся в язык в основном в готовом виде. Новая лексическая единица отделяется от своего источника, от которого она произошла, иногда только по содержанию, а иногда, как по содержанию, так и по форме и формируется как самостоятельное слово с новым содержанием и новой формой» [1, с. 67].

Некоторые названия одежды образованы лексико-семантическим путем вследствие метафорического переноса значения общеупотребительных слов, основанных на сходстве: *овкше* «пятка» – *овкше* «каблук» (*овкшели бавпиш* «туфли с каблуком»), *бел* «поясница» – *бел* «пояс, талия одежды» (*шыбадынъ бели* «талиа, пояс платья»), *колтык* «пазуха, подмышки» – *колтык* «часть одежды» (*ковйлектинъ колтыгы* «подмышки рубашки»), *ийин* «плечо» – *ийин* «часть одежды» (*шыбадынъ ийни* «плечо платья»), *бурын* «нос» – *бурны* «носок обуви» и др.

Общеизвестно, что нет ни одного языка, в котором словарный состав ограничивался бы только своими исконными словами. Языковые контакты между тюркскими и различными другими языками с древнейших времен и до наших дней проявляются в лексике языков в виде заимствованных слов. Заимствования являются внешним способом обогащения словарного состава каждого языка.

Основным источником обогащения и пополнения лексики ногайского языка являются многочисленные заимствования из русского языка. Определенное место в лексическом составе ногайского языка занимает терминология одежды и обуви русского и европейского происхождения, потому что эта лексика связана с одним из наиболее подвижных элементов материальной культуры. К данным заимствованиям в ногайском языке можно отнести следующие названия предметов бытовой лексики: *шарф*, *галстук*, *майка*, *трусы*, *косынка*, *панамка*, *босоножки*, *галоши*, *костюм*, *пальто*, *лавсан*, *драп*, *шпилька*, *заколка*, *брошка* и др.

Некоторые заимствованные русские слова, относящиеся к названиям одежды, претерпевают сужение семантики. Так, например, заимствованное из русского языка слово *куфайка* «фуфайка» имеет только значение «стеганная рабочая куртка», тогда как в русском языке оно имеет еще и значение «шерстяной вязаный свитер».

Заимствованные термины в словосочетании или предложении изменяются согласно грамматическим правилам и нормам ногайского языка.

-
1. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика материальной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1987. с. 67.
 2. Баскаков Н.А. Этнографическая лексика и терминология в национально-русских словарях // Проблематика терминов в словарях разных типов. Л. 1976. с. 236.
 3. Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. М., 1969. 381 с.
 4. Баскаков Н.А. Предложения и словосочетания в тюркских языках // Вопросы составления описательных грамматик. М., 1961. 271 с.
 5. Будагов Р.А. Слово и его значение. Л., 1947. 108 с.
 6. Вайнштейн С.И., Крюков М.В. Об облике древних тюрков // Тюркологический сборник. М., 1966. 188 с.
 7. Винокур Г.О. О некоторых явлениях словообразований в русской технической терминологии. Труды Московского института истории, философии и литературы. 1939. 421 с.

БОТАШЕВА Ф.Т.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

БЫТОВАЯ ЛЕКСИКА КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО И НОГАЙСКОГО ЯЗЫКОВ

(НАЗВАНИЯ КУХОННОЙ УТВАРИ)

Известно, что каждая лексическая единица имеет свою сложную, многомерную, разноплановую лингвистическую природу. Слово само или в сочетании с другими словами передает накопленные из поколения в поколение трудовые навыки, понятия, культурные ценности, что является базой для развития науки и культуры, совершенствования производства как основы жизни общества и т. д. Понятие о состоянии или действии, качестве или явлении, количестве или атрибуте есть своего рода отражение в сознании человека познаваемого о свойствах жизни, познаваемого в процессе общественно-трудовой деятельности.

Словарный состав тюркских языков богат и разнообразен, в том числе бытовая лексика, вобравшая в себя широкий круг лексем различного значения. Обратимся к так называемой «кухонной» лексике», которая вызывает определенный интерес. Это чашки, ложки, ковши и другая посуда, которая была различной величины и имела разные формы. Вся эта столовая посуда в прошлом была выполнена, в основном, из дерева, реже фарфоровая, позднее – металлическая. Каждая из них имеет свое наименование, но иногда один и тот же предмет может иметь несколько названий. Рассмотрим некоторые из них.

Парные слова *табакъ-саут*, *саут-саба*, *аякъ-къашыкъ* используются во многих тюркских языках в собирательном значении «всякого рода посуда», «всякая посуда», в ногайском эти пары также встречаются в форме *савыт-саба*.

Табакъ-аякъ «чаша» (деревянная, фаянсовая (керамическая) или металлическая) обычно использовалась для подачи супа и другой еды. Следует сказать, что в карачаевском языке понятия *табакъ* и *аякъ* имеют некоторые семантические различия. Так, *табакъ* – это тарелка плоская, которая используется для вторых блюд, а *аякъ* – это чашка, повторяющая по форме пиалу, используется и сегодня для подачи первых блюд.

Слово *табакъ* бытует в составе словосочетаний и имеет различные значения: *агъач табакъ* – деревянная миска, *базман табакъ* – чаши весов, *мияла табакъ* – фаянсовая тарелка, *сахан табакъ* (или реже *ашлау*) – поднос, на который выкладывали мясо, сваренное кусками, *чара табакъ* – большая деревянная, эмалированная или алюминиевая чаша, в котором замешивали тесто, готовили фарш (или другое) в больших количествах на ритуальных мероприятиях или больших семейных торжествах.

В ногайском языке для первых блюд используется *сорпа аяк* (большая пиала), для чая – *шай аяк*. Тарелка в ногайском языке *тепшек*; сай *тепшек* «неглубокая тарелка», *ялтак тепшек* «плоская тарелка». Здесь укажем для сравнения, что *табакъ*, например, в татарском языке, «чайное блюдо», «тарелка», «эмалированная миска», «чаша».

В карачаево-балкарском языке есть понятие *бал аякъ* чаша для сладкого медового напитка, которую вручают старшему по возрасту мужчине, который берет эту чашу двумя руками и говорит благопожелания молодым на свадьбе или новорожденному на торжестве по случаю рождения ребенка. Считается очень ценным и почитается, если это фамильная чаша (как правило, деревянная) передается из поколения в поколение. Понятие *бал аякъ* в ногайском языке передается *сербетсув аяк*.

Есть еще так называемая «садакъа аякъ». Это ритуальная чаша, в которую складывают семь различных видов продуктов и выносят со двора на похоронах перед выносом покой-

ного. Эту чашу с продуктами отдают нуждающейся семье, сиротам. Ногайцы этот процесс называют *садака шыгарув*.

Для обозначения мелкой деревянной посуды для семейного стола, которая, как правило, выдолблена была из цельного дерева, имелись свои названия. Так, *тузлукъ аякъ* – пиала для соуса, приготовленного из айрана / сметаны, с добавлением соли, различных приправ. На семейный стол выставлялся и бал аякъ «мелкая чаша для мёда» (не путать с бал аякъ – чаша с медовым напитком). Вместе с тем, например, чаши с сахаром, солью и др. назывались *шекер орун*, *туз орун* (ног. *туз салгыш*, *секер салгыш*).

Понятие «ложка» в большинстве тюркских языков передается словом *кашык*, ног. *касык*, карач. *къашыкъ*, тат. *кашык*. Ложки изготавливались из дерева и металла. В словосочетаниях *агъач къашыкъ* «деревянная ложка», *темир къашыкъ* «железная ложка», *къалай къашыкъ* «жестяная ложка», *туч къашыкъ* «алюминиевая ложка» первый компонент указывает на материал изготовления. В зависимости от функции различают: *аш къашыкъ* «столовая ложка, ложка для еды», *бал къашыкъ* «ложка для мёда», *шай къашыкъ* «чайная ложка». В ногайском языке шай *касык* «чайная ложка», *темир касык* «столовая ложка».

В некоторых говорах татарского языка *кашык* бытует и в значении «едок». В карачаевском и ногайском языках в значении «едок» это слово не употребляется.

Слово *къалакъ* в карачаевском языке имеет несколько значений: 1) «весло»; *къалакъ тартаргъа* «грести веслом»; 2) лопасть; *тирмен чархны къалакълары* «лопасти мельничного колеса»; 3) лопатка, лопаточка; как *къалакъ лопаточка* для перемешивания мамалыги; *шкок къалакъ* приклад; *харс къалакъла* (музыкальный инструмент из дощечек, ими хлопают во время танца для поддержания ритма и такта); *печ къалакъла* заслонка, вьюшка; *къалакъ тишле* передние два больших зуба (у человека); *къалакъ бёрк* каракулевая шапка, папаха [КЪМОС, М., 1989].

Бастанг болмагъан джерге къалагъынгы урма не суйся не в свое дело (букв. не суй свою лопатку не в свою кашу).

Слово *калак* в татарских говорах имеет значения «металлическая столовая ложка» *аш калак*, «чайная ложка» *бал калак*. В словарях татарского языка к слову *калак* даются значения «лопаточка, мешалка, чайная ложка» [Катанов, 1912; ТРС, 1966], «лопасть, весельная лопасть, шпатель, лопаточка (для шпаклевки), брус, оселок (для заточки кос), рожок (для надевания обуви) [ТРС, 1966]. Слово *калак* в татарском языке имеет еще значение тестомешалка. Оно образует словосочетания *пич калагъы* (задвижка для печной трубы), *калак суйеге лопатка*, лопаточная кость, *чалгъы калагъы* лопатка для заправки косы, *эпей калагъы* тестомешалка и др.

Понятие «вилка» в карачаевском языке передается словами *чанчхы* (от *чан* – колоть), ногайском *шанышкыш* «вилка».

Понятие *половник* в РКБС отсутствует, но есть черпак, который в карачаевском языке передается сочетанием *уллу чолту*. Различают этот инструмент и по размерам: *уллу чолту* и *гитче чолту*. Уллу чолту используется как половник, черпак, а *гитче чолту*, повторяя формы уллу чолту, но, имея гораздо меньшие размеры, используется для еды первых (жидких) блюд. *Чолту* более глубокий по сравнению с *къашыкъ* и почти всегда изготовлен из дерева. Здесь стоит назвать слово *чулты*, употребляющееся для передачи понятия «ковшик, плетенный из камыша, т.е. шумовка», наряду с этим и металлическая шумовка, а также *чолты*. Эти слова встречаются в говорах татарского языка.

Различные фонетические варианты этого слова встречаются, более того, широко распространены в тюркских языках.: ног. *шолты* «шумовка», башк. *султы* – «шумовка из камыша», карач.-балк. чолту 1) «большой кухонный половник», 2) «ложка деревянная для первого блюда» (8, с. 68), кирг. *чолту* «половник», кум. «дуршлаг, шумовка» и т. д.

Понятие «ковш, ковшик» в карачаевском языке передается словами *чёмюч*, *чолту*. *Чёмюч* – это глубокая деревянная миска.

Чёмючню суугъа атдым, суу манга кёмюк берди (фольк. дет.). Я бросил ковш в реку, а река мне дала пену.

В ногайском *шомака*, в кирг. чомуч «половник, разливательная ложка, черпак», *чемче* «большая деревянная ложка (разливательная), черпак, поварешка (Курышжанов, 1970) и др. В татарском со словом *чумече* используются различные словосочетания, дифференцируя семантику: *су чумече* (от су «вода»), *аш чумече* (от аш – суп), *тишекле чумече* (от тишекле – с отверстиями) «дуршлаг, шумовка», *кумер чумече* (*кумер* – уголь) и др.

Как показывает представленный материал, названия кухонной утвари, связанной с приготовлением и приёмом пищи, разнообразны. Большинство из них тюркского происхождения, вместе с ними есть и заимствования. Обнаруженная функционально-стилистическая дифференциация является результатом становления, укрепления и развития функционального разнообразия лексики карачаево-балкарского и ногайского языков.

1. Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Т. II. СПб., 1871.
2. Даль В. Толковый словарь русского языка. – Т. I – IV. М., 1955.
3. Катанов Н.Ф. Краткий татарско-русский словарь. Казань, 1912.
4. Кумыкско-русский словарь. М., 1969.
5. Курышжанов А.К. Исследование по лексике старокыпчакского письменного памятника XIII в. – «Тюркско-арабского словаря». Алма-Ата, 1970.
6. Къарачай-малкъар орус сёзлюк. М., 1989.
7. Мусаев К.М. Основные проблемы изучения лексики тюркских языков // СТ – 1978 № 3.
8. Отаров И.М. Очерки карачаево-балкарской терминологии. Нальчик, 1987.

БИРАБАСОВА М.А.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

ГРАММАТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА СТРУКТУРЫ ОСЛОЖНЕННЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ В НОГАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

В современном ногайском языке, как и в других языках, в предложение, кроме главных и второстепенных членов, когда это необходимо, включаются слова, которые не рассматриваются как член предложения, хотя они и являются его неотъемлемой частью. К этим компонентам предложения относятся конструкции, употребляющиеся под общим названием обобщенно-уточняющих, которые по давно сложившейся традиции большинством ученых называются словами, грамматически не связанными с предложением. Данные конструкции употребляются лишь в предложении, и признание этих слов компонентами предложения исключает возможность отрицать наличие грамматической связи между ними.

Эти конструкции по своей функции иногда именуется побочными предложениями (в составе осложненного предложения). Все эти побочные конструкции (*обособленные предложения, вводные и вставные предложения, однородные члены предложения*) употребляются как вспомогательные для расширения основного содержания предложения.

«Само включение вводных слов и обращений в структуру предложения означает, что, входя в предложение, эти слова берут на себя осуществление определенной синтаксической функции, превращаясь из фактов лексики в элементы предложения, служат средством выражения грамматической связи между вводными словами и обращениями и предложением... Данный тип связи – соотношение – характеризуется тем, что слово связано не с каким-либо членом предложения, а со всем предложением, внося в его содержание определенный смысловой, модальный или стилистический оттенок» [1].

В статье вводные предложения мы рассматриваем как зависимые конструкции, так как в такой функции они употребляются в соответствии с содержанием основного предложения. При этом зависимая конструкция в своей основной части передает добавочные моменты отношения говорящего к основному высказыванию. Обособленно употребляясь как пояснительно-добавочные конструкции к основному ядру предложения, вводные конструкции вместе с ним составляют осложненное предложение. Напр., *Юретаган соззлерге*

коьре, кеше авылга эки атлы келип, абдемлердинь тынышлыгын буздылар (Ф.А.). – «*Судя по слухам*, ночью в аул приезжали два всадника, лишившие людей спокойствия».

Здесь надо учесть, что пояснительная (определительная) функция в данном случае не связывается с раскрытием содержания предложения, а, наоборот, она выражает инвариант мысли, раздумий говорящего. Таким образом, вводное обособление – это различные аспекты говорящего на основную высказываемую мысль. Такое обособление усложняет общее содержание предложения и его структуру, вследствие чего кажется, что из общей структуры конструкции, из одного предложения, якобы, выделяется еще другое «предложение». Однако последнее «предложение» представляет собою ни что иное, как модальное суждение к основному высказыванию.

Когда мы определяем вводное предложение как предложение, показывающее различные точки зрения говорящего на тот или иной вопрос, то следует иметь в виду, что оно, прежде всего, носит модальный характер. В составе вводных предложений в большинстве случаев употребляются модальные слова, являющиеся исходным моментом в образовании модальных отношений. В татарской грамматике предложения с модальными отношениями рассматривают как вводные предложения [2].

Вводные предложения, как и другие зависимые конструкции, по своей структуре тесно соприкасаются с синтаксическими компонентами сложных предложений. При этом они особенно смыкаются со структурой сложноподчиненных предложений. Разграничение их друг от друга основывается на признаках синтаксических отношений между составляющими компонентами. Если составляющие компоненты внутри конструкции основываются на предикативных отношениях, то они признаются как организующие части сложного предложения. А если одна часть по отношению к другой передается как модальное отношение различного показа мнения говорящего, то она составляет вводную конструкцию. Следовательно, вводная конструкция не составляет отдельного предложения, а по своему назначению является как бы побочной, дополнительной частью к основному высказыванию главного предложения, с показом различных взглядов говорящего. Напр.: *Радио ман бергенлерине коьре, бу куьнлер явынлы болаяк* (Н.Д.) – *Судя по тому, что передавали по радио, эти дни будут дождливыми*. (Это предложение по школьной грамматике рассматривают как сложноподчиненное предложение).

А это осложненное предложение. Часть, выделенная черточкой – это вводное предложение. Поэтому такое вводное построение, несмотря на его внешнюю схожесть, никогда не распознается как составная часть сложноподчиненного предложения.

По установившейся традиции, сочетания вводных конструкций с основными предложениями обычно рассматриваются в рамках простого предложения. Встречается и противоположное мнение, согласно которому подобные конструкции рассматриваются в рамках сложного предложения. Здесь можно сослаться на статью Е.П. Седуна, где он утверждает следующее: «...смысловые, интонационные и позиционные признаки свидетельствуют, что сочетание вводного предложения с основным является особой конструкцией сложного предложения» [3].

Вводные предложения употребляются как в составе простого, так и сложного предложений и поэтому они должны рассматриваться в соответствии со структурой сочетаемых предложений. В данном случае мы их разбираем в составе осложненных предложений.

Специальное, разностороннее исследование данного вопроса в ногайском языкознании пока еще отсутствует. Как уже отмечалось, вводные предложения по своей функции показывают различные модальные отношения. Такие модальные отношения связаны обычно с наличием в составе предложения вводных или модальных слов. В связи с выражением различных модальных отношений вводные предложения имеют разное смысловое содержание. Разграничение смысловых значений вводных предложений представляет известную трудность, так как провести четкую дифференциацию их смысловых отношений оказывается очень сложным, ибо в составе вводных предложений некоторые слова могут обладать модальным свойством. Трудность разграничения вводных предложений по смысловым особенностям отмечает в своей работе и М.З. Закиев [2].

Одни вводные предложения выражают последовательность изложения, связанного с содержанием предыдущего предложения. Такая последовательность действия передается двумя способами: повторением одного действия в другом (ход изложения) и, в соответствии с этим, употреблением повторных слов (структура). Напр.: *Мен айтайма, Фаризат? – деди*

ол. – *Айта эсень, баьриси де йыйылса айтарсынъ* (С.К.). – «Хочешь, я скажу, Фаризат? – сказала она. – Хочешь сказать, выступишь, когда все соберутся».

Как видно из структуры данных конструкций, подчеркнутое в первом предложении во втором выступает в значении вводного. Такая вводная функция обусловлена продолжением мысли, начатой в первом предложении.

Есть ряд вводных предложений, содержащих утверждение каких-либо мнений или воззрений по тому или иному вопросу со стороны говорящего или другого лица. Данное значение вводных предложений передается, в основном, следующими способами: а) вводные предложения строятся при помощи слов *айтувынша*, *айтканда*, *айтайым* «сказать», которые замыкают конструкцию и тем самым выражают отношения достоверности, уверенности говорящего к высказываемой мысли. *Мен сизге айтайым, бизге тезден кыйын акты коьтерееклер.* – «Я вам скажу, скоро нам повысят зарплату», б) опорным словом во вводной конструкции является слово *айтувынша* «по его словам» передающее значение предположения говорящего: *Олардынъ айтувынша, бизди онда бирев де сакламайды* (С.К.). – «По их словам, нас там никто не ждет».

Группа вводных предложений показывает причину или способ выполнения сообщаемого в основном предложении. Напр.: а) в организации вводных предложений основной ячейкой является слово *байланыслы* «в связи», которое управляет словами в форме имени действия: *Тыс кыралдан конаклар келуви мен байланыслы, калада уйкен байрам йолыгысулар уйгылаганлар* (Н.Д.) – «В связи со встречей иностранных гостей, в городе организовали большие праздничные мероприятия»; б) в организации вводных предложений также определенную роль играет слово *караганда* «смотря», «судя», так как предыдущие остальные слова употребляются в подчинении к нему, а все вместе сообщая дают дополнительные сведения к основному высказыванию, т. е. показывают способ сообщаемого действия: *Тамададынъ айтувына караганда, баьри зат та таньда белгили болаяк* (С.К.). – «Как явствует из слов тамады, все станет очевидным только к утру».

Ряд вводных конструкций выражают отношение предположения в выполнении действия в основном предложении. Структура такого рода вводных предложений тоже бывает разнообразной. Основными из них являются следующие: а) частицы *ма//ме*, *ба//бе*, *па//пе*, которые сочетаются с глаголами или именами, участвуют тоже в образовании вводных предложений. Структура этих предложений помогает раскрытию предполагаемого содержания предложения. Грамматическая природа подобной структуры до последнего времени не была выяснена, вследствие чего она объяснялась то, как компонент простого, то, как компонент сложного предложения. Приводимые ниже предложения являются вводными, так как их связь с основными предложениями выражает скорее модальные отношения, чем грамматические. Напр.: *Билесизбе, мен сизге бала тувылман*, – деп Разият хактери калганын билдирди. (С.К.) – «Знаете ли, я вам не ребенок», – сказала Разият с обидой.

б) в организации вводных предложений с тем же значением участвуют модальные слова типа *ким биледи* («кто знает»), *булай ойлады* («подумал так»), *совьтип болган болар деймен* «кажется, так и было», которые, выступая с основным предложением в тесной смысловой связи, иногда даже выражают значение соглашения: *Ким биледи, мени мен эртен зат болаягын*, – деп Асан ашувланды (Ф.А.) – «Кто знает, что со мной завтра может случиться», – рассердился Асан.

в) предположительное значение вводных предложений может передаваться структурой неге экени белгисиз «не известно почему», неге экенин билмеймен «не знаю почему» и т. д. *Неге экенин билмеймен, юрегим телезип, бир яман зат эстеектей болып, коркып турдым* (С.К.) – «Не знаю почему, но я стояла, вся дрожа, боясь услышать плохую весть».

Как видно из разобранных выше конструкций, вводные предложения по своей организации и структуре охватывают различные аспекты языковых явлений, и в связи с этим они передают различные модально-смысловые отношения. При этом надо особо отметить, что вводные образования не стоят вне предложений, но имеют с ними определенные отношения. Присутствие вводной конструкции, включенной в основное предложение, придает различную эмоциональную окраску его содержанию и тем самым – возможность раскрытия сущности высказываемого сообщения.

Вводные предложения выражают возможные модальные оттенки высказывания говорящего по смыслу основного предложения. Надо учесть и то обстоятельство, что основное предложение не теряет своей ведущей нити и без вводной конструкции. Просто

в таком случае содержание основного предложения лишается некоторой дополнительной информации и предстает перед объектом как упрощенная и обедненная мысль. Этот факт подтверждает, что вводные предложения в речевой практике встречаются не случайно, а, наоборот, наличие их представляет собой закономерный и естественный процесс. К тому же, уместное применение вводных предложений вполне отвечает и законам стилистики, так как выражение различных отношений и взглядов говорящего, основывается на всевозможных чувственных восприятиях. Подобные эмоциональные факторы выражаются самыми различными структурными единицами вводных предложений. Следовательно, вызванные той или иной ситуацией вводные предложения не только украшают конструкцию в стилистическом плане, но и полнее, и всесторонне раскрывают содержание того, что сообщается в основном предложении. Все это дает нам основание заключить, что вводные образования сопутствуют основным предложениям не случайно и не без цели, а вытекают из существа основного содержания предложения и выражают отношение к нему автора. Одним из убедительных примеров этого служит следующее: если ранее в составе предложения встречались только единичные вводные слова типа элбетте («конечно», «безусловно»), то на современном этапе развития синтаксической системы языка появились целые вводные предложения. Данный факт мы рассматриваем как явление, свидетельствующее о непрерывном совершенствовании языка и речи.

Вводное предложение, имея модальный оттенок, а также существуя как самостоятельная синтаксическая конструкция, оформляется интонационно. Однако оно не выходит за рамки общего предложения, а, наоборот, через посредство незначительной паузы сливается с интонацией последующего основного предложения. Это свидетельствует о неразложимости осложненного предложения. В его составе вводное предложение произносится более быстрым темпом, чем основное. Интонационную оформленность, как одно из свойств, вводных предложений правильно подметил А.Б. Шапиро [4].

Считаем уместным добавить, что во многих исследованиях по тюркским языкам, а также и по ногайскому языку, обычно идет речь о вводных словах, а вводные предложения редко подвергаются разбору. Только за последнее время в некоторых тюркских языках наравне с вводными словами стали рассматриваться и вводные предложения.

Сказанное выше свидетельствует о том, что назрела необходимость особо обратить внимание на природу вводных предложений. Вводные предложения всегда находятся в смысловых отношениях с основными предложениями, дополняя содержание их в различных модальных оттенках. Это убедительно доказывает взаимосвязь вводных с основными предложениями и отвергает характеристики их как явления изолированного, с грамматически не связанными элементами. При подходе к вводным предложениям с установленной нами точки зрения, правильнее будет раскрыта их основная сущность и грамматическая природа.

1. Абдурахманов Г. Синтаксис осложненного предложения. Структура и история тюркских языков. М.: Наука, 1971. С.138–147.

2. Закиев М.З. Современный татарский литературный язык. Синтаксис. М., 1971. 69.

3. Седун Е.П. Сложные конструкции с пояснительно-вводным предложением в современном русском языке. Филологические науки, 1969. № 1. С. 110.

4. Шапиро А.Б. Очерки по синтаксису русских народных говоров. М., 1953. С. 290.

БЕКДЖАЕВ Т.Б.

*Туркменский государственный университет им. Махтумкули
г. Ашхабад, Туркменистан*

СХОДСТВО ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ В ТУРКМЕНСКОМ И НОГАЙСКОМ ЯЗЫКАХ

Similarities phraseologism in Nogai and Turkmen languages

A Great number of set-expressions are common for most of the Nogai and Turkmen languages. The set-expressions which appeared in early times have a very high degree of similarity. The reason

of this phenomenon may be the similarity of the life organization of the mechanism formulation of set-expressions. The close set-expressions in Nogai and Turkmen language which contain professional vocabulary may be grouped in the following ways:

1) The set-expressions which are close to each other lexically and semantically but are different phonetically and morphologically. Such expressions are isomorphs and are constant of semantic view of point.

2) The set-expressions which contain components different from Turkmen variant along with phonetic and morphological differences form a separate group.

Key words: *Nogai language, Turkmen language, professional lexis, Turkic language people, phraseological unit.*

В тюркских языках фразеологические единицы составляют значительный пласт концептуальной картины мира, часть фразеологизмов является общей для большинства из них. Фразеология, как отмечает ученый, от описательного этапа развития перешла в разряд объяснительных теорий и концепций. Разрабатываются как вопросы, связанные с описанием фразеологизмов как структурных единиц языка, так и методы исследования, изучается семантика, происхождение и функционирование ФЕ, особое внимание уделяется их исследованию в сопоставительном плане.

Как отмечает К. Бабаев в работе «Идиомы в туркменском языке», «источником фразеологических единиц являются мифологические, историко-этнографические и заимствованные понятия» [1].

По мнению А. Ю.-А. Мусаловой, «фразеологизмы отражают факты и явления культуры народа – носителя того или иного языка, в них сохраняются особенности мировосприятия, народной культуры и менталитета языковых сообществ. Во фразеологических единицах ярко проявляется своеобразие быта, жизни, истории и культуры народа» [2]. Концептуальная картина мира приобретает культурно-национальную специфику, что ярко подтверждается фразеологическим фондом туркменского и ногайского языков. Это свойственно и для фразеологизмов, в составе которых имеются профессионализмы. Основная часть этих фразеологизмов появились до разложения общетюркского языка на несколько языков. Хотя фразеологизмы, в составе которых присутствуют профессионализмы, широко представлены во всех тюркских языках, они в недостаточной мере исследованы с научной точки зрения.

Десятки туркменских фразеологизмов, в образовании которых участвуют профессионализмы, имеют аналоги в других тюркских языках, в том числе и в ногайском. В разных языках они отличаются в частотном плане в соответствии с распространенностью тех или иных профессий.

Соответствующие фразеологизмы ногайского и туркменского языков можно исследовать, распределяя их в группы с учетом их фонетических, лексических, семантических, морфологических особенностей.

1. Фразеологизмы, близкие по семантике, но различные фонетически и морфологически. Они близки по составу, аналогичны по значению. В соответствии с характерными особенностями фонетики и морфологии они имеют особенности в произношении и морфемном составе образующих слов. Обратимся к примерам:

Aýdylan sız-atylan **ok** (туркм.).
Айтылган соьз-атылган **ок** (ног.) [3, с. 30]

Mollasy kıp bolsa, **toklusy** haram çler (туркм.).
Молла коьп болса, **токлы** арам оьлер (ног.) [3, с. 225].

Demri gyzanda soz (туркм.)
Темирди кызувында сок (ног.) [3, с. 300]

Zynjyrdan boşan it ealy (туркм.).
Шынжырдан босаган ийттей (ног.) [3, с. 422].

Dil эарасы bitmez, **gylyz** эарасы biter (туркм.)
Тил ярасы битпес, **кылыш** ярасы битер (ног.) [3, с. 351].

Gazana пдме salsaň, şony hem alarsuň (туркм.)
Казанынъа не салсанъ, соны аларсынъ (ног.) [3, с. 135].

Az towuk düýşünde **dary** гцгер (туркм.)
Аш тавыктынъ туъсине **тары** энер (ног.) [3, с. 325] и т. д.

Как видно из приведенных примеров, определенное количество фразеологических единиц туркменского и ногайского языков, в составе которых имеются профессионализмы, аналогичны. Значения лексических единиц входящих в состав фразеологизмов, также не меняются. Профессионализмы типа *ok – ok* (стрела; пуля), *tokly – tokly* (барашек; овечка), *demir – temir* (железо; металл), *soz – sok* (прокатать; растянуть; волочить; катать; ковать), *zunjur – şynjыр* (цепь), *gylyz – kылыш* (меч; сабля), *gazan – казан* (казан, котел), *dary – тары* (просо) в туркменском и ногайском языках употребляются почти в одинаковых значениях как в составе фразеологизмов, так и в свободном словоупотреблении.

2. Другая группа одинаковых для туркменского и ногайского языков фразеологизмов, в составе которых имеются профессионализмы, вместе с фонетическими и морфологическими особенностями, имеет отличия в составляющих компонентах. Эти различия могут быть выражены и употреблением синонимичных единиц, сохраняя при этом близость значений:

Ýüpege çolanmak (туркм.)
Йибекке боьленуъв (ног.) [3, 86].

Gulagyna **ýag ýaly** bolup eşidildi (туркм.)
Кулакка **майдай** ягылады (ног.) [3, 210].

Ýiti göz (туркм.)
Оьткир коьз (ног.) [3, 263].

Elek bilen suw daşamak (туркм.)
Элек пен сув тасымайдылар (ног.) [3, 433].

Atda erin, ýigitde burun (туркм.)
Эр ийгиси бурынлы болар, **ат** ийгиси эринли болар (ног.) [4, 100].

Geňşli **biçilen** don gysga bolmaz (туркм.)
Кенъесли тон кенъ шыгар (ног.) [4, 265].

Как видно из примеров, профессионализмы, а также другие единицы, входящие в состав фразеологизмов, в сравниваемых языках произносятся по разному. Однако, эти слова в известной мере образуют синонимические отношения. В сопоставляемых языках общие фразеологизмы встречаются и среди единиц, которые связаны с другими профессиями.

Исследуя фразеологические единицы туркменского и ногайского языков, в составе которых имеются профессионализмы, приходим к такому выводу:

- одинаковые условия жизни двух народов, общность занятий способствовали возникновению одинакового пласта профессиональной лексики;
- фразеологизмы туркменского и ногайского языков, в составе которых имеются профессионализмы, могут быть близки по значению, различаться фонетически и морфологически, или же различаться лексически и фонетически, но быть близкими по значению.

1. Babaýew K. Türkmen dilinde idiomalar. Aşgabat, 1962. 152 с.

2. Мусалова А.Ю.-А. Соматические фразеологические единицы в ногайском языке в сопоставлении с английским. АКД Махачкала, 2015.

3. Ногайско-русский словарь / под ред. проф. Н.А.Баскакова. М: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1963 562 с.

4. Zobanoglu Uzkul. Türk dünyası ortak atasızleri. Ankara, 2004. 515 с.

5. Шихмурзаев Д.М. Ногай тилининъ фразеологиялыкъ соьзлиги. Черкесск, 1991. 224 б.

ТРЕГУБОВ А.Н.

*Восточная экономико-юридическая гуманитарная академия
г. Уфа, Россия*

ИДЕИ ФОНОСЕМАНТИКИ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

Лингвофилософия – это исследовательская область философии, в которой не просто анализируется взаимосвязь мышления и языка, а выявляется конституирующая роль языка, слова и речи в различных формах дискурса, в познании и в структурах сознания и знания.

Классическая философия рассматривала проблематику языка под двумя углами зрения:

1) объяснение генезиса языка, в рамках которого были выдвинуты две альтернативные концепции – возникновение языка по природе и по конвенции;

2) взаимосвязь языка и мышления; в этом отношении язык рассматривался как материал выражения мысли, которая трактовалась как безличная, объективно-идеальная структура однозначных значений.

Язык для классической философии был зеркалом рассудка.

Трансцендентализм стремился освободить мышление от связи с языком и ориентировал философию на постижение структур чистого мышления вне языковой реальности.

В. фон Гумбольдт понимал язык как органон рассудка, как способ существования и функционирования ума. Язык он трактовал как «самодетельное начало», не как мертвый продукт, а как созидающий процесс, не как продукт деятельности, а как саму деятельность. В результате язык из материала выражения духа превратился в постоянно возобновляющуюся работу духа. Язык стал тем миром, который лежит между миром внешних явлений и внутренним миром человека.

Однако идеи В. фон Гумбольдта в его время не были оценены. Классическая философия вплоть до XX века интересовалась миром идеальных значений, а язык рассматривался либо как материал выражения этих значений, либо как неадекватная форма выражения этих идеальных значений, что присуще естественному языку, который должен быть критически проанализирован.

Лингвофилософия складывается окончательно в XX веке, так как возникла необходимость в создании интегративного образа языка, который позволил бы объединить различные лингвистические дисциплины и теории, по-разному характеризующие язык. Кроме того, в самой философии произошел лингвистический поворот, который привел к пониманию языка как той реальности, которая задает категориальное членение мира, формирует бытие сознания и знания.

Выделяется несколько этапов становления лингвофилософии.

Первый этап связан с именем «раннего» Л. Витгенштейна, который понимал философию как процедуру «логического прояснения мыслей», как устранение псевдопроблемных ситуаций из процесса познания.

Во время второго периода произошел поворот от логических моделей к анализу повседневных языков. Возникает концепция «языковых игр» как правил, которые складываются в процессе человеческой деятельности и выражают принципы жизни человека в целом. В этот период развивается теория значения и референции, смысл которой заключается в том, что язык зависит от внешних, социальных феноменов, противостоящих внутренним явлениям, таким как мышление.

Наконец, в конце XX века лингвофилософия концентрирует свое внимание на проблемах сознания и психологии.

Таким образом, логика развития лингвофилософии связана с переходом от логического анализа языка к пониманию его как психологической сущности. И именно с этих позиций мы хотели бы рассмотреть проблему звукоизобразительности.

Специальные работы по теории звукоизобразительности стали появляться лишь на рубеже XIX – XX веков из под пера таких лингвистов, как Николай Иванович Ашмарин, Моррис Граммон, Август Лескин. Однако описывались в первую очередь слова «свежие» в своих изобразительных качествах, наиболее отличающиеся от «нормальных» слов языка. «Ни развития звукоизобразительных корней во времени, ни общих для разных языков законов происхождения подобных слов эти работы почти не касаются», – отметил А.М. Газов-Гинзберг [3, с. 7].

Исследования последних десятилетий, проведенные С.В. Ворониным, А.П. Журавлевым, С.С. Шляховой, А.Б. Михалевым и другими лингвистами пролили дополнительный свет на проблему звукоизображения. Ученые, основываясь на богатом фактическом материале, сходятся во мнении, что источником возникновения человеческого языка является звукоизобразительность.

Значительным шагом вперед стали исследования С.В. Воронина. В работе «Основы фоносемантики» он подвел итоги предшествующих изысканий, определил место фоносемантики в кругу лингвистических дисциплин, объект, предмет, цели и задачи. По мнению ученого, «звукоизобразительными являются не только те слова, которые ощущаются носителями языка как обладающие фонетически мотивированной связью «между звучанием и значением», но и все те слова, в которых данная связь в ходе языковой эволюции оказалась затемненной, ослабленной и даже на первый взгляд полностью утраченной, но в которых с помощью этимологического анализа (подкрепленного «внешними» данными типологии) эта связь выявляется. Следовательно, звукоизобразительное слово – это слово, изобразительное в своей основе, по своему происхождению» [2, с. 22].

Характеризуя современное состояние фоносемантики, С.С. Шляхова отмечает: «На сегодняшний день можно выделить следующие направления фоносемантики: общая теория фоносемантики, универсальная (типологическая) фоносемантика, этимологическая фоносемантика, психолингвистическая фоносемантика, сравнительная фоносемантика, фоносемантика художественного текста, фоносемантика текста, коммуникативно-функциональная фоносемантика, стилистическая фоносемантика» [6, с. 10].

Одна из центральных проблем фоносемантики – проблема мотивированности языкового знака. Представляется, что ставший классическим постулат о его произвольности имеет ограниченное применение. Знак не может возникнуть из ничего. Иными словами, в момент своего появления он должен быть так или иначе мотивирован. Это касается и слова, и переносных значений. Затем же чем «дальше отстоит знак от момента своего возникновения, тем больше коннотативных смыслов он обретает. Наполнение знака коннотативными значениями часто предопределяет его символическую природу» [6, с. 27].

Выделяют несколько видов мотивированности. В этом ряду фонетическая считается производной от морфологической. Однако если данное утверждение можно считать удовлетворительным для современного состояния языка, то применительно к древнейшей истории его использование вызывает противоречие логического порядка. Если морфологическая мотивация связана с деривацией, а семантическая обусловлена изменениями значений слов, то возникает вопрос: что послужило основой для первоначальной мотивированности, когда морфологии так таковой не существовало. Следовательно, наиболее возможной (и в то же время самой простой и доступной) является мотивация фонетическая.

Это положение можно подкрепить точкой зрения, которую высказал В.Г. Гак. Он отметил, что наименование не является полностью произвольным по отношению к данному языку, подобно тому как материальный продукт зависит от используемого материала. Наименование не является полностью произвольным по отношению к данному предмету, поскольку в его основу кладется признак, реально существующий или усматриваемый субъектом в данном предмете [4, с. 83]. Если такая ситуация характерна для современного состояния языка, то можно предположить, что это же характерно и для его истории, в частности начальных этапов лингвистической эволюции.

Основания для подобной постановки вопроса кроются в особенностях человеческого познания окружающей действительности. Как отмечает американский нейрофизиолог У. Кэлвин, в коре больших полушарий связаны между собой самые разные стороны восприя-

тия одного и того же объекта: его внешний вид, запах и вкус (если он их имеет), звуки, называющие этот объект, звуки, производимые этим объектом (если он производит звуки), ощущение этого объекта в руке (если его можно взять в руку), представление о манипуляциях с ним и т.д. – словом, все то, что позволяет нам видеть (слыша, обоняя, осязая) этот объект, понимать, что от него можно ожидать, что с ним можно (или даже нужно) делать, а чего нельзя [1, с. 74]. Здесь обращает на себя внимание характер первичного восприятия объекта – уровень ощущений: слуховых, тактильных, обонятельных и т. д. Именно на его основе могут формироваться первоначальные впечатления и, соответственно, сигналы для их передачи себе подобным. «Поэтому в ходе формирования языка естественно ожидать, что происходили такие процессы, как появление в сигналах компонентов «повышенной заметности» (легко регистрируемые детекторами), превращение иконических сигналов в символные, эмоциональных – в референциальные, врожденных – в выучиваемые, возникновение возможности передавать информацию о том, что не находится непосредственно в поле наблюдения, а также сжимать информацию. Все эти процессы являются неотъемлемым свойством развития коммуникативных систем в природе» [1, с. 128].

Говоря о генезисе человеческого языка, С.А. Бурлак отмечает: «Первые сигналы новой коммуникативной системы не могли не быть иконическими, поскольку они были сигналами *ad hoc*, делавшимися «на ходу», и тем самым они должны были быть понятны без предварительной подготовки – поскольку особи, которым был адресован сигнал, никогда ранее с ним не сталкивались. Но при повторении сигналов иконичность постепенно утрачивается, поскольку для понимания уже известного знака достаточно, чтобы он просто был опознан. Утрата иконичности характерна для знаков письма (при переходе от пиктографии к идеографии), для знаков жестовых языков» [1, с. 182].

В этом отношении представляет интерес понятие образа мира, предложенное А.Н. Леонтьевым. Здесь исходным «является положение, что «субъект со всеми своими состояниями, в том числе и теми явлениями, которые мы называем «образом», «представлением» и так далее, находится изначально не перед миром, а в самом мире, в самой этой действительности, то есть с самого начала этот субъект <...> составляет часть его <...>. Он <...> включен в единый материальный мир. В этом мире единственно и существует [Цит. по: 5, с. 238– 239]. И далее: «<...> в психологии проблема восприятия должна ставиться как *проблема построения в сознании индивида многомерного образа мира, образа реальности*. Что, иначе говоря, психология образа (восприятия) есть конкретно-научное знание о том, что в процессе своей деятельности индивиды строят образ мира – мира, в котором они живут, действуют, который они сами переделывают и частично создают; это – знание также о том, как функционирует образ мира, опосредуя их деятельность в *объективно реальном мире*» (курсив А.Н. Леонтьева. – А.Т.) [Цит. по: 5, с. 241].

С этой точки зрения важным является снятие принципиального противопоставления человека, созерцающего и познающего окружающий мир, и самого окружающего мира. Человек, будучи частью мира, преобразует его в ходе практической деятельности в соответствии со своими потребностями. Результаты этой деятельности фиксируются в языке, причем фиксируются своеобразно, что привело к введению М.К. Мамардашвили понятия квазиобъекта. Это понятие он ввел в связи с анализом понятия «превращенная форма» Карла Маркса. «Особенность превращенной формы, «отличающей ее от классического отношения формы и содержания, состоит в объективной устранимости здесь содержательных определений: форма проявления получает самостоятельное «сущностное» значение, обособляется, и содержание заменяется в явлении иным отношением, которое сливается со свойствами материального носителя (субстрата) самой формы (например, в случае символизма) и становится на место действительного отношения. Эта видимая форма действительных отношений, отличная от их внутренней связи, играет вместе с тем – именно своей обособленностью и бытийностью – роль самостоятельного механизма в управлении реальными процессами на поверхности системы. При этом связи действительного происхождения оказываются «снятыми». Прямое отображение содержания в форме здесь исключается» [Цит. по: 5, с. 299].

«Объективные мыслительные формы» – смыслы, значения и т.п. – это и есть, по

Мамардашвили, результат движения в «пространстве реальных отношений», но не прямое отображение этих отношений. Будучи перенесены на квазиобъект и в этом качестве став достоянием сознания, признаки, свойства, отношения действительности претерпевают кардинальное преобразование: форма, в которой они выступают, оказывается «снятой», свернутой, переструктурированной и дополненной тем, что содержится уже в самом квазиобъекте. Отсюда огромной важности гносеологическая задача – при каждом анализе конкретной «превращенной формы» четко разделять те связи, признаки и отношения, которые перенесены нами на квазиобъект и преобразованы в нем, и те, которые мы находим в самом квазиобъекте, которые образуют его сущность и специфику.

Язык и есть именно такая система квазиобъектов, где на место реальных отношений подставлена их «видимая форма» [5, с. 300– 301].

А.А. Леонтьев предложил различать три различных, несовпадающих друг с другом понятия знака:

- 1) знак как вещь, или материальное языковое «тело», «включенное в систему деятельности человека и в ней обретающее свое функциональное бытие»; это знак как таковой;
- 2) «знак как субъективный образ, как эквивалент реального знака в обыденном сознании»; это знаковый образ;
- 3) «продукт научного осмысления структуры и функций реального знака»; это знаковая модель [5, с. 302].

Во всех этих аспектах языковой знак предстает как уже реально существующая данность. Но чтобы стать орудием познания, он должен одновременно выступать как средство взаимодействия и общения. По мнению А.А. Леонтьева, знак «имеет двойную онтологию. И наряду с когнитивными проблемными ситуациями он может выступать в таких проблемных ситуациях, где его основная функция – опосредовать коммуникативное намерение субъекта. Здесь отношение реального знака и знакового образа как бы перевернуто. Коммуникатор имеет конечной целью создание у реципиента того или иного знакового образа, и для этого он должен объективизировать соответствующее содержание в реальном знаке», то есть создать образ.

«Образы – это субъективные феномены, возникающие в результате предметно-практической, сенсорно-перцептивной и мыслительной деятельности. Образ – это целостное, интегральное отражение действительности, в котором одновременно представлены основные перцептивные категории (пространство, время, движение, цвет, форма, фактура и т.п.). Чтобы выполнить свои функции, это отражение должно быть объективно верным», – считает В.П. Зинченко [Цит. по: 5, с. 313].

Из сказанного выше применительно к языку можно вывести некоторые следствия.

1. Для того, чтобы зафиксировать тот или иной объект, необходимо выделить в нем какой-либо «компонент повышенной заметности», наиболее ярко характеризующий внешние свойства данного объекта.
2. Представляется, что такими свойствами прежде всего являются те, которые воспринимается непосредственно – в виде ощущений.
3. Однако эти непосредственно воспринимаемые свойства отражают лишь внешние, а не сущностные характеристики объекта.
4. Закрепляясь в звуковом сигнале, так или иначе связанном своей формальной стороной с этими непосредственно воспринимаемыми свойствами, характеристики объекта преобразуются в зависимости от характера практических действий с ним.

1. Бурлак С.А. Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы. М.: Астрель, 2012. 297 с.

2. Воронин С.В. Основы фоносемантики. Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. 207 с.

3. Газов-Гинзберг А.М. Был ли язык изобразителен в своих истоках? Свидетельство прасемитского запаса корней. М.: Наука, 1965. 183 с.

4. Гак В.Г. К диалектике семантических отношений в языке // Принципы и методы семантических исследований. М.: Наука, 1976. С. 73–92.

5. Леонтьев А.А. Деятельный ум (Деятельность, Знак, Личность). М.: Смысл, 2001. 392 с.

6. Шляхова С.С. Тень смысла в звуке. Введение в русскую фоносемантику. Пермь, 2003. 216 с.

ДЖЕМАКУЛОВ Т.Х.

*Карачаево-Черкесский государственный университет имени У.Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

К ПРОБЛЕМЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ НОГАЙСКОГО АЛФАВИТА

Несовершенство современного ногайского алфавита стало очевидным сразу же после перехода в 1938 году с латинской графической основы на кириллицу. Причина лежит в несоответствии фонетических систем ногайского и русского языков и, как следствие, недостатке букв кириллицы для отражения всех звуков ногайского языка. До 1960 года ногайский алфавит неоднократно подвергался изменениям [1, с. 68–70], но не все недостатки были устранены. В последние десятилетия в среде ногайской научной и творческой интеллигенции активно обсуждается вопрос о необходимости внесения в алфавит новых изменений и связанная с этим проблема преподавания ногайского языка в образовательных учреждениях.

Реформирование ногайского алфавита и правил орфографии обусловлено тем, что современный ногайский алфавит и орфография не исходят из основных особенностей звукового состава и законов орфографии современного ногайского языка. Затрудняет работу отсутствие Орфографического словаря ногайского языка. Изданный небольшим тиражом Свод орфографических правил ногайского языка (1999) не охватывает всего многообразия возможных вариантов правописания слов. Актуальными остаются проблемы совершенствования орфоэпических норм современного литературного языка, разработка функциональных стилей, подготовка и издание академической грамматики, словарей различных типов и др.

Перечислим основные недостатки современного ногайского алфавита:

1) отсутствие отдельной графемы для обозначения губно-губного звонкого спиранта, передаваемого сейчас буквой «в». Буква «в» также используется для передачи русского звука «в» в словах, заимствованных из русского или через посредство русского языка: вагон, вокзал, взнос и др. Это совмещение привело к тому, что произнесение русского звука «в» в исконно ногайских словах и ранних заимствованиях из арабского и персидского языков приобрело широчайший размах. Дело осложняется тем, что в разговорной речи, в некоторых позициях, вместо звука «б» также произносится звук, аналогичный русскому «в». В настоящее время даже люди, профессионально занимающиеся ногайским языком, часто произносят «бав», «давьис», «ваъзир», «яван» вместо «бай», «дайыс», «йаъзир», «йяан».

2) отсутствие отдельных графем для глухого взрывного согласного «қ» и звонкого спиранта «ғ»; [2, с. 399–400].

3) наличие диграфов для обозначения мягких гласных «ав», «об», «уб» и носового согласного «нб».

4) существенное отличие ногайского гласного, передаваемого буквой «и», от соответствующего звука русского языка.

Совершенно очевидно, что назрела необходимость пересмотра и корректировки ногайского алфавита. Конечно, хотелось бы остановиться на таком варианте, который устранил бы все недостатки ныне действующего алфавита и был основан на принципе: одна фонема – одна графема.

С обретением независимости постсоветскими республиками в тюркском мире наметилась тенденция к переходу на латиницу, однако для российских народов этот вариант неприемлем, так как противоречит Федеральному Закону «О языках народов Российской Федерации», в котором говорится, что графической основой государственного языка Российской Федерации и всех государственных языков республик – субъектов Российской Федерации – является кириллица. Поэтому изменения алфавита должны осуществляться в рамках кириллической графической системы. Можно предложить замену диграфов соответствующими буквами из каракалпакской, казахской или башкирской кириллиц, а также ввести в ногайский алфавит используемые в тех же языках буквы для глухого взрывного согласного «қ» и звонкого спиранта «ғ», использовать для обозначения губно-губного

звонкого спиранта букву «й», а для краткого гласного «i», но здесь возникают две трудно-разрешимые проблемы.

1. отсутствие необходимой полиграфической базы и компьютеров с соответствующей клавиатурой;

2. унификация алфавита может привести к тому, что написанные с использованием новых букв тексты будут недоступны для читателей, привыкших к ныне действующей графике. В создавшихся условиях считаем целесообразным ограничиться внесением в ногайский алфавит минимальных изменений. В первую очередь необходимо ввести графему «й» для обозначения губно-губного звонкого спиранта, а также букв для глухого взрывного согласного «к» и звонкого спиранта «г».

Однако, судя по сложившейся в сфере использования ногайского языка ситуации, внесение изменений в алфавит вряд ли осуществится в ближайшей перспективе. И, в этих условиях, очень важно правильно поставленное обучение ногайскому языку в образовательных учреждениях. Проходя обучение по основным предметам на русском языке, и потому владея навыками чтения русскоязычных текстов в гораздо большей степени, чем ногайских, дети, не задумываясь, читают ногайские слова, основываясь на правилах орфоэпии русского языка. Учителю необходимо приложить немало усилий для того, чтобы ученик усвоил правильное произношение букв ногайского алфавита. Для этого необходимо терпеливо и настойчиво объяснять учащимся, что русский и ногайский это разные языки с разными алфавитами, что буквы этих алфавитов пишутся одинаково, но читаются по-разному. Повышение качества преподавания ногайского языка с использованием современных технологий, создание условий для повышения мотивации к обучению родному языку способно в значительной степени облегчить усвоение учащимися орфографических и орфоэпических норм современного ногайского языка.

1. Калмыкова С.А., Саруева М.Ф. Грамматика ногайского языка. Часть I. Фонетика и морфология. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1973. 320 с.

2. Шихмурзаев Д.М. Кенъеске салайык деймиз // Современный ногайский язык. Хрестоматия. Карачаевск: КЧГУ, 2014. С. 398–402.

КАРАКАЕВА Э.Ю.

*Карачаево-Черкесский государственный университет имени У.Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

ОБ ИСТОЧНИКАХ ИЗУЧЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ И ТЕРМИНОЛОГИИ НОГАЙСКОГО ЯЗЫКА

Современный период развития российского общества, получивший в разных источниках названия «постсоветский», «посткоммунистический», «новейший» и другие, характеризуется значительными переменами во всех сферах общественно-политической жизни – политической, социально-экономической, государственно-правовой, культурной. Безусловно, общественные трансформации настоящего времени оказывают огромное влияние на современную языковую ситуацию, отличительной чертой которой является необычайный динамизм изменений, выявляющихся на разных уровнях структуры языка.

Как известно, к влиянию социальных факторов в наибольшей степени восприимчива лексико-семантическая система языка, прежде всего, область общественно-политической лексики, которая в периоды социальных потрясений подвергается наиболее существенным трансформациям [7; с. 1; 11, с. 126]. Значительные изменения связи с этим происходят и в современном ногайском обществе и его языке.

Цель нашего сообщения – выявление источников общественно-политической лексики и терминологии для их систематизации и унификации в современном ногайском языке.

Этот пласт лексики отразился в творчестве дореволюционных ногайских поэтов-классиков, в ногайских исторических документах, в фольклоре, в известиях восточных, западноевропейских и русских авторов о ногайцах. Именно они являются ценными источниками изучения исконной общественно-политической лексики, не утратившими своего научного значения.

К древнетюркским источникам общественно-политической лексики ногайского языка относятся орхоно-енисейские рунические письменные памятники, в которых сохраняются слова, отражающие социальное устройство общества того времени и выражающие названия чинов-должностей, а также наименования различных социальных групп: эл «племенной союз, государство, народ», баг «одна из частей племенного союза, родо-племенная территориальная группа, род, колено», будун «народная масса, община», ок «род», уруг «родовая организация, колено рода», кан «хан», тегин «принц», шад «наместник из ханского рода», бег «бек, князек, обладавший имуществом и властью над родоплеменной или территориальной группой, начальник», йалабач «посланник», оглан «витязь», эр «муж (воин)», алп «богатырь, герой, дружинник», кул «раб», кыркын «невольница?» [3; с. 61–63; 13].

Многие из этих слов стали мертвыми, некоторые устарели и вышли из употребления, часть их активно употребляется до сих пор в современном ногайском языке и его диалектах.

О том, что орхоно-енисейские рунические письменные памятники являются также культурным достоянием и ногайского народа и его языка впервые в ногайской филологии обратил внимание фольклорист и литературовед А.И.-М. Сикалиев [24; 25; 26].

Отрывки некоторых письменных тюркских памятников древности и средневековья на современный ногайский язык переведены известным писателем И.С. Капаевым [2; с.11–74].

Как известно, значительную роль в этногенезе ногайцев сыграли половцы (кыпчаки). Codex Cumanicus (13 в.), другие письменные памятники средневековья содержат в себе определенную часть и общественно-политической лексики [12; 15].

Общественно-политическая лексика эпохи Золотой Орды, отразилась в письменных источниках XIII–XIV вв. Часть их забыта, некоторые дошли до наших дней. Среди этих письменных источников мы можем назвать «Хосроу и Ширин» Кутбы (1342 г.), «Мухаббатнаме» Хорезми (1353 г.), «Гулистан» Сайфи Сараи (1391 г.), «Нахдж аль-Фарадис», «Кыссас аль-Анбия» Рабгузи и др. [13; 15; 24].

Ценным источником изучения общественно-политической лексики являются древнетюркские словари. В основу «Тюркско-арабского словаря», составленного в XIII веке в Египте [12] положены слова, отражающие торговые, хозяйственные, культурные и иные связи. Приведем примеры из общественно-политической лексики: ярыш «состязание», шахар «город», солтан «султан», бей «князь», эмир «эмир», битикчи «письмоводитель, курьер»; религиозные термины: Танъри, яраткан, «создатель», фериште «ангел», элчи «посол» и др.[12.].

В современном ногайском языке некоторые из этих слов устарели и вышли из употребления: Танъри, битикчи, фериште. Некоторые употребляются до сих пор, только подверглись фонетическим изменениям: ярыс, элши и др.

Во времена Ногайской Орды (XIV–XVII вв.) наблюдается рост употребления общественно-политической лексики: нурадин «титул, второй человек в Ногайской Орде, наследник престола», боьден «народ», кейковат «титул, третий человек в Ногайской Орде», падиша «царь, падишах», айгак «свидетель» и т.д. [17; 18; 19].

Значительными источниками общественно-политической лексики и терминологии для современного ногайского языка являются словари Л.З. Будагова [4], В.В. Радлова [20], Э.В. Севортыяна [23], а также словари ногайского языка [16; 21], особенно Русско-ногайский словарь общественно-политической терминологии [22].

Немало слов общественно-политического характера можно почерпнуть из историографических и этнографических работ, а также из ногайского фольклора, художественной, общественно-публицистической и переводной литературы.

Общественно-политическая лексика получила бурное развитие после Октябрьской революции в связи с созданием новой письменности и литературного языка. Известно,

что ногайцы, как и многие тюркоязычные народы, до революции пользовались литературным языком турки, основанном на арабской графике. В 1926–1928 годах в Центральном издательстве в Москве ногайским публицистом Наджибом Гасри (настоящая фамилия – Мавлюбердиев) были переведены и на арабской графике напечатаны десять книг социально-политического, культурного, медицинского содержания. В книге С. Кемрада «Свободное переложение устава ВЛКСМ» (перевод на ног. Н. Ногайлы) приведено немало терминов общественно-политической лексики: пираграм «программа», устап «устав», яшейке «ячейка», сиез «съезд», баслык «руководитель», устаз «учитель» и др.[9].

В 1932 году были изданы некоторые терминологические словари, том числе и «Словарь общественно-политических терминов»: составленные ногайским просветителем А-Х.Ш. Джанибековым: коьрсетпе «выставка», уьстинлик «господство», баргышылар «жюри», олтырувышы «заседатели», бувын «звено», мойынса «игло», етекши «лидер» и т. д. [5; 7]

В советскую эпоху в словарный состав ногайского языка вошли из русского и через русский язык следующие общественно-политические термины: конституция, президиум, автономия, республика, область, партия, комсомол, социализм, коммунизм, революция, депутат, агитатор, газета, журнал, колхоз, совхоз и др.;

философские термины: материя, диалектизм, метафизика, антогонизм, утопия и др.

исторические термины: архив, археолог, реформа, империя, крепостной, баррикада и др.

научные термины: грамматика, морфология, физика, география, философия, астрономия, астрология, экология и др.

названия различных учреждений: райком, горком, местком, обком, облисполком, райисполком, сельсовет, поликлиника, институт, техникум, педучилище, книготорг, библиотека, клуб, издательство и др.

военные термины: повестка, военком, фронт, тыл, окоп, атака, штаб, госпиталь, танк, лейтенант, маршал, полковник и др. [22].

Как справедливо отмечает С.А. Калмыкова, «заимствование русского и интернационального термина является одним из основных путей пополнения терминологической базы ногайского языка» [8; с. 334].

На базе русизмов в ногайском языке образовались новые слова, в том числе и общественно-политические: закон – законлы «законный», законлык «законность», законсыз «незаконный», законсызлык «беззаконие», законластырув «узаконивать», законша «по закону», законшы «законник» и др.

Таким образом, источниками образования общественно-политической лексики в ногайском языке явились как исконно ногайские слова, так и заимствованные из русского, арабского и персидского языков.

Дореволюционная общественно-политическая лексика складывалась на базе ногайского (общетюркского), арабского и персидского языков. Послереволюционная общественно-политическая лексика ногайского языка в основном пополнялась и пополняется словами из русского и через русский язык. При образовании общественно-политической лексики уже мало используются внутренние средства родного языка. Количество русизмов в общественно-политической лексике намного превышает количество ногаизмов, что свидетельствует о постепенном утрачивании ногайским языком коммуникативной пригодности.

1. Алеева Г.Г. Источники изучения общественно-политической лексики // Наука и язык. №3. Казань. 2007. С.10–14.

2. Асыл соьз. Ногай шайирлигининь антологиясы (Антология ногайской поэзии) / Сост. Н.Х. Суюнова, И.С. Капаев. Черкесск, 2013. 448 с.

3. Батманов И.А. Язык енисейских памятников древнетюркской письменности / И.А. Батманов. – Фрунзе: изд-во АН Кирг. ССР, 1959. 219 с.

4. Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. – 2-е изд., стер. М., 1960. – т.1. – 820 с.; Т. 2. 416 с.

5. Джамгъият уйренувь атамалары. – Общественно-политические термины / Пер. и отв. ред. А-Х.Ш. Джанибеков. НИИ. Наркомпресс ДАССР. Сектор языка. Терминологическая комиссия. Махачкала: Даггосиздат, 1932. 69 с.

6. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 676 с.

7. Заварзина Г.А. Семантические изменения общественно-политической лексики русского языка в 80-90-е годы XX века (на материале словарей и газетной публицистики): Дисс...канд. филол. наук. Воронеж, 1998.

8. Калмыкова С.А. О развитии ногайского литературного языка в советскую эпоху // Труды КЧНИИ. Черкесск, 1968. – Вып. 5. – Серия филологическая. С. 287–345.
9. Кемрад С. Свободное переложение Устава ВЛКСМ (перевод на ног. Н. Ногайлы). М.:1926. 69 с. (на араб. алфавите).
10. Кидирниязов Д.С. Ногайцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов XV – XVIII вв. Махачкала, 1999 416 с.
11. Крючкова Т.Б. Особенности формирования и развития общественно-политической лексики и терминологии. М.: Наука, 1989 151 с.
12. Курышжанов А.К. Исследование по лексике старокыпчакского памятника XIII века «Тюркско-арабского словаря» Алма-Ата, 1970. 234 с.
13. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования– М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 452 с.
14. Махмуд ал-Кашгари : Диван лугат ат-турк (Свод тюркских слов): в 3-х т. М.: Вост. лит., 2010. Т. 1. 461 с.
15. Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XI–XIV веков. М.: Наука, 1989.
16. Ногайско-русский словарь: Ок. 15 000 слов/ под ред. проф. Н.А.Баскакова. М: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1963 562 с.
17. Обсиет / Тузьувши А.И.-М.Сикалиев Махачкала: Дагкнигоиздат,1990. 128 с.
18. Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой (1489- 1549гг) / Сост. Б.А. Кельдасов, Н.М. Рогожин, Е.Е. Лыкова, М.П. Лукачев. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1995. 360 с.
19. Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой.1551–1561 гг. / Сост. Д.А.Мустафина, В.В. Тrepавлов. Казань: Тат. кн. изд-во, 2006. – 391 с.
20. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. – 2-е изд. М: 1963.
21. Русско-ногайский словарь / Под ред. Н.А.Баскакова. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1956. 734 с.
22. Русско-ногайский словарь общественно-политической терминологии. Черкесск, 1981 – 188 с.
23. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М.: Наука, 1974–1980.
24. Сикалиев А.И.-М. Древнетюркские письменные памятники и ногайцы. Советская тюркология Баку, 1970. – №4. С.131–135.
25. Сикалиев А.И.-М. Сынап карап, сырласып– Сб. статей. Черкесск: Ставроп. изд-во,1975. 112 с.
26. Сикалиев А.И.-М. Ногайский героический эпос Черкесск: КЧИГИ, 1994. 328 с.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

ПЫЛЁВ А.И.

*Санкт-Петербургский государственный университет
г. Санкт-Петербург, Россия*

ИЗУЧЕНИЕ НОГАЙСКОГО ЯЗЫКА И НОГАЙСКОЙ НАРОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

(ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ М. ОСМАНОВА И П.А. ФАЛЕВА)

Начало изучения ногайского языка и народной литературы ногайцев в Санкт-Петербургском университете связано с именем Мухаммеда-эфенди Османова (1840–1904), кумыкского муллы и известного поэта, преподававшего с 1867 по 1881 г. на Факультете восточных языков Санкт-Петербургского университета татарский, азербайджанский и кумыкский языки. М. Османов получил только духовное образование на родине, и с 1865 г., прибыв в Петербург, стал служить, как и его отец, «эфендием» (муллою) мусульманского взвода собственного Его Императорского Величества конвоя. В 1867 г., прежде чем по собственному предложению начать преподавание на Факультете восточных языков, он блестяще выдержал экзамен по тюркским языкам у Л.М. Будагова. После своего избрания в 1869 г. штатным лектором Факультета М. Османов с перерывами, вплоть до своей отставки в октябре 1881 г., преподавал на нём упомянутые тюркские языки и курс мусульманского законовещения. Одновременно М. Османов занимался сбором образцов ногайского фольклора как источника для изучения языка и народной литературы ногайцев. Эти образцы были изданы ученым арабской графикой в его «Хрестоматии ногайской и кумыкской», в разделе «Нагайское наречие. Dialecte de Nahai» [4, с.1–105]. В Восточном отделе Библиотеки СПбГУ имени А.М. Горького хранится уникальный экземпляр этого издания, без оглавления, предположительно, с пометками П.А. Фалева. Здесь собраны ногайские пословицы и поговорки, песни мусульманского содержания, песни «нагайских казаков» (“Bir niçd qazaq jırlar”), а также ряд народных преданий о ногайских богатырях и ханах Золотой Орды и Крыма: предание о Нариге и Чуре-Батыре (“Narik Љura iki batyr dendn hikajdti”), предание о Тохтамыш-Хане (“Toqtamys Qan dendn hikajdti”), предание о Мирзе Мамае (“Mirza Mamaj dendn hikajdti”), предание об Адиль-Султане Крымском (“Qugumly 'Adil Sultan dendn hikajdti”), предание об Эрю Амеди, сыне Айсула, и предание об Эсен-Булате (“Esan Bulat dendn hikajdti”). Все рассказы о богатырях и правителях излагаются прозой, также в тексте имеются стихотворные (песенные) вставки (jırlar), представляющие собой, чаще всего, речи героев преданий, что соответствует традициям тюркских народных дестанов (лирико-эпических фольклорных сказаний). Особый интерес представляет небольшая вторая часть «ногайского» раздела хрестоматии, содержащая песни (куплеты) мусульманского содержания, что нечасто встречается в сборниках такого рода [4, с. 6–7]. Эти стихотворные отрывки приводятся сплошной строкой, без разделения на стихи, и повествуют, в основном, о подвигах мусульманских пророков. Например:

*Отуз jasynda Junus ndbbidi Hud balyq jutyan,
Qyrq jasynda Sulđman bir jъzъk (?) menan padiъahlyq etgan,*

Jǝtmis jyl zar qylub Ja'qub ndb(b)i muradyna jetgan [4].

«В возрасте тридцати лет пророка Йунуса (Иону) проглотила рыба Худ (кит),
В возрасте сорока лет Сулейман (Соломон) при помощи кольца (?) правил как падишах,

Пророк Йакуб (Иаков), рыдая (взывая к Богу) в течение семидесяти лет, достиг своих желаний».

Приведённый отрывок вполне соответствует традициям так называемой «народной суфийской литературы», которые зародились в тюркской среде ещё в XI–XII вв. Подобные стихи, прославляющие пророков и подвижников мусульманского мистицизма, написанные в народной форме, сочинялись нередко известными странствующими поэтами-суфиями. Первым из них, имя которого сохранилось в истории, был среднеазиатский мистик Ходжа Ахмад Йасави (ум. 1166) Подробнее об этом смотрите в работе А.И. Пылева «Ходжа Ахмад Ясави: суфийский поэт, его эпоха и творчество» [5, с. 47–50, 66, 79, 86–87]. Возможно, что и автором некоторых из «песен», помещённых в хрестоматию М. Османова, был кто-либо из странствующих суфиев, а позднее его произведения стали распространяться изустно и воспринимались как народные.

Хрестоматия М. Османова, вышедшая в свет уже после того, как её автор вышел в отставку с государственной службы, получила широкое распространение среди ногайцев Северного Кавказа.

Традицию исследований ногайского языка и фольклора продолжил в Университете талантливый ученый и преподаватель Павел Александрович Фалев (1888–1922). В 1912 г. дипломная работа выпускника Факультета восточных языков П.А. Фалева «Ногайские сказания об Едигее и Тохтамыше» была удостоена золотой медали [1, с. 234], а с июля 1915 г. он уже преподавал на кафедре османской словесности (предшественнице нынешней Кафедры тюркской филологии СПбГУ) в должности приват-доцента турецкий язык, османские тексты, тюркские наречия и литературы [2, с. 169–170]. Можно предположить, что с образцами ногайского народного эпического творчества П.А. Фалев знакомил студентов в рамках «необязательного» курса «Эпические предания турецких племён». Данный курс читался П.А. Фалевым в 1916–1917 учебном году, возможно, и позже, но об этом не сохранилось документальных подтверждений [3, с. 8].

Интерес к народной литературе ногайцев и к ногайскому языку П.А. Фалеву привил, по всей видимости, академик В.В. Радлов на проводимых им научных собраниях (знаменитых «Радловских четвергах»), на которых начинающий тюрколог иногда присутствовал [2, с. 122]. Следует отметить, что в седьмом томе известнейшего труда В.В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племён» имеются записи некоторых ногайских сказаний, сделанные ещё до начала активной научной деятельности П.А. Фалева [8, с. V].

В 1914 и в 1916 гг. П.А. Фалев совершил две поездки с научной целью к ногайцам Ставропольской губернии, поддержанные Русским географическим обществом и Восточным отделением Русского археологического общества (ВОРАО), в деятельности которых учёных принимал активное участие. Важным итогом первой поездки стал доклад «Записи произведений народной словесности у ногайцев Ставропольской губернии в связи ранее опубликованными материалами», прочитанный П.А. Фалевым 26 февраля 1915 г. на заседании Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. На этом заседании молодой исследователь впервые представил результаты своих изысканий по ногаеведению на суд научной общественности. Заседание проходило под председательством Н.И. Веселовского (управляющего ВОРАО), а в обсуждении доклада участвовали академики В.В. Бартольд и Н.Я. Марр, заслуженный ординарный профессор В.Д. Смирнов (зав. Кафедрой османской словесности университета), А.Е. Любимов и В.Ф. Минорский [8, с. 5–6]. П.А. Фалев в начале доклада дал неоднозначную оценку «Хрестоматии» М. Османова и её роли в бытовании и развитии ногайской народной литературы. Отметив широкое распространение среди ногайцев «Хрестоматии» М. Османова, П.А. Фалев заявил, что данный сборник «нанёс жестокий удар» народной словесности ногайцев, поскольку сказания выучивались грамотными ногайцами наизусть, «и закреплённый таким образом текст народного произведения не развивался далее» [8, с. 5]. Далее в своем докладе П.А. Фалев охарактеризовал ряд сказаний о ногайских богатырях, народных сказок и «казацких»

песен, не вошедших в упомянутый сборник. Отдельно он остановился на предании об Идиге, назвав его «наиболее старым произведением ногайского эпоса» [8, с. 5]. Интересно народное объяснение имени богатыря Идиге (Итиге), почерпнутое ученым из ставропольского варианта сказания об этом герое. П.А. Фалев отмечает, что монгольское имя героя «Идику» (варианты: Итиге, Идиге) было непонятно для тюрков. На этой почве и возникли его разные толкования, обзор которых дал в своём докладе П.А. Фалев. Согласно сказанию, записанному В.В. Радловым в Крыму, младенец Идиге был оставлен своим отцом на дороге в «ддик'е» (колоде), а «сибирское предание» гласило, что покинутого Идиге нашёл некий старик и принёс домой в голенище сапога («итик»). В соответствии же с объяснением, записанным П.А. Фалевым у ставропольских ногайцев, младенца Идиге (Итиге), покинутого матерью, «дали кормить собаке («итьке»)» [Там же]. Учёный отметил, что подобный способ объяснения непонятных имён и названий с окончанием -ке (-гъа) мнимым употреблением в них аффикса дательного-направительного падежа распространён у ногайцев. В частности, отмечает П.А. Фалев, название селения Джалга у ногайцев часто звучит как «Джолга», отождествляясь со словоформой «džolğa» (букв. «на дорогу») [8, с. 5–6]. Далее в докладе П.А. Фалев отметил распространение среди ставропольских ногайцев сказаний о Мирзе Мамае, Чора-батыре, об Адиль-Султане, состоящих, как и предание об Идиге, из перемежающихся стихов и прозы, подобно произведениям, вошедшим в сборник М. Османова (см. выше). Отмечая отдельное существование предания о Копланды-батыре, учёный обращает внимание на то, что это сказание не имеет в своём составе «песен» (стихотворных отрывков), «а излагается целиком прозой, напоминая более богатырскую сказку» [8, с. 6]. Также П.А. Фалев проводит сравнение сюжета сказки об «Ак-Кёбёке-Кара-Кёбёке» у ногайцев и у сибирских татар, вариант которых вошёл в I и IV тома «Образцов народной литературы тюркских племён» В.В. Радлова. Учёный отмечает, что образ Ак-Кёбёка-Кара-Кёбёка у ногайцев не имеет ничего общего с сибирским вариантом. У ногайцев Ак-Кёбёк-Кара-Кёбёк (букв. «Белая собака – Чёрная собака») – это «чудовищная собака, наполовину белая, наполовину чёрная, вселяющая ужас. Её убивает один молодец, наученный своим шестидесятилетним отцом. В благодарность хан той страны отменяет свой приказ убивать стариков, достигших 60 лет» [8]. Таким образом, вариант сказки, записанный П.А. Фалевым у ставропольских ногайцев, в сущности, является философской притчей о важности уважения к мудрости старшего поколения. В своём докладе П.А. Фалев дал также краткую характеристику и других фольклорных жанров, произведения которых бытовали у ставропольских ногайцев. В частности, говоря о «песнях о богатырях» («Қазақ жырлары») [Транскрипция П.А. Фалева] учёный делает важное замечание о том, что данные песни не относятся к эпосу, поскольку не имеют «личного героя» [8]. То есть в данных песнях речь идёт о приключениях и личных переживаниях богатырей («казак») вообще; герои нигде не называются по именам и их дела не связаны с какими-либо историческими или легендарными событиями [Согласно замечанию П.А. Фалева, «казак» у ногайцев – это человек из их среды, уходящий со своей родины на заработки.]. Важное значение имеют также заметки автора доклада о фонетике и лексике языка ставропольских ногайцев. В частности, П.А. Фалев отмечает, что редукция мягкой фонемы [l] перед согласной (чередование «üköp/ül'kön» – букв. «большой, великий; старший») встречается также в «крымских говорах» [8].

В дальнейшем П.А. Фалев сумел опубликовать две свои статьи о ногайском фольклоре: «Арабская новелла в ногайском эпосе» и «Ногайская сказка об Ак-Кёбёке» [6, 9]. В первой из них речь идёт о ногайском сказании о Чора-батыре, в частности, проводится сравнительный анализ истории отца Чора-батыра Нерика (Нарига) в разных версиях сказания [6, с. 5–7]. Отмечается, что ногайские версии этой истории в большей или меньшей степени близки к одному арабскому преданию о царском слуге Файрузе, в жену которого влюбляется сам царь, но получает от неё отказ в виде иносказательной притчи, завершающейся стихами:

«Скажи тем, сердцем которых овладела страсть:
Поступающий несправедливо не имеет друзей.
Клянусь Богом! Никогда не было сказано,
Чтобы лев съел остатки (добычи) после волка» [6, с. 7].

Также исследователь указывает на возможное влияние как на арабскую, так и на тюркскую версии данного сюжета библейского рассказа о царе Давиде, его слуге Урии и супруге последнего Вирсавии. Этот рассказ был известен тюркам Золотой Орды, в частности, ногайцам, посредством произведения XIV века «Кысас-уль-анбийя» («Истории пророков») Рабгузи [Там же, с. 16–17]. В статье же «Ногайская сказка об Ак-Кцбцке» П.А. Фалев подробно анализирует и сравнивает с другими тюркскими версиями ногайское предание об Ак-Кёбёке-Кара-Кёбёке, свою запись которого он впервые представил в упомянутом докладе на заседании ВОРАО (см. выше).

В период работы в Туркестанском восточном институте П.А. Фалевым было выпущено в свет учебное пособие «Введение в изучение тюркских литератур и наречий», в котором ученый дал высокую оценку роли ногайских сказаний в развитии общетюркского фольклора. В частности, он утверждал: «Носителями эпического творчества среди тюркских племён являются кара-киргизы (т. е. нынешние кыргызы, титульная нация Кыргызской Республики – А. П.) и ногайцы» [7, с. 10]. Кроме того, П.А. Фалев отмечал распространение у других народов кыпчакского корня ногайских преданий об Идиге, Чора (Шора)-батыре и др. [7, с. 12].

К сожалению, ранняя кончина в 1922 г. не позволила П.А. Фалеву опубликовать все свои записи ногайских народных сказаний, которые поныне хранятся в архиве академика В.В. Бартольда [1, с. 234–235] и собрания Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге, оставаясь неисследованными и неопубликованными. Ввести в научный оборот эти бесценные материалы – задача нынешнего поколения исследователей ногайского фольклора и российской тюркологии в целом.

1. Библиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период / Изд. второе, переработанное, подготовил А.Н. Кононов. М.: Наука, 1989. 300 с.
2. Кононов А.Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. Изд. второе, дополненное и исправленное. Л.: Наука, 1982. 360 с.
3. Обзорение преподавания наук по Факультету восточных языков Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1916 года и в весеннем полугодии 1917 года. Пг., 1916. 36 с.
4. Османов М. [Хрестоматия ногайская и кумыцкая]. СПб.: Тип. Императорской Акад. наук, 1883. 174 с.
5. Пылев А.И. Ходжа Ахмад Ясави: суфийский поэт, его эпоха и творчество. Алматы: Атамұра, 1997. 96 с.
6. Фалев П.А. Арабская новелла в ногайском эпосе. Симферополь, 1915. 17 с.
1. Фалев П.А. Введение в изучение тюркских литератур и наречий. Лекции, читанные профессором П.А. Фалевым в 1921 г. в Туркестанском Восточном Институте. Ташкент: Туркестанское Государственное издательство, 1922. 40 с.
7. Фалев П.А. Записи произведений народной словесности у ногайцев Ставропольской губернии в связи с ранее опубликованным материалом / Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Том XXIII. 1915. – Пг.: Тип. Императорской Акад. наук, 1916. С. V–VI.
8. Фалев П.А. Ногайская сказка об Ак-Кцбцке / Сборник МАЭ при РАН. Том V. – Пг., 1917. С. 189–196.

НУРДАУЛЕТОВА Б.И.

*Каспийский государственный университет технологии и инжиниринга им. Ш. Есенова
г. Актау, Республика Казахстан*

МАНГИСТАУ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ АРЕАЛ ЗАРОЖДЕНИЯ ЭПИЧЕСКОГО ЦИКЛА «ҚЫРЫМНЫҢ ҚЫРЫҚ БАТЫРЫ»

В современный период цикл эпических произведений, вошедший в историю казахской литературы как «ногайлинские сказания», «ногайлинские батыры» или «Сорок батыров Крыма», представляет огромную ценность не только художественной структурой и сюжетной линией текстов, но и как поэтическая летопись легендарной истории и гармоничного единства «ногайлинских» народов – казахов, ногайцев, татар, башкир, каракалпаков, узбеков, туркмен и др.

В казахских степях особое распространение из обозначенного цикла получили героические сказания «Едиге», «Нуредин», «Шора батыр», «Орак-Мамай», «Карасай-Кази».

В поэтических школах казахских сказителей, населявших территории Восточного и Северного Прикаспия [17] и Приаралья [18], прослеживается традиционная преемственность исполнительского мастерства от учителя-наставника к ученику-последователю.

Уникальный институт преемственности, сформированный в обозначенных районах, имеет самобытные, индивидуализированные способы передачи опыта, включающие длительное и глубокое посвящение последователей к постижению внутренней природы и локальных технических особенностей певческого стиля.

Одним из важных признаков особого статуса поэтических произведений в степи является их сакрализация, выраженное приданием им благопожелательных функций оберегов и священных раритетов. Особо добрыми знаками считалось хранение переписанных текстов в каждом доме, как священную реликвию, заучивание их наизусть и др.

В коллективной памяти народа актуализация данных текстов носила непрерывный характер. Свидельством данному утверждению может послужить тот факт, что даже в 50–70-е годы XX столетия трудно было найти казаха, не знающего наизусть хотя бы небольшой отрывок из эпоса, несмотря на идеологический запрет почитания Едиге и его потомков. Народная память сохранила воспоминания местных старцев о внезапных природных стихиях в виде снега, дождя в момент исполнения эпических произведений легендарными сказителями Карасай жырау и Мурын жырау [1].

Знаменитые жырау перед публикой (шаршы) объявляли свой репертуар в песенном виде и исполняли ту часть, которую облюбовали слушатели. Благодаря таким школам сказителей, до нас дошли исторические топонимы, антропонимы, архаический пласт лексики.

В Мангистау цикл сказаний «Сорок богатырей Кырыма» сохранился благодаря творчеству Мурын жырау. Он, в свою очередь, перенял их у сказителей Карасай, Кашаган, Нурым жырау, которые у Абыл жырау. В Актюбинской области этот цикл исполнял Нурпейис Байганин – последователь школы сказителей Жаскелен жырау. А Жаскелен учился у Бакберген жырау – ученика Уки из племени Алим. В Уральском регионе прославилась школа Жиембет жырау, в Атырау – школа Куан жырау. Их ученики во главе с Ыгылман жырау распространяли цикл о батырах Кырыма.

В Арале и Казалы Кызылординской области существовала школа сказителей Нуртугана жырау, прославившегося исполнением новых вариантов «Сорока богатырей Кырыма».

В исследованиях, посвященных генезису цикла «Сорок богатырей Кырыма», первоначальные варианты его исполнения связывают с именем Сыпыра жырау – ногайским жырау XIV века. Причем, отмечается, что в начале были отдельные толгау – «Песнь Сыпыра», «Прощание Токтамыса со своим народом», «Слово Едиге», авторство которых приписывается Сыпыра жырау. Исследователь Мангистауской традиционной школы сказителей известный ученый К.Сыдыкков пишет: «По мнению академика Алкея Маргулана, упоминаемый в записках путешествовавшего в страну Кыпшаков арабского путешественника XIV века Ибн Батута, великий сказитель – «ұлық жырау», проживающий в городе Сарайшык на берегу реки Жайык, является не кем иным, как Сыпыра. Значительный период своей жизни он провел в Мангистау, впоследствии переехав в Сарайшык. Если учесть, что местом проживания ногайлинцев в то время были Эмба и Яик, Устюрт и Мангистау, то вполне вероятно, что составителем основ ногайских сказаний является Сыпыра жырау» [2]. В таком случае закономерно, что именно в репертуарах сказителей западных школ, в том числе сказителей Мангистау, остался в нерушимом виде цикл эпических сказаний «Сорок богатырей Кырыма», ведущий начало от Сыпыра.

Героический эпос рассказывает не только о распаде некогда единого тюркоязычного народа, но также является историко-художественным сказом их духовного возрождения. Исследуя суть феноменов языкового наследия «ногайские гены», «ногай-казах», «ногайские сказания и Мангистау», выявляя их духовные корни, следует признать их как новые направления в изучении эпоса «Сорок батыров Кырыма».

Уроженец Мангистау, известный исследователь Серикбол Кондыбай выявил 112 топонимов в тексте «Сорок батыров Кырыма», записанного из уст Мурын жырау. Из них 32 прямо относятся к Мангистау и Устюрту, или напоминают топонимы и гидронимы этого края [3]. Остальные же – топонимы Атырауской и Актюбинской областей, приграничных с Туркменистаном и Каракалпакстаном зон. Также несомненно, что знаками старины ногай-

ского периода являются многочисленные оба и захоронения (искусственные холмы из камней, или купольные сооружения, комплексы) ногайлинских биев и богатырей в Мангистау и Устюрте. И не зря называют комплекс памятников между дельтой Волги и Мангистау – «полуостровом умерших» [4, с. 255] Ряд таких ногайских пантеонов – это захоронения-памятники, посвященные потомкам Едиге, что в низменной части Мангистау.

В 40 км от Шетпе, районного центра Мангистауской области, юго-восточнее находится гряда невысоких гор – Караулкумбетские высоты. Карауылкумбет (каз. Карауылкумбез), кумбет (перс. «купол»).

По рассказам местных аксакалов, на вершине Караулкумбета имеются древние ногайлинские захоронения. На фасаде одного прекрасного, хотя и полуразрушенного здания, расположенного на вершине холма, арабской графикой выведено: «...Едиге баһадүр бұ бас би болдү, баһадүр болдү» («Едиге был главным бием (беком), богатырем»). Насколько высока вероятность того, что это построение посвящено знаменитому Едиге, прародителю многих сказаний и легенд, основателю Ногайской Орды, беглер бегу, именитому бию Золотой Орды – прототипу сказа о «Едиге батыра» в цикле «Сорок батыров Крыма»? В поисках ответа на этот вопрос мы стали искать сведения о смерти и похоронах Едиге.

В вариантах сказаний о Едиге, записанных Ш. Уалихановым, К. Сатбаевым, М-Ж. Копеевым, Едиге умирает с горя, не перенеся обиду, нанесенную ему сыном Токтамышша Кадырберди (иногда Кейкуатом, рожденным от наложницы) [5]. И в татарских, и в ногайских вариантах Едиге погибает в сражении с Кадырберди [6; 7].

О том, что Едиге погиб от руки Кадырберди – Токтамышева сына – во время схватки, говорится в шежире-родословной К. Жалаири [8, с. 118–119], а также в других исследованиях основанных на этом шежире. Академик В.М. Жирмунский, основываясь на сведения арабского историка эл-Айни, также пишет о факте смерти Едиге от рук Кадырберди [9, с. 373]. Татарский исследователь эпоса Ф. Урманче, основываясь на ногайских источниках, пишет о гибели Едиге от рук его дружинников, и что имеются две версии о месте гибели Едиге: по одной – на территории Поволжья, по второй – в Крыму [10, с. 136]. Анес Сарай, опираясь на «Родословный сборник» Кадыргали Жалаири, уточняет места смерти и захоронения Едиге: «Едиге погиб в 63 году от рождения, у реки Елек, в Ушборте... Предводитель войска Хажи Мухаммед Оглан (дед сибирского хана Кучума), не сумев довести до прародины предков, к Баба Түкти Шашты Азизу в Кумкенте, похоронил его на Улытау» [11, с. 67].

М.Копеев на основе легенд приводит сведения о месте захоронения Едиге: «...Он сказал, там в предгорье Каратау, рядом со святым оба Созака деда Каракалпака, лежит мой дед Бабай тукти шашты Азиз, там и похороните меня». По этому завету его тело перевезли туда. А на Улытау хоронили как аманат. Место, где он был захоронен аманатом, назвали потом «Аулие Ак Мечет» [5, с. 138]. Значит, местом гибели и временного захоронения является – Улытау, а место вечного покоя – рядом со святым Баба Түкти Шашты Азиз в предгорье Каратау. По историческим сведениям, приведенным ранее, Едиге принял смерть в Уштобе на реке Елек, впадающей в Волгу, который пересекает Российский Оренбург, а в Казахстане – Актобе, Западный Казахстан, Атырау и Мангистау. А тело его похоронено на Улытау, потому что не смогли довести до кладбища Бабай Түкти Шашты Азиз в Кумкенте. И в исторических сведениях, и эпических легендах бытует одна общая идея о похоронах Едиге: тело Едиге не предавали земле на месте гибели, а увозили в другое место и обязательно хоронили рядом с захоронением Бабай Түкти Шашты Азиз. Ученый Р.Бердибаев пишет: «В официальных письменных документах точных сведений о месте смерти Едиге не встречается» [3, с. 34]. Это утверждение ученого приводит к выводу, что еще рано говорить о месте смерти и захоронения Едиге.

Сказание «Едиге», которое было опубликовано в газете «Ногай дауысы» в 1991 году, было записано профессором Ануар Мамыт у ногайцев Румынии. Исполнял его сказитель Докуз Байдур. В этом варианте, когда Едиге, поранив Кадырберди, прячется в камышах, его находит там Барын Султан и обезглавливает [7]. Случай происходит в местности Бес Оба. Если Бес Оба ассоциировать с бес тобе (пять холмов), бес тау (пять гор), то получается, что близ современного города Пятигорска или в Мангистауском Бесшоқы (пять низких гор).

Автор объемного труда по Едигезнанию А.Кунтолеулы пишет: «Таким образом историк Жалаири, перебирая легенды о происхождении Едиге, ни разу не говорит о том, что он родился в Южно-Казахстанском крае. По историческим данным известно, что и Волго-Уральский регион, и Ургенч, и Крым относятся к западному крылу Золотой Орды. Поэтому, не хотим свести на нет возможность рождения и жизни Куттыкия и его сына Едиге на берегах Волги-Урала, то есть на землях Дешти Кыпшака» [12, с. 183]. Автор в своем труде упоминает о четырех Едиге среди казахов. Первый из них – живший в XIV в. полководец Едиге Танашулы, второй – бий Ногайской Орды Едиге, которого все мы знаем, третий – политик Едиге, выходец из рода Каржас Аргын, живший в конце XVII, в начале XVIII вв., четвертый – воин Едиге, близкий родственник Аксак Темира, из рода Барлас. Из этих Едиге – Едиге Танашулы, по сведениям автора, был похоронен на Улытауских отрогах. И нам кажется, что на Улытау находится захоронение именно Едиге Танашулы.

К причинам, связывающим упомянутый выше памятник с историческим Едиге, относится наличие многочисленных топонимов, гидронимов, кладбищ, оба-насыпей в Мангистауской низменности.

На Караулкумбет, рядом с (условной) могилой Едиге находится Ханторткул – Ханская возвышенность. Здесь же, кроме Ханторткул, имеются высоты Косторткул, Суыкторткул, Быжыр, Бидайторткул, Мамайторткул. Верхние части этих высот плоские, с четырьмя пологими склонами, поэтому их называют торткулами-четыреугольниками. В сказах «Орак-Мамай», «Карасай-Казы», «Жубаныш», Кобланды сын Кыдырбая», «Мусахан», входящих в цикл «Сорок богатырей Кырыма», горы под названиями Торткул, Ханторткул, Кокторткул описываются как места обитания «батыров-богатырей, достигших ханского статуса»:

Еділ-Жайық бойында,
Богданың бергі жағында,
Хантөрткүлдің басы еді,
Мұсаханның салған қаласы.
[13, с. 152].

На берегах Волги-Урала,
В передней части Богда,
На Ханторткуле находится,
Мусаханом построенный город

За Караулкумбетом простираются горы Жанаша, в конце которых находится высота Баба Түкті Шашты Азиза. На плоском склоне горы виднеются две могилы: одна из них – место упокоения Баба Түкти предка, а вторая – могила его дочери. В сказах «Едиге», «Парпария», «Орак-Мамай», «Карасай-Казы» Бабай Тукты Шашты Азиз – первопродок потомков Едиге, святой, обладающий чудодейственной силой. В Мангистау Баба Тукты Шашты Азиз – две личности, одна (Баба) – отец, вторая (Азиз) – дочь его. Местные жители почитают оба захоронения, как святыню, устраивают ритуальные ночлеги у могил. Известно, что имеется несколько могил святого Баба Түкті Шашты Азиз. На западе Казахстана таких святых мест два. Первое – вышесказанные две могилы, второе – сооружения Тукты Ата и Алып Ана, которые находятся по обе стороны реки Сагыз на границе с Атырауской областью. Известный археолог С. Ажигалиев о памятном сооружении дает справку: «...В письменных источниках сообщается о том, что здесь похоронена женщина – герой – великан. Археологические исследования показали, что здесь в XIV–XVI вв. стояло купольное сооружение средневековья... На кулпытасах – надмогильных камнях – изображались украшения и обувь женщины. Это подтверждает легендарные сведения о том, что первоначально здесь покоилась женщина. На кладбище Алып Ана в основном похоронены представители родов Адай и Кете казахов» [14]. В очередном труде ученый специально подчеркивает: «...по преданиям Алып Ана (она же Шашты Азиз) была супругой известного в регионе легендарного персонажа Тукты Ата (Баба Тукты, букв. «волосатый дед»), развалины мавзолея которого находятся на противоположном берегу Сагыза. Жили они в ногайское время...» [15]. Исследователь Ж. Асанов, разбирая вышесприведенные сведения, приходит к следующему выводу: «По правде, Баба Тукты – не отец Едиге, а прадед, но в народной

памяти все перемешалось, отца героя величают не Куттыкия, а Баба Тукти. Возможно, на реке Сагыз – могила Куттыкия. Логично, что могилы расположены на разных берегах реки, одна принадлежит – сыну человеческому, вторая – дочери пери – мифического существа. В потустороннем мире они не могут находиться в одном кладбище» [16]. По его словам, местность к востоку от сооружения называется «Едигеева грива – Едигенин жалы». Если учесть, что местом гибели Едиге называют реку Елек в Актюбинской области, то резонно считать местом захоронения Едиге побережье реки Сагыз, в Мангистауской низине.

На склонах гор Алаешки, что простирается к востоку от высот Баба Тукти Шашты Азиза, с левой стороны дороги - множество захоронений, сложенных из черно-бурых степных камней, в старинном ногайском стиле. Чуть подальше от этих могил, примерно в 100 метрах ниже по склону, есть большая, потемневшая от времени могила. Это, по словам местных аксакалов, могила Орака, ногайского бия и богатыря. Восточнее гор Алаешки виднеются горы Борибас, Багда. Древнее название гор Багда произносилось как Богда, позже в соответствии с нормами русской орфоэпии, стало Багда. Поэтому, нельзя утверждать, что в этих краях, когда-то являвшихся окраиной земель расселения ногайцев, нет исторических следов Орак бия и Мамай бия. Рассказы стариков, знающих древность, подтверждают нахождение возле гор Алаешки пещеры Орака.

А возвышенность Мамайторткул местное население связывает с именем великого бия Золотой Орды Шах-Мамая. В цикле сказаний Мамай воспевается как би и богатырь ногайлинцев. Восхищаясь героической фигурой Мамая, народ удостоивает его титулом «хан». Анес Сарай, исследователь истории Ногайской Орды, в своем труде «Ногайлы» описывает его образ как: «... не только герой, выходивший победителем в личных поединках, но и личность которая своей деятельностью обеспечивала мирную жизнь и родоплеменное согласие народа» [11]. На Мамайторткул есть старинные захоронения ногайского юрта. Однако, нам не довелось, к сожалению, найти весомые подтверждения реальности бытующих преданий: «Охотники за дичью, скотоводы на вершине Мамайторткула видели могилу Мамай батыра». А за пределами Мамайторткула имеются останки кургана Мамая. Перед глазами встает образ курунов Мамайской Орды далеких времен на плоской равнине, окруженной пиками гор... В сказании «Карасай-Кази» есть эпизод, где мать и сестра Адиль-хана ищут кого-то, кто бы смог найти Карасая и Кази, чтобы донести весть о том, что Адил находится в темнице кызылбашей. На вопрос «Кто знает, где находится ставка хана Мамая?» один белобородый старец отвечает: «Я найду». В тексте имеются строки «Когда-то пас он в течение семи лет табуны лошадей Орака и Мамая, у города Ханторткул» [2, с. 129].

Богатырь Мамай в сказании умирает, превалив за 80-летний рубеж, победив неверных врагов, как калмык и ындыс, покорив Москву, удостоверившись в героизме своих внуков Карасая и Кази, довольный жизнью. В народной памяти остались такие строки из сказаний: «Қалды дейді Хан Мамай, Маңғыстаудың ойында, Көлденең шыңның бойында...» («Остался, говорят, Хан Мамай в Мангистауской низине, на пике гор, расположенных поперек...».

Известно, что во второй половине XVI в. в силу определенных внешних и внутренних исторических факторов Ногайская Орда стала распадаться на несколько улусов: Большой Ногайский, Малый Ногайский, Алтыауыл и Жембойлык. С. Кондыбай в своем труде, посвященном генезису ногайских сказаний, приводит исторически обоснованные параллели этнонимов Алтыауыл и Алты Алаш, Алты Алаш и Алшын. По мнению автора, они находят подтверждение и в следующих строках сказания:

Алаштан қазақ тараған,
Ноғайлыға қараған,
Жауға алдырмай ноғайлар,
Бір-біріне жараған.
Ноғайдан қазақ бөлініп,
Үш жүз болып тараған...

От Алаша казахи пошли,
Примкнули к ногайцам,
Ногайцы не выдали их врагам,
И равными стали они.
Отделившись от ногай, казахи
Распространились как три жуза...

Эти строки, подчеркивая идентичность понятий «казах» и «алаш» в народном мировоззрении, свидетельствуют о единстве историко-культурных истоков казахов и ногайцев [13, с. 259]. По мнению С. Кондыбая, поэтическим центром и творческой кузницей ногайлинских сказаний является улус Алты Ауыл. Исследователь А. Кунтелеуулы, констатируя факт разделения ногайцев на рыжих и черных ногаев, отмечает именование последних в сказаниях «десятиколенным ногаем» – «он сан ногай» [19], которые, основавав Малую Ногайскую Орду, занимали пространство между реками Эмба и Урал, на Устюрте и Мангистау.

Напрашивается вопрос, кто же тот Едиге, захороненный в купольном мавзолее в Мангистау и увековеченный в его надгробной надписи как «главный би и бахадур»? В качестве обоснования принадлежности данного сооружения легендарному ногайлинскому батыру Едиге могут выступить следующие доводы:

1. Наличие на фасаде сооружения надписи арабскими буквами «Едиге был главным биом и бахадуром».

2. Близкое расположение захоронений предка Едиге Баба Тукти (в некоторых вариантах сказаний считают его отцом) и его дочери Шашты Азиз к мавзолею, воздвигнутому в честь Едиге.

3. Сохранение в топонимике Мангистау имен исторических личностей Ногайской Орды: Едиге и его потомков – Орака, Мамая, Карасая, Кази, Караулека, Карашаш, Манашы, Куйкена, Адила.

4. Выявление в топонимике Мангистау наименований из поэтической географии ногайлинского народа и его врагов, обозначенных в цикле эпических сказаний (в вариантах на казахском, ногайском, каракалпакском, башкуртском, татарском языках).

Какая же тайна сокрыта в том, что основой и эпицентром, систематизированного в эпическом цикле «Сорок батыров Крыма» целостного поэтического ареала выступает культурный ландшафт Мангистау?! На наш взгляд, данный вопрос является одним из значимых направлений будущих научных исследований.

-
1. Нұрдәулетова Б. Жыраулар поэтикасындағы дүниенің концептуалдық бейнесі. Астана: Нұра Астана, 2008. 432 б.
 2. Қырымның қырық батыры. Редакциясын басқарған С. Еңсегенов. Алматы: Арыс, 2005. 544 б.
 3. С. Қондыбай. Мұрын жырау мұралары. Медет шежіресі. Алматы: Арыс, 2010. 380 б.
 4. Абланова Э.А. Орта ғасыр кезеңіндегі Маңғыстау өңірі мен Ноғай Ордасы байланысы хақында (X-XI ғасырлар межесі). // Материалы Междунар. науч.-практ. Конф. «Ногайлинские эпосы и феномен Мурын жырау». Актау: КГУТИИ, 2014. С. 250–257.
 5. Едіге батыр. Алматы: Ғылым, 1996. 386 б.
 6. Идәгә. Қазан: Татарстан китап нәшрияты, 1988. 254 б.
 7. Эдиге // Ногай давысы, 1991 ж. – № 119–121. – 3–5 б.
 8. Қадырғали Жалайыр. Шежірелер жинағы. Алматы: Қазақстан, 1997. 128 б.
 9. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 728 б.
 10. Фатых Урманче. Народный эпос «Идегей». Казань: Фэн, 1999. 200 с.
 11. Сарай Ә. Ногайлы. Алматы: Арыс, 2009. 480 б.
 12. А. Құнтөлеуұлы. Едіге би және Ногай Ордасы. Алматы: Дәуір, 2013. 456 б.
 13. С.Қондыбай. Арғықазақ мифологиясы. 1-кітап. Алматы: Арыс, 2008. 528 б.
 14. Қазақстан ұлттық энциклопедиясы. Т. 1. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1998. 696 с.
 15. С. Ажигали. Архитектура кочевников – феномен истории и культуры Евразии. Алматы: Ғылым, 2002. 652 с.
 16. Асанов Ж., М.Сәңкібаев Сағызда туған сансыз ой немесе «Алып Ана», «Түкті Ата» дегендер кім? // Ақтөбе газеті 2015 ж. <http://www.aktobegazeti.kz/>
 17. Прикаспий – историческое название региона, прилегающего к Каспийскому морю. Восточный Прикаспий (его также называют Закаспий) включает в себя Мангистаускую область Казахстана и запад Туркмении. Северный Прикаспий включает Атыраускую область Казахстана.
 18. Приаралье – историческое название региона, прилегающего к Аральскому морю. Восточное Приаралье включает в себя ряд районов Кызылординской области Казахстана: Аральский, Казалинский, Кармакшинский. Южное Приаралье – республика Каракалпакстан на севере Узбекистана. Северное Приаралье – Актюбинская и Западно-Казахстанская области.
 19. «Сан» так же может выступить и количественным показателем, т. е. десяти тысяч ногайцев

КУЛАЛИЕВА К.О.

*Кыргызско-Турецкий университет «Манас»,
г. Бишкек, Кыргызстан*

УПОТРЕБЛЕНИЕ ЭТНОНИМА «НОГАЙ» В ЭПОСЕ «МАНАС»

Эпос «Манас», отличающийся глубоким фольклорно-историческим содержанием, высокой художественностью и почти фантастическим объемом, является гордостью киргизского народа и всего тюркского мира. Энциклопедический характер данного эпоса требует всестороннего изучения и ставит перед учеными все новые задачи. Немало внимания было уделено в науке проблеме возникновения и формирования эпоса «Манас». Такие ученые, как: Ч.Ч. Валиханов, В.В. Радлов, М.О. Ауэзов, В.М. Жирмунский, А.Н. Бернштам, М.И. Богданова, Б.М. Юнусалиев, Р.З. Кыдырбаева, обратились к вопросу о генезисе эпоса и приходили к общему выводу о том, что художественная форма и содержание эпоса «Манас» свидетельствует о многовековом становлении и развитии эпоса. Известный манасовед С. Мусаев в своей книге «Эпос «Манас»» приводит основные три гипотезы возникновения и формирования эпоса «Манас»: 1) О возникновении эпоса в результате взаимоотношений с уйгурами, когда киргизы жили на берегах Енисея-Орхона (между VII и IX вв.). Основными сторонниками такого мнения были М. Ауэзов, А.Н. Бернштам. 2) ... первоначальные стержневые события эпоса возникли в связи с войнами киргизов против племен, говоривших на языке, близком к монгольскому (IX – XI вв.). Этой гипотезы придерживался Б.М. Юнусалиев. 3) ... действительный исторический фон в произведении соответствует условиям XV – XVIII вв. Такое мнение принадлежит академику В.М. Жирмунскому [6, с. 94–95].

Связь событий, описанных в эпосе «Манас», с ногайской историей в своих трудах отмечали и Ч. Валиханов, и В. Радлов. «У дикокаменных киргиз ногайской эпохе принадлежит единственный эпос – “Манас” [1, с. 23], – пишет в своем труде Ч. Валиханов. В.М. Жирмунский писал, что «в связи с обилием в “Манасе” исторических имен, связанных с ногайскими эпическими сказаниями, следует отметить, что сам Манас, согласно киргизскому эпосу, происходит, как у Радлова, из рода Сары-Ногай (“желтые ногайцы”) или, как у Орозбакова, является внуком хана Ногай, родоначальника всей ханской семьи Манаса. Как известно, Ногайская Орда получила свое название от всемогущего золотоордынского правителя и временщика при нескольких ханах Ногай (убит в 1300 г.), но только при потомках эмира Едигея, в XV – XVI вв., в особенности же, после падения Золотой Орды (1480), с последней четверти XV до последней четверти XVI в., Ногайская Орда, объединившая в своем составе тюркские кочевые племена в западной части “кипчакских степей”, до границ Москвы и Крыма, “играла важную политическую роль в борьбе между Москвой, Казанью, Астраханью и Крымом и в судьбах всех тюркских кочевых племен Средней Азии и юго-западной Сибири. Именно в эту пору эпические сказания, связанные с историей Ногайской Орды, получают широчайшее распространение среди тюркских народов Средней Азии и Сибири, входят, как органическая часть, в состав эпических преданий казахов и находят частично отражение и в киргизской эпосе “Манас”. Сам этноним “ногай”, в употреблении среднеазиатских народов, приобретает расширенное значение, в особенности – в применении к героям эпических сказаний прошлого” [3, с. 62].

Вслед за Жирмунским ногайская тематика в эпосе “Манас” была глубоко исследована фольклористом-манасоведом Р.З. Кыдырбаевой (Ф.: “Илим”, 1980. 168). “Эпоха, связанная с Ногайской Ордой, явилась важной вехой в истории сложения и бытования киргизского эпоса. Мотив принадлежности Манаса к роду ногай встречается во всех без исключения версиях эпоса, он повторяется и в недавно найденной псевдоисторической хронике “Маджму-ат-Таварих”, – пишет Кыдырбаева в своей книге “Генезис эпоса “Манас” [3, с. 168].

Наряду со ста пятнадцатью этнонимами [4, с. 60], упоминающимися в «Манасе» по варианту С. Орозбакова, довольно часто употребляется этноним «ногай». В большом каталоге эпоса «Манас» указана частота употребления слов. В соответствии с ним, этноним «ногай» встречается в двух вариантах (С. Орозбакова и С. Каралаева) 85 раз [7, с. 1127].

В варианте Орозбакова 46 раз, в варианте Каралаева – 39 раз. В эпосе «ногай» встречается в двух основных значениях: 1. «Ногой» – как имя собственное (Ногой хан) встречается 38 раз; 2. «ногой» – как название рода, племени, – 47 раз. В обоих случаях - постоянно употребляется в определенном контексте. Определить контекст употребления «ногой» и описать его художественные особенности – основная задача нашего исследования, основанного на вариантах выдающихся манасчи Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева.

Почти во всех вариантах эпос начинается с родословной эпического героя. Таблица иллюстрирует последовательность, в которой в эпосе перечисляется родословная Манаса:

Сказители (манасчи)	Родословная Манаса
Сагымбай Орозбаков (С.О.)	<p>Каракан → Угуз хан → Аланча хан</p> <p style="margin-left: 150px;">↓ ↓</p> <p style="margin-left: 100px;">Байгур Уйгур</p> <p style="margin-left: 100px;">↓</p> <p style="margin-left: 100px;">Бабыр хан</p> <p style="margin-left: 100px;">↓</p> <p style="margin-left: 100px;">Тубой хан</p> <p style="margin-left: 100px;">↓</p> <p style="margin-left: 100px;">Көгөй</p> <p style="margin-left: 50px;">↙ ↘</p> <p style="margin-left: 50px;">Шыгай Ногой Чыйыр</p> <p style="margin-left: 50px;">↙ ↘</p> <p style="margin-left: 50px;">Усен Орозду Бай Жакып</p> <p>Манас</p>
Саякбай Каралаев (С.К.)	<p>Тумонкан → Бойонкан → Чаянкан</p> <p>Ногойкан → Каракан → Балакан → Жакып</p> <p>Манас</p>
Жусуп Мамай (Ж.М.)	<p>Кал Мамай → Бодоно → Ботой → Бойон хан</p> <p>Чаян хан → Кара хан → Орозду баатыр (имел 5 жен)</p> <p style="margin-left: 150px;">↙ ↘</p> <p style="margin-left: 100px;">Жакып Шыгай хан</p> <p style="margin-left: 100px;">↓</p> <p>Манас</p>

В варианте известного манасчи из Китая (Кызыл-Суйская Автономная область) Жусуп Мамай в родословной Манаса не дается имя Ногой. Но в эпосе дается такое пояснение, почему Манаса причисляют к роду ногай:

Калмактардын элинде,
Ногой деген бар экен,
Бутун калмак элинде,
Атактуу бай ал экен.
Жердеген жери Ногойдун,
Балькарт деген жай экен.
Алооке калдай Жакыпты,
Ногой байга бериптир.
«Ногойдун эли» деп журуп,
Аталып «ногой» кетиптир.

(Ж. М. 8.)

Среди калмыков
Есть некий Ногой,
Среди всех калмыков,
Известным богачом он был.
Оседлое население Ногоя,
Было в местности Балькарт.
Алооке калдай Жакыпа
Отдал к богачу Ногою.
Назывались «народом Ногоя»,
Так и получили название «ногай».

(Подстрочный перевод наш.)

«Манас» – героический эпос. Поэтому, в соответствии с законами этого жанра, в сюжете эпоса есть и свои, и чужие, есть и друзья-союзники, и враги. Имя Ногай хана и имя рода ногай упоминается в эпосе как своими (т. е. киргизами и их союзниками), так и врагами. Их часто употребляет и Жакып, отец Манаса. Аксакалы и старшие по возрасту связывают с именем Ногай хана и рода ногай былое благоденствие и могущество рода кыргызов. Самим Манасом имя собственное Ногай хан и этноним ногай употребляется не так часто, и это объясняется тем, что Манас сам является главным героем эпоса, и все события происходят вокруг него, так как он – духовный лидер, предводитель войск, хан всех народов и племен. Ему не надо представляться. Никто не осмеливается спросить его, кто он такой, потому что, все знали, уважали богатыря Манаса и, в то же время, боялись его.

Рассмотрим первое значение, когда упоминается имя хана Ногай, т. е., как имя собственное:

Жакып:

Чоң атаң аты Ногой деп,
Каратып турду Кашкарды,
Кара-Шаарга жеткенче
Хан атаң Ногой башкарды.
Санатын алган Сары-Колду,
Ага самаган душман сап болду.
Ордо кылган Ополду,
Даң-дуң тоонун оюна
Далай журтун которду.
Соонар келдү бойлогон
Балам, бабаң Ногой тушунда
Согушкандар сойлогон,
Лоп жакасын жердеген,
Ойротко намыс бербеген.

(С.О.1,117)

Жакып:

Чоң атаң аты Ногой деп,
Каратып турду Кашкарды,
Кара-Шаарга жеткенче
Хан атаң Ногой башкарды.
Санатын алган Сары-Колду,
Ага самаган душман сап болду.
Ордо кылган Ополду,
Даң-дуң тоонун оюна
Далай журтун которду.
Соонар келдү бойлогон
Балам, бабаң Ногой тушунда
Согушкандар сойлогон,
Лоп жакасын жердеген,
Ойротко намыс бербеген.

(С.О.1,117)

Жакып:

Ногой деген бабандын
Иниси бар – эр Шыгай.
Шыгайдын уулу Жапакты,
Сар-Кол менен Уч-Артта
Жатат деди ушунда.
Балам чачылган сенин тууганың,
Менин чамам кетип турганым,

(С.О. 1, 119)

Джакып (отец Манаса):

Твоего дедушку звали Ногай,
Он подчинил себе Кашгар,
До границ города Кара-Шаар
Управлял отец хан Ногай.
Сары-Колом управлял,
Недоброжелатели уничтожались.
Столицей ему был Опол,
В низину горы Дан-дун
Много раз перекочевывал.
Жили на берегу озера Соонар
Сын мой, при дедушке Ногай
Схватившийся с ним падал замертво,
Жили на берегу Лоб,
Ойратам не давали победить себя.

Джакып (отец Манаса):

Твоего дедушку звали Ногай,
Он подчинил себе Кашгар,
До границ города Кара-Шаар
Управлял отец хан Ногай.
Сары-Колом управлял,
Недоброжелатели уничтожались.
Столицей ему был Опол,
В низину горы Дан-дун
Много раз перекочевывал.
Жили на берегу озера Соонар
Сын мой, при дедушке Ногай
Схватившийся с ним падал замертво,
Жили на берегу Лоб,
Ойратам не давали победить себя.

Джакып:

У твоего дедушки Ногай
Есть брат – эр Шигаи.
Сын Шигаи Жапак,
Говорили мне живет где-то здесь
В Сар-Коле, в Уч-Арте.
Сынок рассеян твой род,
Я не знаю что мне делать,

Манасчи:

Кыргыздардан Саламат,
Кыпчактардан Чечен таз,
Ногой уулу бай Жакып,
Нойгуттардан Акбалта,
(С.О.1, 262)

Култаң:

Бабыр кан экен бабасы.
□з атасы бай Жакып,
Чон атасы Ногой кан,
Оңбой турган бу бир жан.
Камынбасаң курудун,
Кабарга келип турумун.
Кабарга келип турумун,
Жалганы жок мунумун.
(С.О.2,34)

Манасчи:

Түп атасы Бөйөнкан,
Бөйөнкандан Чаянкан,
Чаяндан Ногойкан,
Сомпуктунсуусун бойлогон,
Ногойго согушкан адам сойлогон.
(С.К.1,27)

Манасчи:

Из киргизов Саламат,
Из кипчаков Чечен таз,
Сын Ногай бай Жакып,
Из нойгутов Акбалта,

Култаң говорит Текесу (враги):

Предком был Бабыр.
Отец его бай Жакып,
Дедом его был Ногой хан,
Страшный (безобразный) он человек.
Если не пригодишься, конец тебе,
Сообщить об этом я пришел к тебе.
Сообщить об этом я пришел к тебе,
И это чистая правда.

Манасчи:

Предок его Бойонхан,
От Бойонхана Чаянхан,
От Чаяна Ногойхан,
Жили на побережьях Сомпук,
Схватившийся с ним, падал замертво.

В одном контексте с именем Ногай можно встретить такие эпитеты и обороты речи, характерные фольклорному жанру, как: Арыстандын тукуму, ичсе канга тойбогон / из рода льва он, кровожадный; Чаяндай чагып жоо кырган / он жалит врага, как скорпион и уничтожает, Опсолоң баатыр Ногойкан / безрассудно храбрый богатырь Ногайхан; аты оор Ногой көкжал / имя его тяжелое сивогривый Ногай; Ногойкан кайдан оңойдур / Ногайхан не может быть простым; Ногойго согушкан адам сойлогон» / схватившийся с Ногаем, человек, падал замертво и т. д. Имя Ногай хана также часто упоминается, когда идет перечисление главных представителей рода: Ногойдон он миң эсеп бар / Из Ногай десять тысяч; Ногой уулу Бакай бар / Здесь Бакай сын Ногай; Ногой уулу Эр Эштек / Сын Ногай Эр Эштек; Ногойдун кары Чагоо бар / Присутствует старейшина Ногай Чагоо и т. д.

Этноним «ногай», в значении названия рода, племени, употребляется не реже. Род ногай, так же, как и Ногай хан, употребляется при перечислении имен собственных и их родов. Род ногай представляется как:

Манасчи:

Ногойлордон Жамгырчы,
Нойгуттардан Акымбек,
Тейиттерден Саламат,
Текши отурган жамагат.
(С.О.2,25)

Из ногаев Жамгырчи,
Из нойгутов Акымбек,
Из теитов Саламат,
И весь сидящий здесь народ.

Кыз Сайкал:

Оюндан окус кылайын,
Ногойдун журтун кырайын!
Кыйынын окус кылайын,
Кыргыздын журтун кырайын!
(С.О.2,56)

Во время игры я устрою им беду,
Уничтожу ногайский род!
Убью самого сильного,
Уничтожу киргизский род!

Манас:

Кара кыргыз журтунан,
Кара ногой нуркунан
Касиетин тандадым.
Бектер, сага эп болсо,
Мен бийлеген кеп болсо...

Из народа кара киргиз
Из рода кара ногой
Лучшего выбрал я.
Беки, если не возражаете,
Если вы признаете мою власть,
Аксакала Бакая, нашего брата,

Ак сакал Бакай абамды
Калк агасы бабаңды
Кан көтөрсөк канетет?
(С.О, 4, 61-62)

Старейшину народа
Что, если ханом сделаем?

Өзү сары ногой эл эле,
Элине эпсиз бек эле,
Тоюна бээ союлган,
Аты эр Бокмурун коюлган,
(С.К.2,221)

Сам был из сары ногаев,
Могучим беком был в народе,
Когда родился, резали кобылу на той,
Назван был он эр Бокмурун.

В эпосе ногайцы и кыргызы представляются как единый народ, как союзники, которые имеют общих врагов, у которых общие корни. И как правильно заметил Жирмунский: «Судьба рода Ногоя отождествляется сказителем с судьбой всего киргизского народа: его былым благоденствием и могуществом в легендарные счастливые времена хана Ногоя, его последующим рассеянием, изгнанием и порабощением калмыками и китайцами при неспособных и слабых сыновьях Ногоя, его новым объединением и возрождением в героический век его воинской славы и могущества под властью внука Ногоя, богатыря Манаса» [3, с. 19].

Кыргыз, аргын и ногай – эти три рода часто употребляются рядом, в одном контексте. Они упоминаются в эпосе как, родственные, живущие бок о бок роды.

Шууту:

Жыргалдуу журтум көп ногой,
Аргын, кыргыз аралаш
Элиң аман жатабы?
(С.К.3, 163)

Шууту:

Благоденствующий народ мой
многочисленный Ногой
Живущий вместе аргын и киргиз
Здравствует ли народ твой?

Манас:

Аргын менен ногойдон,
Кылым менен кыргыздан
Эл башкарып жүргөндө
Сан кыйылган жок эле,
Бул колдонгон баланы
Түк көргөнүм жок эле.
(С.К.2,248)

Манас (когда увидел Коенаалы):

Среди аргын и ногаев,
Среди всех киргизов
Когда управлял народом
Среди тьмы его не было,
Этого молодца
Я никогда впредь не видел.

Акбалта:

Бизде, балдар, бел байлаган бала жок,
Медер кылып жүрүүчү
Белгилүү кыргыз а да жок,
Бизде калка кылар ногой жок,
Качып кирер токой жок.
Биздин эл, аккан булак жок,
Дардайып жатаар убак жок.

Акбалта:

У нас, дети, нет силы, чтобы опереться
Помощника надеющего
Известного киргиза нет,
У нас нет ногай, который укрывал нас,
Нет место, куда можно сбежать
и спрятаться.
Нет нашего народа, нет родника текущего,
Нет времени без дела лежать.

(С.К.1,37)

По варианту Каралаева, когда Манас со своим войском побеждает китайцев и берет Бейджин, отправляет Эр Шууту с радостной вестью в Талас к Каныкею. Услышав эту весть, Каныкей не обрадовалась, а наоборот, огорчилась и говорит:

Адырда жылкы ала баш,
Аркада эркек бала жаш,
Арка кылар тууган жок,
Агайындын баары кас,
Таласта аргын, ногой өзү баш,
Өлүп кетсе Бээжинден
Кургабай калат көздөн жаш!
(С.К.2,163)

На холме табун пасется пестрый,
Позади сынок остается молодой,
Нет родственников, чтобы опереться,
Все родичи враги,
В Таласе аргын, ногай самовластвуют,
Вдруг если умрет в Бейджине
Не высохнет слеза в моих глазах!

Каныкей умная женщина, она опасается своих же родичей ногаев и аргынов. В этом контексте род «ногай» упоминается как родной, рядом живущий, но в то же время как «враг». Из истории тюркских народов нам хорошо известны споры, пререкания и межродовые войны. Все эти реальные события отражены в эпосе в художественной форме.

Семетей:

Качып кирер токой жок,
Кара кылар ногой жок,
Каз айланбас зоом жок,
Каргылуу кара тоом жок.
(С.К.3,85)

Кара кылаар токой жок,
Баана кылаар ногой жок.
(С.К.1,60)

Каныкей:

Караан кылып турганга
Канымдан калган ногой жок.
(С.К.,3,88)

Сейтек:

Азган ногой, көп кыргыз
Таамайлап такыр жыйбасам!
(С.К.,5,45)

Семетей обращается к Кулчоро:

Нет леса, куда можно убежать и скрыться,
Нет ногая, на которого можно надеяться.
Нет, надежной защиты
Нет, могущей опоры.

Нет леса, куда можно убежать и скрыться,
Нет ногай, на которого можно опереться.

Каныкей:

Не на кого надеяться
Нет ногая оставшего от хана.

Сейтек:

Разоренный ногай, многочисленный киргиз
Всех я до последнего соберу!

В этих строках род ногай для кыргызов представляется как зоо/скала; тоо/гора; токой/лес, кара/опора, помощник; караан/опора, помощник. Слово «кара» в тюркских языках имеет много значений. В толковом словаре киргизского языка дается несколько значений слова кара (1969: 284), в данном контексте «Кара кылаар токой жок, Баана кылар ногой жок» слово «кара» употребляется в значении опора, помощник. В вышеприведенных примерах почти все слова употребляются в метафорическом значении, а строки являются синонимичными друг-другу. «Зоо», «тоо», «токой», «кара» и «караан» все они употреблены в значении опора, помощник, место укрытия или же как место, куда можно спрятаться и где можно спастись. Синонимические строки только усиливают значение рода ногай и воспевают вновь и вновь мощь ногайцев, предков кыргызов по эпосу «Манас».

Часто слова «ногай», «киргиз» употребляются с эпитетом коп/много. Но в некоторых эпизодах они употребляются с эпитетом аз/мало. Это зависит от того кем и при каких обстоятельствах произносится это слово.

Чубак:

Кечээ кең Таластын оюнда,
Жылгандуу өзөн боюнда,
Калың аргын, көп ногой
Конуп жаткан кезинде,
(С.К. 2, 91)

Чубак:

Еще недавно, когда
в широкой долине Таласа,
На берегу речки, поросшей тамариском,
Многочисленный аргын и ногай
Прикочевали и остановились на житье.

Манас:

Жылгындуу Кең-Кол, кең Талас
Жерди айтып бир кейип,
Вспомнив землю огорчился он,
Жыргалдуу кыргыз көп ногой
Элди санап бир кейип,
Кокустан өлүп кетсем Бээжинде
Бирөөнүн тилин бири албай,
Баш-аламан кокуй эл
Бирөөн-бирөө көрө албай,
Ала болуп кетет бейм,
Аңдып жүргөн көп душман
Алакандай элимдин

Манас:

Поросший тамариском Кен-Кол,
Широкий Талас
Благоденствующий кыргыз
Многочисленный ногай
Народ вспомнил, огорчился он,
Если, вдруг умру в Бейджине
Не будут слушать они друг-друга,
Не будет ли беспорядок в народе,
Из-за зависти друг другу,
Не будет ли раздор между ними.
Подсигающий многочисленный враг

Түбүнө түгөл жетет бейм.
(С.К. 2,98)

Каныкей:

Айланайын абаке,
Карааныңды ээрчитип,
Каканга казат баштапсың,
Аргын, ногой аз элди
Кайтадан каран таштапсың!
Азирет тийбес Бээжинге
Абаке, алдырып ийсең жаманат,
Айкөлдөн калган жалгызым
Абаке, сага аманат!

(С.К.3,119)

Малочисленный мой народ
Боюсь истребит с лица земли.

Каныкей Бакаю:

Родной мой, брат,
Вместе с единственным своим,
Объявил ты казат на китайцев,
Аргын, ногаев малочисленных
Снова оставляешь одних!
Недоступному Бейджину
Брат мой, если будешь побежден - позор,
Потомок великодушного единственный мой
Брат, тебе доверяю я его судьбу!

Когда Бакай идет на врага вместе с сыном Манаса Семетеем, Каныкей беспокоится. После смерти Манаса народы аргын и ногай, так же как и после смерти Ногой хана, упоминаются как аз эл (малый народ). Например: «Аргын, ногой аз элди, Кайтадан каран таштапсың!» /«Аргын, ногаев малочисленных, Снова оставляешь одних!». А сам Манас употребляет это слово со словом «көп», «Жыргалдуу кыргыз көп ногой» /Благоденствующий кыргыз многочисленный ногой.

Так же в эпосе, когда упорбляются слова «Ногай хан» и «ногой» рядом в контексте упоминается о красном знамени Ногая и о тамга ногайцев (клеймо, тавро). Это говорит о политической самостоятельности ногайского народа, который имел своего хана, свое знамя и свое клеймо (тамга).

Манасчи:

Балта чал менен Бердике
Бай Жакыпты жандашып,
Ногойдон калган кызыл туу
Байрактарын камдашып,

(С.О.2,30)

Манасчи:

Старик Балта и Бердике
Шли бок о бок с Жакып баем,
Передавшийся от ногая красное знамя
Приготовили они,

Манасчи:

Жылып чыгып Кулчоро
Шумдукту мындан салыптыр,
Чынкожонун кара аты
Оё кесип ошондо
Ногойдун энин салыптыр.

(С.К.3, 346)

Манасчи:

Не заметно выйдя Кулчоро
Неведанное дело сделал,
На черного вороного Чынкожо
Вырезав глубоко тогда
Ногайское клеймо поставил.

Чынкожо:

Кутурган кул Кулчоро
Кулагын кесип алыптыр,
Ногойдун оюк энин салыптыр,

(С.К.3, 349)

Чынкожо (враг):

Яростный Кулчоро
Вырезал уши,
Поставил клеймо ногайское.

В результате анализа двух основных вариантов эпоса «Манас» нужно отметить, что слово «ногой» в эпосе употребляется в двух значениях (Ногай хан, как имя собственное и как название рода ногай) в следующих случаях:

- при представлении себя, при знакомствах;
- при перечислении имен союзников и врагов, присутствующих или приглашенных на собрание, совет, в поход;
- при упоминании о славном былом, о счастливой жизни в прошлом;
- в трудных ситуациях, когда надо подбодрить воинов и народ;
- слово «ногой» употребляется при упреках, когда, кто-то идет на врагов без учета своих сил и возможностей.

Как правильно отметили авторы статьи «Трагическая страница в истории ногайского народа» Ш.А. Гапуров и В.Х. Магомаев, «ногойцы являются одним из древнейших народов, со своей славной историей, частью большой группы тюркоязычных этносов»[2, с. 13], так и киргизы являются древним и славным народом. Так же, как эти родственные народы,

эпос «Манас» тоже является древним и воспеваает славную историю киргизского народа. История, дни подъема и заката предков всех тюркоязычных народов, ныне живущих, в эпической форме отражены в эпосе «Манас». Культурная и историческая ценность этого наследия велика. Эпос «Манас» может послужить одним из важных источников исследования истории, культуры, языка, этнографии, этнологии, топонимики и др. не только киргизского народа, но и других народов и племен, которые упомянуты в эпосе.

1. Валиханов Ч. Очерки жунгарии // Энциклопедический феномен эпоса “Манас”: Сб. Ст. Об эпосе “Манас” / Сост. С. Алиев, Р. Сарыпбеков, К. Матиев. – Б.: Гл. Ред. КЭ, 1995. 472 с.
2. Гапуров Ш.А., Магомаев В.Х. Трагическая страница в истории ногайского народа // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему. Черкесск, 2014. 480 с.
3. Жирмунский В.М. Введение в изучение «Манаса». Издательство Киргизского филиала Академии наук СССР. Фрунзе, 1948. 111 с.
4. Кененсариев Т. «Манас» эпосундагы этнонимдер // «Манас» эпосу жана дүйнө элдеринин эпикалык мурасы: Эл аралык симпозиумдун тезистери. Б.: Кыргызстан, 1995. 200 б.
5. Кыдырбаева Р.З. Генезис эпоса «Манас». Ф.: Илим, 1980. 279 с.
6. Мусаев С. Эпос «Манас». Ф.: Илим, 1979. 205 с.
7. MANAS DESTANI. Kırgızca-Türkçe Büyük Dizin. Haz. Taşpolot Sadıkov, Bakıt Şarsembayev. Ankara, 2011. 1647 s.

Тексты:

1. Сагымбай Орозбак уулу. Манас. 1-китеп. – Ф.: Кыргызстан, 1978, 296 б.
2. Сагымбай Орозбакуулу. Манас. 2-китеп. – Ф.: Кыргызстан, 1980, 449 б.
3. Сагымбай Орозбак уулу. Манас. 3-китеп. – Ф.: Кыргызстан, 1981, 346 б.
4. Сагымбай Орозбак уулу. Манас. 4-китеп. – Ф.: Кыргызстан, 1982, 366 б.
5. Саякбай Каралаев. Манас. 1-китеп. – Ф.: Кыргызстан, 1984, 248 б.
6. Саякбай Каралаев. Манас. 2-китеп. – Ф.: Кыргызстан, 1986, 262 б.
7. Саякбай Каралаев. Семетей. 1-китеп. – Ф.: Кыргызстан, 1987, 376 б.
8. Саякбай Каралаев. Семетей. 2-китеп. – Ф.: Кыргызстан, 1989, 344 б.
9. Саякбай Каралаев. Сейтек. – Ф.: Кыргызстан, 1991, 352 б.
10. Жусуп Мамай. Манас. – Үрүмчү: Шинжаң эл басмасы, 2004. 1780 б.

**İSMAİL DOĞAN
MUHAMMET KAYA**

*Prof. Dr., Ordu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve
Edebiyatları Bölümü, Ordu,
Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kayseri*

**EDİGE DESTANI'NDA GEÇEN TİPLER VE MOTİFLER ÜZERİNE
ON THE TYPES AND MOTİFS İN EDİGE EPIC**

ИСМАИЛ ДОАН МУХАММЕТ КАЯ

*Ordu университет,
г. Орду, Турция*

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОБРАЗЫ В ЭПОСЕ «ЭДИГЕ»

Abstract. Culture is society's lifestyle. Elements of this culture is the mirrors of life. The most important mirrors of Turkish culture are undoubtedly epic creations throughout the history of the Turkish tribes. Because epics where improtant events in the history of the Turkish up from the depths of our agelong tradition tells us is precious in a particular culture and art.

Epics are not just a story. At same time society's cultural treasures it is. Community goods has been a legend for almost a museum exhibit in the art and literary treasures. Epics are not just talking about lived in the past or that are thought to live in the countries they had conquered from their work or their achievements of the heroes of the victory. Besides, in this epics has taken place largely their suffering in several periods, troubles, joy, their immigration, they live defeats and betrayals, friendships and enmities of the Turkish tribes.

Epics with cultural treasures is not only a mirror reflecting the history of the community. At same time established saga is a bridge between the past and the future. The bridges refers to a long process. Each time a certain period of this process step of a culture filled with memorabilia and traces. When this process today right up to the point that expands the geography where Turks each time, when to go into the past to see that contemporary Turkish tribes, starting from the aspect of Turkish culture and deepening of union, provided live up to that period.

Formation area of the Altınordu, Turkestan and Turks of Siberia which Edige saga is the most important Turks of Nogay. This epic show similarities in terms of the types and patterns of Turkish epics. In this study, Nogay, Kıpçak, Uzbek like the people of Turkish with several variants known among the Edige epic will be evaluated in terms of types and motifs. The types and motifs in the epic will give information to introduce readers. This type, "Type of Alp, Type of Wise, Type of Woman", the motifs, "Motif of Tree, Motif of Horse, Motif of Dream, Motif of Bird, Motif of Forty" will examine the titles.

Key Words: Nogay, Edige, epic, type, motif.

GİRİŞ

XIII. yüzyılın ikinci yarısında oluşturdukları etnik yapılarını XVI. Yüzyılın ortalarına dek sürdüren Nogay Türkleri istilâlar sonucunda dağılmışlar, tarihî seyir içerisinde farklı coğrafyalarda yaşama mücadelelerini sürdüren Nogayların dil ve edebiyatlarında da tabii olarak beraber yaşadıkları kültürlerin etkisi olmuştur.

Kültür bir toplumun hayat tarzıdır. Kültürü oluşturan unsurlar da bu hayat tarzının aynalarıdır. Türk kültürünün en önemli aynaları da hiç şüphesiz Türk boylarının tarihleri boyunca yarattıkları destanlardır. Çünkü destanlar, tarihin derinliklerinden, çağımıza kadar Türk boylarının yaşadığı önemli olayları, belli bir gelenek içinde bize anlatan kıymetli kültür ve sanat eserleridir.

Destanlar, toplumların özellikle de uzun süre sözlü geleneğe ağırlık vermiş toplumların, hem "milli hafızası" hem de "milli şuuru"nu ihtiva eden mirasıdır. Bu mirasa sahip olan çağdaş Türk boyları, bu özgün mirası, kendi yönlerini belirlerken, önemli kararlar verirken, kendilerini yetiştirirken ve Atatürk'ün belirttiği "muasır medeniyetler seviyesine ulaşırken" kullanabilirler (Doğan, Güllüdağ, 2014: 7).

Biz de bu çalışmada Nogay Türkleri için tam bir kültür aynası vazifesi üstlenen Edige Destanı'ndan bahsedip destanda geçen tipleri ve motifleri tespit edeceğiz. Bu unsurlar çerçevesinde destanı değerlendireceğiz.

TİPLER

Destan tipleri, benzer özellikleriyle hemen her eserde karşımıza çıkmaktadır. Bu tipler sabit özelliklere sahip karakterlerdir ve ayrıca toplumun inandığı temel ilkeleri temsil eder.

Alp Tipi: Kişilikleri ve davranışları ile bir ülkünün peşinde olan Alpler, kişisel tutkuların üstünde topluma mal olmuş kişilerdir. Alpler, hareketli, sosyal yaşamın zorunlu bir sonucu olarak hareket unsurunun esas alındığı güçlü erlik duygusu dediğimiz değerlerle bütünleşirler. Bu kişiler fiziksel olduğu kadar, ruhsal açıdan da derin bir kişiliğe sahiptir. O, halkının öz gücünü sembolize eder. Mücadelesi uğruna geri çekilme, kaçma, yılma gibi davranışlar göstermez (Yardımcı, 2007: 1).

Türk destanlarında karşımıza çıkan en önemli ve örnek tip "alp" tipidir. Alp; yiğit, cesur, kahraman anlamlarına gelen bir kelimedir. Alp tipi, Türk destanlarındaki sosyal yaşamın ve bu sosyal yaşamın gerekli ve önemli bir parçası olan göçebe yaşam tarzının, hayvancılığın, avcılığın ve akıncı ruhun sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Destanlardaki Alpler doğduklarında zeki ve güçlü doğarlar. Bunun yanında Alpler Türk destanlarında her zaman atlıdır. Bu durum Türklerde "Türk çadırda doğar; at üstünde ölür." düşüncesini ortaya çıkarmıştır.

Nogay Türkleri'nin kahramanlık destanı Edige Destanı'nda da yukarıda bahsettiğimiz özelliklere sahip Alp tipleri vardır. Destanda geçen başta Edige, Edige'nin babası Kutlı-Kaya, Toktamış Han, Şahtemir Han, Hıryuvdın Bagan bahadırı, Nayman'ın Kasay bahadırı, İsun'un Nogay bahadırı, Buyrabaş'ın Tolış oğlu yanmuhambet bahadırı, Kupşak'ın Kuba bahadırı, Kanlı'nın Kara Bayışı, Keneges oğlu Ker Yanbay, Kadirberdi, Edige'nin oğlu Nuradin gibi kişiler destanın başlıca Alp tipleridir.

Bilge Tipi: Eski Türklerde topluma manevi liderlik yapan, toplumu yönlendiren, çağını aydınlatan, verdiği öğütleri ve öğütlü sözleriyle yaşamlarından sonra dahi dilden dile dolaşan kişiler vardır. Aksakallı ifadesi ile de belirlenen bu kişiler bilge tiplerdir. Türk destanlarında bilge tipi çok önemlidir (Yardımcı, 2007: 2).

Edige Destanı'nda bilge tipi karşımıza ozan ve aziz olarak karşımıza çıkmaktadır. Edige'nin dedesi, Kutlu-Kaya'nın babası Barkaya, ülkenin hanının rüyasını yorumlayan, sonrasında 'Dede Saçlı Aziz' diye adlandırılan bilge bir şahsiyettir. Barkaya'nın yanı sıra Sıbıra isimli bilge ozan, usta Kara ozan ve ismi geçmeyen 'ozan' olarak geçen tipler vardır.

Kadın Tipi: Aile bütün toplumlar için daima en önemli kavramlardan biri olmuştur. Küçük sosyal gruplar içinde en sürekli ve vazgeçilmez olanı ailedir. Tüm Türk destanlarındaki gibi Dede Korkut Hikâyelerinde görülen aile yaşayışında gelenekler ve anayasa yerine geçen töre hâkimdir. Türk destanlarının tümünde olduğu gibi Dede Korkut Hikâyelerinde aile çok sağlam bir temel üzerine kurulmuştur. Aile kavramı içinde en önemli bir yere sahip olan soyun devamlılığının kaynağı olan, yuvayı yapan, fedakârlık ve sadakatiyle toplum içinde farklı bir yere sahip olan kadındır (Yardımcı, 2007: 3).

Türk destanlarında geçen kadınlar gerektiğinde kimi zaman evin reisliğini de üstlenir ve eşinin en büyük destekçisidir. Kadınlar da gerektiğinde eşi ile ata binip ava gider ve her türlü tehlike karşısında uyanık kalır. En az erkek kahraman kadar Alplık özelliklerine sahiptir.

Edige Destanı'nda kadınların kahramanlık yaptığına rastlamıyoruz. Bu destanda genellikle kadınlar doğurganlıkları ile karşımıza çıkmaktadır. Çocuklarını doğuran kadınlar eşlerinin yanından gitmektedir. Barkaya'nın kuğu olan eşi, Albastı'nın kızı ve Kutlu-Kaya'nın eşi, Şahtemir Han'ın kızı ve Edige'nin eşi bu tarz tipler olarak karşımıza çıkıyor.

MOTİFLER

Bir destanda geçen motifler, o destanın tipleri, kahramanları ile iç içedir. Destanların en önemli unsurları kahramanlar olduğu için motifler bu kahramanların özelliklerine ve eylemlerine uygun olarak ortaya çıkarlar ve gelişirler. Ayrıca destanın mal olduğu toplumun inancı ve yaşantısı da bu motifleri şekillendirmektedir.

Ağaç Motifi: Ağaç motifi, Türk destanlarının asıl öğelerinden birisi olarak kabul edilir. Önemi büyük olan ağaç destanlarda kutsallaştırılmak sureti ile yok edilmesinin önüne geçilmiştir. Bu motif Türklerin ilkel çağlardan gelen bir önemli bir geleneğinin sembolleştirildiği kavramlardandır. Göktürkler ve Uygurlar devrinde ağaç kutsal sayılmış, Şamanizm'de orman bütünü ile bir kült olarak görülmüş, bazı ağaçlar takdis edilmiştir (Yardımcı, 2007: 4).

Türk destanlarında ağaç, özellikle çınar ya da kayın gündelik hayattan alınarak kutsallık kazandırılmış ve böylece ağaca olağanüstü bir özellik verilmiştir. İnsanın yaratılışı ile ilgili bir Türk efsanesinde Tanrı, yeryüzündeki dokuz insan cinsini, bu insanlardan önce yarattığı dokuz dallı bir ağacın gölgesinde barındırmıştır. Ağaç motifini hemen hemen her Türk destanında sıkça görmek mümkündür. Her destanda genişçe yer almıştır (Yardımcı, 2007: 4).

Ağaç motifi Edige Destanı'nda da sıkça karşımıza çıkmaktadır. “Zangırdayan büyük nar ağacı” (Doğan, Güllüdağ, 2014: 104–105), “Karagay ağacından budak çıkartıp”, “Kayın ağacından beşik yapturdım” (Doğan, Güllüdağ, 2014: 114) örnekleri destanda geçen ağaç motiflerindedir.

At Motifi: Türk destanlarında ve diğer sözlü anlatı ürünlerinin hemen hepsinde at, önemli bir konuma sahiptir. Bunun temelinde Türk halkının göçebe kültürünün büyük etkisi bulunmaktadır. Devenin Arap için önemi ne ise atın da Türk için önemi odur. Destanlardaki alp kişi destan içindeki kaderini sahibi bulunduğu atla birlikte yaşar. Destan kahramanının yanında yer alan at, bütün Türk destan rivayetlerinde olağanüstü özelliklere sahip olarak su ruhundan türer. Türkler, atların denizden çıkan, dağdan inen ya da gökten, rüzgârdan, mağaradan gelen kutsal aygırlardan türediğine de inanırlardı (Yardımcı, 2007: 5).

Destan kahramanlarının atları; *Oğuz Kağan-Alaca At*, *Köroğlu-Kırat*, *Alpamiş-Bayçıpar*, *Er Töştük – Çal Kuyruk*, *Edige-Timçavar*, *Battal Gazi-Aşkar* biçiminde sahipleri ile birlikte anılırlar (Yardımcı, 2007: 6).

Nogay Türklerinde, matem merasimine her kabile ayrı ayrı iştirak edip birer de at getirirler. Altınordu hanlarından Mamay'ın defin merasimine, On San Nogay ve Yedi San Nogay kabileleri iştirak etmiş ve bunların her biri bir at getirmiştir. Türklerin ictimai hayatlarında önemli bir yeri olan atın, öteki dünyada da arkadaş olacağına inanmışlar ve ondan ayrılmak istememişlerdir. Ölüyü atıyla beraber defin, Türklerde çok eski bir gelenektir. Nogayların hamaset türkülerinde de kahramanlar kıyamet gününde atlarının kendilerine gelmesini temenni ederler. Bu yönüyle Edige Destanı'nda da kutsal olan at sıkça geçmiştir.

Rüya Motifi: Destanlarda geçen rüyalar destan kahramanlarının hareketlerinin ne ve nasıl olacağını

ve gelecekteki olaylardan haberdar olmalarını sağlamaktadır. Bu bakımdan rüyalar destanlarda önemli bir yer tutar.

Rüya motifi Edige Destanı'nda Barkaya'nın ülkenin hanının gördüğü rüyayı yorumlamasıyla karşımıza çıkıyor.

Kuş Motifi: Kuş motifi destanlarda sıklıkla geçen bir motiftir. Edige Destanı'nda ak kuğu (Barkaya'nın eşi), alıcı doğan (Kutlı-Kaya'nın yetiştirmede maharetli olduğu kuşlar) gibi kuşlar vardır.

Kırklar Motifi: Türklerin önem verdiği, ona kutsal bir nitelik kazandırdıkları sayıların başında kırk gelmektedir. Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz kırk günde yürür, kırk günde konuşur, Kaf Dağı'nın etrafını kırk günde dolaşır, verdiği şölende kırk kulaç yüksekliğinde direk diktirir ve kırk masa hazırlar. Dede Korkut, Manas, Battal Gazi, Danişment Gazi ve diğer destanlarda ise kırk motifi kahramanın etrafında bir kuvvet haline gelen kırk alp veya kırk ereni ifade eden bir kavramdır (Yardımcı, 2007: 7).

Edige Destanı'nda kırk motifi çok sık geçmektedir. "*kırk it, kırk vezir, kırk beş han, kırk gün,*" (Doğan, Güllüdağ, 2014: 92–119) bunlardan bazılarıdır.

SONUÇ

Bakıldığında Edige Destanı'nın diğer Türk destanlarıyla ortak tip ve motiflere sahip olduğunu görmek mümkündür. Bu durum Türklerin, her ne kadar farklı ve geniş coğrafyalarda yaşamış olsalar da, sosyal yaşantılarının, kültürlerinin, dillerinin, sahip oldukları kişiliklerin tek bir noktadan beslendiğini incelememiz sonucunda Edige Destanı'nda yoğun olarak Alp tipinin, bunun yanında bilge ve kadın tipinin, özellikle at motifinin, ağaç, rüya, kuş, kırklar motiflerinin geçmektedir. Her Türk destanı gibi Edige Destanı da Türk yaşantısının, örf ve adetlerinin yansıtıldığı önemli bir destandır.

1. Doğan İ. – Güllüdağ N. (2014). "Nogay Destanları", Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

2. Ekşi P. (2010). "Türkiyede Nogayca Çalışmalarına Genel Bir Bakış", Journal Of Türklük Bilimi Araştırmaları, s. 15–28.

3. Kalafat Y. (2003). "Edige Destanında Olağanüstü Tipler", Selçuk Üniversitesi.

4. Yardımcı M. (2007). "Türk Destanlarında Tipler ve Motifler", s. 1–9.

МАМЕДОВ Н.Т.

*Бакинский славянский университет
г. Баку, Азербайджан*

ЛИРО-ЭПИЧЕСКАЯ ПОЭМА «КОЗЫ-КОРПЕШ И БАЯН-СЫЛУ»

(НОГАЙСКИЙ И КАЗАХСКИЙ ВАРИАНТЫ)

В период своего расцвета Ногайская Орда расширилась на тысячи километров, занимая так называемый Дешт-и-Кипчак, на востоке и юге граница подходила к верховьям Тобола и Нуры, шла по реке Сарысу и затем по Сырдарье к Аральскому морю, западными же рубежами была Волга [7, с. 80]. С XIII века ногайцы, как преемники Золотой Орды, постепенно начали играть важную роль в истории Северо-Западного Кавказа. Ее территория, несмотря на распад Ногайской Орды (XVI в.), еще расширялась. На огромных землях, занимаемых ногайцами, народное поэтическое искусство получило широкое распространение.

В ногайском фольклоре бытовало много жанров. Наряду со многими другими лирическими песнями, пословицами, поговорками и т. д., широко были распространены сказки, легенды, предания, исторические песни, героический и социально-бытовой эпос [3, с. 16]. Жанровое богатство устно-поэтического искусства – итог многовекового исторического пути этноса. Основу устной поэзии ногайцев составило творчество тюркских племен, уходящее в далекое прошлое. Поньше живут в памяти народа имена легендарных певцов-сказителей Аталыка (XIII в.), Сыпра-жырау (XV в.), Асана-кайгы (XV в.), Шалкииза (XV в.), Досмамбета Азаулы (XVI в.), Казытугана Суйинши улы (XVII в.), Саркынбая Крымлы, Исмаила Мажарлы (XVIII в.), Алкайдара, Фахруддин Абушахман улы, Ораза Айтмамбет улы, Ахмедия Адил улы (XIX в.), Баймурзы Манап улы, Ажимоллы Ногман улы (нач. XX в.) и др. [5, с. 44–51].

В отличие от героического эпоса, воспеваящего подвиги героев во имя спасения родины от иноземных захватчиков, в центре социально-бытового эпоса – внутренняя жизнь народа, вопросы, этики, морали, любви, быта. К социально-бытовому эпосу ногайцев относятся такие лиро-эпические поэмы, как «Козы-Корпеш и Баян-Слу», «Бозийгит», «Шах Исмаил», «Тахир и Зухра», «Кыз-Жибек» и др., в которых отражено стремление к свободе, борьба с несправедливостью и т. д. Несмотря на все жизненные трудности, народ всегда был чуток сохранению поэтического слова.

Не прекращавшаяся на протяжении веков междоусобная борьба, джунгарское нашествие (XVII в.), массовые миграции и уход в Турцию в период Кавказской войны (XVIII–XIX вв.), карательная экспедиция А. Суворова в Западном Предкавказье (1783 г.), бесчисленное перекраивание территорий проживания ногайцев уже в советское время (1922, 1924, 1928, 1944, 1957 гг.) обескровили этнос, воспрепятствовав тем самым поступательному наращиванию его духовного потенциала [2].

Известно, что ногайцы на протяжении веков жили в едином географическом пространстве с казахами, в результате чего у них появилось много созвучного не только в лиро-эпических, но и в историко-героических поэмах. Именно в сравнительно-сопоставительном плане интересно рассмотреть отдельные моменты общих и отличительных мест лиро-эпической поэмы «Козы-Корпеш и Баян-Слу». В обоих вариантах поэмы тема любви связана со старыми обычаями, устоями, нравами, порожденными и узаконенными патриархальным обществом. Русский фольклорист, этнограф, историк Г.Н. Потанин, довольно длительно изучавший «Козы-Корпеш и Баян-Слу» (конец XIX века) высоко оценивая поэму, писал: «Это самое ценное произведение литературного наследия на земле» [4, с. 38], действие которого развивается на фоне социально-бытовых коллизий. В поэме отражены далекое прошлое, особенности этнического сознания, картины своеобразного народного быта. В языке эпоса отражено богатство поэтической лексики, сравнений, образных уподоблений, гиперболы и т. д. Эти качества сделали поэму одним из монументальных эпических памятников ногайской и казахской классической народной поэзии, что особенно привлекло наше внимание.

В социально-бытовых эпических поэмах показан благородный мир чувств людей, стремление обрести свои права. И хотя мир зла зачастую одерживает верх, пафос борьбы, оптимистические и гуманистические начала в них приобретают первостепенное историческое значение. «Козы-Корпеш и Баян-Слу» широко известно не только среди ногайцев и казахов, но и у башкурдов, алтайцев, телеутов, уйгуров, барабинских и кузнецких татар. Знаток казахского устно-поэтического творчества Н.С. Смирнова, опираясь на мнение эпосоведа и этнографа Л.П. Потапова в книге «Казахская народная поэзия» писала, что редакции эпоса о Козы восходят к древней материнской версии, которая была сложена в XII – XIV вв., т. е. во времена господства кипчакских племен и в пору улуса Джучи. У всех народов, унаследовавших ее, бытуют сказки о Козы (Бозы, Козюйке), а у казахов, башкир и алтайцев – обширные эпические песни [6, с. 84]. Несмотря на множество сходных и общих мест между отдельными вариантами поэмы, каждый из них является самостоятельным эпическим образцом. В отличие от алтайского, ногайский «Козы Корпеш и Баян-Слу» свободен от архаических мифологических образов и мотивов, в то же время не утративший своей сказочности. В этом смысле он многими чертами близок к казахскому варианту. О популярности эпоса свидетельствуют предания и легенды, связанные с могилой Козы и Баян. Местонахождение этой могилы называют берег реки Аягуз в Восточном Казахстане. В XIX веке близ могилы стояли каменные изваяния. Легенды гласят, что оба они изображают Козы, Баян и ее сестер. Бытовали в народе и легенды об урочищах, озерах, горах, названия которых также связаны с эпосом «Козы-Корпеш» – Алаколь, Баянаул, Акшатау, Домбралы и т. п. [6, с. 86].

У казахов «Козы-Корпеш», как устный образец – в составе ногайлинского цикла. Оба правителя живут среди ногайлинцев. Эпос разрабатывает тему единства ногайлы, осуждая и наказывая Карабая, отца Баян за то, что, откочевав, он нарушил общность племенного союза. Тема единства во многих записях эпоса разрабатывается в комплексе с темой борьбы с калмыками. Так, например, в записи Г. Дербесалина соперником Козы-Корпеша является Кодар из калмыков.

По многим своим особенностям лирическая поэма «Козы-Корпеш и Баян-Слу» является жемчужиной ногайлинского эпоса. В ней раскрываются морально-этические пред-

ставления и идеалы народа в средние века, отражение бытового уклада в его эпическом мышлении. Крупный исследователь фольклора и письменной литературы тюркских народов проф. З. Кедрин еще середине XX в. отмечает: «Когда Пушкин путешествовал по Оренбургской степи, он заинтересовался казахским фольклором, и для него записали эту легенду (т. е. песнь о «Козы-Корпеш и Баян-Слу» – Н. Т.). Лучший, хотя и вольный русский перевод «Козы-Корпеша», по мнению З. Кедрин, принадлежит некоему Тверитину (1889–1921), который будучи уроженцем казахской степи, знал жизнь и быт казахов. Он записал и перевел это поэтическое сказание в духе бунинского перевода «Песни о Гайавате», но ценно то, что своих домислов, противоречащих характеру народного эпоса, переводчик не вносил, и перевод вышел верным оригиналу по духу и поэтичным с точки зрения русского стиха [1, с. 23].

Содержание поэмы вкратце таково. Два богача решили будущих своих детей, если родятся мальчик и девочка, объявить женихом и невестой. Появились на свет мальчик Козы-Корпеш и девочка Баян-Слу. Вскоре один из феодалов погиб на охоте, наказанный богом за убийство беременной сайги. И тогда его друг решил расторгнуть помолвку и оточевать на отдаленные земли.

Однако, когда молодые люди подросли, влюбились друг в друга, стремились к воссоединению. Преодолев много трудностей, наконец, они встретились. Мать Баян-Слу, опасаясь от дурного предзнаменования, отказывается отдать дочь за Козы-Корпеш. Она намеревается выдать ее замуж за Кодара, с кем соперничают и другие джигиты. Но Баян верна своей любви и рвется к Козы, который в свою очередь едет в дальний путь навстречу к ней. В пути он, приняв облик пастуха, пасет овечью отару. Никто его не узнает, только Баян догадывается, кто этот новый пастух. Молодые счастливы тайной любовью. Но Кодар случайно узнает об их любви и думает убить Козы. Вместе с отцом Баян Карабаем они поят парня отравленным вином. Несмотря на ослабления организма, Козы все же держится, не теряет отваги. Но Кодар подкарауливает его в урочище Шок-Терек и спящего пронзает стрелой. После чего он приехал в аул и швырнул к ногам Баян окровавленную голову Козы Корпеша. Над бездыханным Козы девушка клянется отомстить убийце и объявляет, что выйдет замуж за того, кто спустится на дно колодца и зачерпнет шапкой студеной воды. Подойдя к колодцу, надвизав лентой свою длинную косу, она молвила Кодару: «Спускайся». Как только юноша коснулся дна колодца, она отсекла косу ножом. Потом колодец забросали камнями. А через год, как миновали поминки по Козы, Баян заколола себя кинжалом, умерла на могиле возлюбленного. Над их могилами выросли два цветка, которые тянутся все время друг к другу, но зеленые шипы между ними не дают им соединиться.

Поэма «Козы-Корпеш и Баян-Слу» имеет и литературный вариант, принадлежащий перу казахского писателя-драматурга Г. Мусрепова. В его трагедии, основанной на фольклоре и пропущенной через идейно-творческую призму, конфликт старинной легенды строится на основе извечного противоречия между добром и злом, любовью молодых и старыми обычаями. Он разворачивается на противопоставлении подлинной человечности и жестокости старых традиций, чем раскрывается враждебная антигуманистическая сущность феодального общества [4, с. 257]. Г. Мусрепов воспекает чистую любовь, возвышающую человека. История Козы-Корпеша и Баян-Слу в оригинальной интерпретации повторяет печальную легенду и главных образов поэмы азербайджанского поэта-мыслителя Низами «Лейли и Меджнун». Как в народной поэме, так и в пьесе Г. Мусрепова при наличии подробной психологической разработки образов и значительных элементов фантастики, проявляются черты реализма в ярко и точно обрисованных бытовых подробностях, в характеристике некоторых персонажей, в наличии исторически правдивых типических ситуаций и т. д.

Тема любви, положенная в основу поэмы, как мы отметили выше, развивается на фоне социально-бытовых коллизий. Несмотря на то, что в поэме нечетко выражена критика старых обычаев и законов, судьба молодых людей свидетельствует о том, что в жестоком патриархально-феодальном мире молодые люди со своими возвышенными чувствами предпочли себе трагическую гибель [4, с. 39]. Способная на глубокое чувство Баян находит в себе мужество отстоять свою любовь. Она мстит за смерть возлюбленного, предпочитает трагическую смерть, замужество с нелюбимым человеком.

По художественным средствам и приемам лиро-эпическая поэма «Козы-Корпеш и Баян-Слу» имеет много общего с героическим эпосом. Стиль поэмы характеризуется чередованием сказа от третьего лица лирическими диалогами или монологами героев –

сопоставительными песнями. В характеристике героев, часто встречаются традиционные, постоянные эмоционально-оценочные эпитеты.

В поэме имеются гиперболы, сравнения, много метафорических выражений, образных изобразительно-выразительных средств. Например, Козы стреляет из лука, его стрела пробивает насквозь «девять» целей. Эта гипербола числа девять является «общим» местом в ногайском и казахском фольклоре. Сила Козы обрисована в преувеличенных тонах. Обычны также сравнения и символы: «сокол», «кречет» «ясный месяц», «благородный», «луноподобный», «светоч мой», «твои слова – бальзам для наших душ» и т. д. и т. п.

Благородные гуманистические идеи, мужественные герои, запоминающиеся персонажи, драматическая насыщенность событий, богатый народный язык сделали поэму «Козы-Корпеш и Баян-Слу» одним из интересных эпических поэтических образцов как ногайского, так и казахского словесного искусства.

1. Кедрина З. Из живого источника. М.: Сов. писатель, 1960. 405 с.
2. Кидирниязов Д.С. Взаимоотношения ногайцев с народами Северного Кавказа и Россией в XVI – XIX вв. Махачкала: ДНЦ РАН, 2003.
3. Noğay edebiyatı, 21 c. Başlanğıcından Günümüze Kadar Türküye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Nesir-Nazım). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002, 9–152.
4. Сатпаева Ш.К., Адибаев Х.А. Казахская литература. Алма-Ата: Мектеп, 1985. 280 с.
5. Смирнова Н.С. Казахская народная поэзия. Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1967. 134 с.
6. Сикалиев А.И. – Литературная поэзия ногайцев XIV – XX вв. // Ногайский героический эпос. – Черкесск, 1994.
7. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М.: Восточная литература, 2001.
8. Фольклор и литература ногайцев // Литература народов Карачаево-Черкесии. Часть первая. – Черкесск: Карачаево-Черкесское гос. респ. книж. изд-во, 1999. С. 182–225.

АЛБЕКОВ Т.К.

*Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова
г. Алматы, Республика Казахстан*

КАЗАХСКИЕ РУКОПИСНЫЕ ВАРИАНТЫ ЛЕГЕНДЫ ОБ АСАН КАЙГЫ

(ИЗ РУКОПИСНОГО ФОНДА ИНСТИТУТА ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА ИМ. М. АУЭЗОВА)

Известно, что наравне с казахскими и ногайскими фольклорными произведениями, общим наследием для этих народов являются также устные авторские литературные произведения. Это относится особенно к таким сказителям, как Сыпыра жырау, Шалкииз, Асан Кайгы, Доспамбет, Казтуган, их глубокомысленные стихотворные произведения – толгау, назидательные слова передавались из поколения в поколение и сохранились в памяти народов как национальное достояние. Одну большую группу таких произведений составляют легенды и рассказы о государственном деятеле, великом философе Асан Кайгы и его сыне Абат батыре. Существует очень много вариантов и версий этих легенд, которые вначале в устной форме передавались из поколения в поколение, а позже были зафиксированы в письменном виде. Большинство этих рукописей вследствие давления советской идеологии не были опубликованы и долгие годы пролежали на полках архивных и библиотечных рукописных фондов.

Асан Кайгы и его сын Абат батыр выступают также и как персонажи героических поэм. Например, в поэме «Жанбыршыұлы Телағыс» из цикла поэм «Қырымның қырық батыры» («Сорок крымских батыров»), дошедшего в варианте Мурын жырау, Телағыс хочет взять в жены Акбилек – сестру своего двоюродного брата Мамай, но все дети бия Мусы выступают против этого брака. Спор по этому поводу разгорается с каждым днем и перерастает во вражду. И только благодаря вмешательству Асан Кайгы и Абат батыра вместе с Сыпыра жырау, стороны смогли договориться и помириться. А в поэме «Асан Кайгы, Тоган, Абат» из этого же цикла, собраны и художественно переданы все легенды и рассказы о трех особых достоинствах и подвигах Асан Кайгы и Абат батыра, имевших широкое распространение в народе. Асан Кайгы показан как влиятельный бий, советник хана. Поскольку небольшой

объем данной работы не позволяет остановиться на всех версиях легенд об Асан Кайгы, мы решили рассмотреть только рукописные варианты легенд об этих исторических личностях – Асан Кайгы и его сыне Абат батыре.

Сегодня стало известно, что в фондах редких книг и рукописей Института литературы и искусства имени М.О. Ауэзова и Центральной научной библиотеки Министерства науки и образования Республики Казахстан хранятся очень много рукописных вариантов собственных произведений Асан Кайгы, а также легенд и рассказов об этих исторических личностях.

Одна группа легенд об Асане состоит из рассказов и различных их вариаций, связанных с появлением у него дополнительного имени «Кайгы» («Печаль, Скорбь»). Во многих из этих рассказов появление на свет Асана рассказывается по-разному. Например, в легенде «Асан Кайгы», записанном в 1959 году Ибрагимом Окпеновым в Шетском районе Карагандинской области, его отец – Сабит описывается как охотник с ловчими птицами. А в рукописном варианте А.Наурызбаева он – наследник хана, в варианте М.Сарымсакова, который в 1957 поступил в фонд Института, он является сиротой, а в варианте, записанном в 1934 году с рассказов С.Кыпшакбайулы и З.Раева, его происхождение неизвестно. Но во всех легендах говорится, что Асан повстречает пери, и она соглашается стать его женой с одним условием – он не будет препятствовать ее молчанию до определенного времени. Но он нарушает условие и вынуждает ее заговорить раньше срока, и в результате она исчезает. С тех пор Асан все время ищет ее, ждет и печалится. Вот поэтому в народе его прозвали «Асан Печальный». Ниже предлагаем вариант Зейноллы Раева легенды «Асан Кайгы», построенной на этом сюжете:

«Асан қайғы жас жігіт күнінде аң аулауға шығады. Сахарада келе жатса, алдынан бір түлкі қашады. Сол түлкіні қуалап, күн батпаға жақындағанда соғып алады. Өзі қанжығасына байлап келе жатса, алдында бір жалғыз киіз үй көрінеді. Киіз үйге келіп кім бар деп дауыстап сұрағанда, бір қыз шыға келеді. Сонда шыға келіп Асан қайғыны көріп, ішегін, ішін үш рет тарттады. Сонда қызының ішін тартқанын үйдегі отырған әкесі естіп:

– Шырағым, шегіңді, ішіңді неге тартасың? – деп өз қызынан әкесі сұрайды. Сонда қыз:

– Ішегімді тартпай қайтейін, далада адамның сырттаны, жылқының, аңның, ағаштың сырттаны тұр. Төрт сырттан бір жерде тұр, – деді. Қыз Асан қайғыны атынан түсіріп үйге алып кіреді. Содан кейін келген жігітке шай қойып, тамақ істей бастады. Қыз өте сұлу, ажарлы болғандықтан Асан қайғының оған көңілі түсті. Оны жаратты. Сол күні қонып жатып, ертесіне қызға Асан қайғы:

– Менің әйелім жоқ, сондықтан сен маған ти, – деді. Қыз:

– Жарайды, мен саған тиемін, – деді. Ол қызды алмақшы болды. Қыз Асан қайғыға:

– Сен маған екі күн өтіп, үшінші күні қайтып кел, мен сенімен еремін, кетемін, – деді. Екеуі уәделесіп, Асан қайғы екінші күні атына мініп жүріп кетті. Содан жүріп келе жатып, тағы бір уақытта бір киіз үйге келді. Үйге кіріп келсе, үйдің ішінде бір жалғыз қыз отыр екен. Бұл қыз өте ажарлы сұлу, манағы қыздан да ілгері. Бұл қызға:

– Маған тиесің бе? – деді. Сонда қыз:

– Тиемін, – деді.

– Егер сен маған тисең, мен сені бүгін алып кетемін, жүремін, маған ер! – деді.

– Жарайды, еріп жүремін, бірақ саған қоятын шартым бар, – деді.

– Жарайды, шартыңды айт! – деді.

– Мен алты айға дейін сөйлемеймін, мені сөйлетпе, сөйлетсең мен саған жоқпын, – деді.

Уәде бойынша Асан қайғы қызды үйіне алып келді. Кейін бірнеше күн той істеді. Көп халық жиналып, қыз-келіншек қыздың қасына келеді. Әңгімелесіп отыра береді. Таң атқанша ол қыз сөйлемеді. Екі-үш күнге шейін қыз сөйлемеді. Бұл қыз өте сұлу. Отырғандар: «Апырмай, мынау қыз сақау екен. Бұл қыздың Асан қайғы сұлулығына бола алды», – дейді. Күндердің күнінде қыз таза сөйлемей, сақау болды. Асан қайғы қыз сақау болғандықтан бал ашушыларды шақырып әкеліп, бал аштырды. Бал ашушы:

– Бұл қыз сақау емес, мұны базарды аралатып көпті көрсетіп келіп, базардың шетіне шығарсаң, қыз сөйлейді, – деді. Қызды базардың шетіне шығарып, келе жатыр еді, қызға тіл бітіп қыз сөйледі:

– Ей, Асан қайғы, алты айға шарт жасап едік, бес ай өтті. Енді бір-ақ айы қалып еді. Соған қарамай, мені ақырында еріксіз сөйлеттің. Мен енді саған жоқпын, ғұмырың қайғымен өтсін! – деп қыз өз жолына жүріп кетті. Көз алдында қызды жұрт қуып еді, жете алмай, бәрі де қалып

қойды. Ақырында Асан қайғы бірнеше күн қарап таба алмай қайғыланып, үйіне келіп жатты. Асан қайғының «Асан қайғы» атану себебі осыдан екен» [1, №10].

Легенда «Асан Кайғы» (перевод):

«Однажды Асан Кайғы, еще в юношеском возрасте, вышел на охоту. Идет по пустынной местности и перед ним пробегает лиса. Он пускается за ней и только к закату солнца смог ее настигнуть. Приторочив ее к седлу, возвращается домой и видит впереди одинокую юрту. Подъехав к юрте он громко спрашивает: «Есть кто-нибудь?», и из юрты выходит девушка. Увидев Асана она три раза громко выдыхает воздух в себя (ішегін, ішін үш рет тартады). Услышав это, сидящий в юрте отец девушки спрашивает:

– Дорогая, чему ты так удивилась?

– Как же мне не удивляться, здесь стоят самые лучшие из людей, самые лучшие из лошадей, из зверей, из деревьев. Четыре лучших в одном месте, – говорит девушка.

Девушка помогает Асану спуститься с лошади и приглашает в юрту. Потом начинает готовить еду, ставит чай для джигита. Девушка была очень красива и привлекательна, поэтому Асан обращает на нее внимание. Она ему понравилась. В этот день он заночевал у них, а на следующий день перед отъездом Асан говорит девушке:

– У меня нет жены, выходи за меня замуж. Девушка отвечает:

– Хорошо, я выйду за тебя. И Асан решил жениться на ней. А девушка говорит ему:

– Через два дня, на третий день ты вернись ко мне, я пойду с тобой, уйду отсюда.

Так они договорились, Асан сел на коня и отправился в путь. Через некоторое время Асан повстречает еще одну юрту. Внутри сидит одна единственная девушка. Девушка очень красивая, даже красивее той. Асан спрашивает девушку:

– Ты пойдешь за меня?

– Выйду, – отвечает девушка.

– Если ты согласна выйти замуж за меня, то я сегодня заберу тебя, идем со мной, поехали!, – говорит он. Девушка отвечает:

– Хорошо, я пойду с тобой, но у меня есть условие к тебе.

– Хорошо, говори свое условие!, – говорит Асан.

– Я не буду разговаривать до шести месяцев, не вынуждай меня говорить, если вынудишь меня заговорить, то я исчезну, – говорит она.

Договорившись Асан приводит девушку домой. Несколько дней подряд устраивает пиршество. Соберутся много народу, девушки и молодухи аула соберутся вокруг девушки. Все весело разговаривают, беседуют. Но девушка до утра не проронила ни слова. Прошло несколько дней, а девушке разговаривает. Девушка очень красивая. Сидящие рядом говорят: «Ох, наверное она косноязычная. Асан женился за ее красоту». Так проходят дни, а девушка вообще не разговаривала. Асан решил избавить ее от этой напасти и пригласил знахаря, чтобы он погадал. Знахарь говорит:

– Девушка не мая, ее надо поводить по базару, показать ей много народу, потом отвести на окраину базараи тогда она заговорит. Асан все сделал, как сказал знахарь, и когда они шли по окраине базара, девушка заговорила:

– Ей, Асан, мы договаривались на шесть месяцев, прошло пять месяцев. Только один месяц оставался. Несмотря на это, ты заставил меня заговорить. Теперь нет меня для тебя, пусть вся жизнь твоя пройдет в печали! – сказала девушка и пошла своей дорогой. Люди побежали вдогонку за ней, но никто не смог ее догнать. Асан несколько дней искал ее, но нигде не находя, вернулся домой в глубокой печали. Вот с тех пор его прозвали «Асан Кайғы»».

Из содержания легенд об Асан Кайғы можно заметить, что он был близок с Аз-Джанибек ханом. Здесь расскажем немного об Аз-Джанибек хане. В последнее время ученые придерживаются двух точек зрения относительно вопроса о том, кто из известных в истории ханов с именем Джанибек – хан Золотой Орды Джанибек Узбекулы и основатель Казахского ханства Джанибек Баракулы – является «Аз-Джанибеком», о котором ходят легенды в народе. Большинство ученых, опираясь на труды К.Халида [2, с.233-23], П.С.Савельева [3, с.304-305], Му'инад-дина Натанзи [4, с.126-138] и др. историков, а также на монеты, выпущенные в XIV веке в Гулистане, склоняются к тому, что «Аз-Джанибеком» является хан Золотой Орды Джанибек Узбекулы. Ярким свидетельством тому служат басни (аполог), назидательные слова, пословицы и поговорки, толгау, которые народ приписывает Аяз-би, Асан Кайғы, Жиренше-шешен, Карашаш-сулу, Алдар-кесе, бывших в окружении Аз-Джанибека, а также сказки и легенды об этих личностях и то, что это богатое фоль-

клорное наследие сохранилось не только в устной литературе казахского народа, а также в памяти ногайцев, каракалпаков, башкир и многих других родственных тюркских народов и у них имеются национальные версии и варианты этих легенд и рассказов. Поэтому мы можем смело предположить, что мудрец Асан Кайгы, живший в эпоху Аз-Джанибека, родился не в конце XIV века, а ближе к началу XIV века.

В вышеназванных фондах имеется несколько вариантов легенд, построенных на сюжете приглашения Аз-Джанибек ханом Асана Кайгы в гости. В тексте рукописи М. Кусниева под названием «Асан Кайгы», хранящейся в фонде института (ИЛИ. 464-папка), хан сперва поручает Асан Кайгы строительство Астархани, затем выдает за него свою младшую сестру, затем поручает ему приручить лесного сарыча (канюка), специально приглашает его на праздник по случаю охоты на лебедя. В легенде «Об Асан Кайгы», собранной профессором М. Тилеужановым (ИЛИ. 910/5-папка) во-первых, Астархань была построена русским мастером по приказу хана, во-вторых, приглашает Асан Кайгы, чтобы показать своего сокольника, а в последний раз приглашает на празднество по случаю обрезания сына. А в варианте Б.Адамбаева хан приглашает Асан Кайгы на торжества по случаю женитьбы на девушке по имени Карашаш, по случаю охоты на лебедя и когда хан построил город на берегу Яика. Но Асан Кайгы не пришел ни на один из торжеств. В предыдущем варианте он приходит к хану для того, чтобы донести просьбу народа, а во второй раз только ради такого случая, как обрезание ребенка. А в третьем варианте он был вынужден встретиться с ханом, потому что путь перекочевки в метность Жиделибайсын пролегал через ханскую ставку. Ниже мы приведем внимание читателей один из вариантов легенды, который был записан журналистом Сабыржаном Шакиржановым в 1923 году в Алматинской области (в этом варианте имя хана не Джанибек, а Орманбет – Т. А.).

«Асан Қайғы мен Орманбет хан»:

«Орманбет хан қарадан Қарагөз деген қыз алып, Асан қайғыны тойға шақырған екен. Асан қайғы келмеген. Және құладынды қайырып, аққу ілдірген той қылған. Асан қайғы келмеген. Және хан Қазан қаласына тас мешіт қылдырған, той қылған, Асан қайғы келмеген. Сонда хан Асан қайғыға ашуланып, жасауыл жіберіп шақырып алып:

– Мен үш той қылдым, шақырдым, біреуіне де келмедің. Менің қуанышыма қатынаспадың, – депті. Асан қайғы тұрып:

– Әй, хан! Мен неге қуаныш қылып келейін, сен ақсүйек татар едің, қарадан қатын алдың. Хан едің, сүйегің қараға араласты. Құладың ие құстың құлы еді, аққу ие құстың ханы еді. Хан басыңды қараға алдырдың. Тас мешіт тұрғыздың, кәпір менен мұсылманның шекарасын айырған – Құдай. Мұсылманды ақ ауру, кәпірді қара ауру қылып жаратқан халал мен харамның шекарасы айырған мешіттің негізіне халал ниет ... түлкіден қызыл, тырнадан ұзын, мұрны біздей, көзі тұздай атын көмдің. Енді мешітіңді кәпір алады. Оның неменесіне қуаныш қылып келемін, – деген екен»[ЦНБ. 333-папка].

Легенда «Асан Кайгы и Орманбет хан» (перевод):

«Орманбет хан взял в жены девушку-простолюдинку по имени Карагоз, и пригласил на празднество Асан Кайгы. Но Асан Кайгы не пришел. Потом хан устраивает праздник по поводу ловли лебедя его сарычем (канюком). Асан Кайгы не пришел и на этот раз. Также хан построил каменную мечеть в городе Казан и устроил праздник, но Асан Кайгы и на этот раз не пришел. Тогда хан рассердился на Асан Кайгы, отправил за ним гонцов и вызвал к себе:

– Я три раза устраивал праздник, три раза приглашал тебя, но ты не пришел ни на один из них. Ты не поделил со мной мои радости, – сказал хан. Асан Кайгы ответил:

– Эй, хан! Чему мне радоваться, ты был татаринном из благородных кровей, а женился на простолюдинке. Ты был ханом, теперь твоя кровь смешалась с кровью простолюдинов. Сарыч был рабом среди птиц, а лебедь – ханом среди птиц. Раб взял хана. Ты построил каменную мечеть, но границу между мусульманином и неверным определяет только Бог. Теперь твою мечеть заберет неверный. Чему я должен радоваться и приходить на твои праздники?».

Еще одну группу легенд об Асан Кайгы составляют фольклорные произведения, относящиеся к его сыну Абат батыру. В них повествуется о мудрости и рассудительности его сына. Например, в легенде «Сын Асан Кайгы – Абат и девушка», записанной в 50-х годах М. Диканбаевым и переданной в фонд Центральной научной библиотеки, после смерти

Аз-Джанибек хана на трон садится его сын, и он военными походами расширяет границы страны. В один из военных походов в плен попадает одна красивая девушка. Она просит дать ей три дня на то, чтобы определиться чьим трофеем она желает стать, а после, если она не сделает выбор, то можно ее казнить. Все воины строем проходят перед девушкой, но девушка никого не может выбрать. Хан вызывает к себе девушку, чтобы наказать. Выходя из своего шатра, девушка заметила одного джигита, который в это время готовил еду, девушка выбирает его. Когда конвоиры привели его, хан спрашивает почему он не проходил перед девушкой вмесе со всеми. Тогда Абат ответил: «Я решил не состязаться с целеустремленной молодежью, и не заблуждаться перед единственной женщиной, не пройдя испытание народа» [1, №5].

В легенде «Абат – сын Асан Кайгы», переданной в 1950 году в фонд Института собирателем фольклора М.Кусниевым, девушка спрашивает Асан Кайгы, если по шариату мужчина может иметь до четырех жен, то почему женщина не может выйти замуж сразу за четырех мужчин. Не зная что ответить, Асан Кайгы говорит девушке, что ответ ей даст завтра его сын – Абат. До прихода девушки Абат приводит четырех коров и велит ей подоить их, потом говорит: «...Осы араласып, қосылып кеткен сүттің мына сүт мына сиырдікі, мына сүт мына сиырдікі деп төрт айырып берші, – депті. Қыз тұрып:

– Араласып кеткен сүттің қай сиырдікі екенін қайдан білейін, – депті. Абат:

– Олай болса бір әйел төрт еркек алса, онан бір бала туса, ол баланы төрт еркектің қайсысының баласы деп айтуға болады. Әлбатта, болмайды. Бұ себепті біреуінің баласы болмайды. Баланың насабы біреуінен де бірікпейді. Мұның үшін әйелдің бір еркектен артық алуға дұрыс емес, – депті [5, № 2].

Перевод:

«..Теперь из всего этого молока попробуй определить какая корова дала какое молоко». А девушка говорит:

– Откуда я знаю, молоко же смешалось.

– В таком случае, если женщина имеет четырех мужчин, и родит одного ребенка, кого из мужчин можно назвать отцом ребенка. Конечно, это невозможно. Он не будет ребенком ни одного из них. Не будет известно происхождение ребенка. Поэтому женщина не может одновременно иметь больше одного мужа, – ответил Абат».

У Абат батыра были три положительные черты. Это: не обижаться из-за еды, не ревновать законную жену, не бояться врагов толь из-за того, что они многочисленны. В упомянутых выше фондах хранятся несколько вариантов легенд, в сюжетах которых описываются эти качества батыра. В числе которых можно назвать легенду «Об Асан Кайгы», записанную жителем района имени Байганина Актюбинской области Л. Басировым (ИЛИ. 910/5-папка), легенду «Ежен хан», собранную И. Жалгасовым в 1962 году в Аральском районе Кызылординской области (ИЛИ. 1090-папка, 1-тетрадь), легенду «Брат Асан Кайгы – Адак батыр», записанную М. Мажикеевым в Акмолинской области (ИЛИ. 827-папка, 2-тетрадь). Основное содержание всех этих легенд близко к варианту под названием «Слова Абета – сына Асан Кайгы», записанной в 1939 году в Алматы М. Ермагамбетулы от акасакала Садакбека Кыпшакбайулы. Поэтому здесь приводится отрывок из этого варианта, где описываются эти три качества Абат батыра.

«Асан Қайгы баласы Әбет сөзі»:

«...бір күні бір бай той қылыпты. Ел шақырады тойға. Әбет те келеді. Әбетке арнап үй беріп, қол жуызып, дастарқан жайып Әбетке табақ тартпайды. Ел тамағын жеп болғанда дастарқанды жиып әкетеді. Мұны хан істетеді. Әбет ет жеген адамдай риза болып, күліп-ойнап аттанады.

Хан тағы бір күні бір жігітті шақырып алып:

– Сен Әбеттің әйеліне жақындас, егер әйел мақұл болса, Әбет көріп қояр деп именбе. Көрсен, көрсін, – дейді. Жігіт хан ойын орындамақ болып Әбет әйелімен ойнап-күліп жүреді.

Бір күні Әбет жоқта қиындасып, құшақтасып жатқанда Әбет түнде үйіне келеді. Әбет шам жағып, төсекке жатайын деп келсе, төсегінде бір жігіт қатынын құшақтап жатыпты. Әбет қатынының мойнының астында жатқан жігіт қолын қатынының үстіне салып, жігіттің мойнының үстіндегі қатын қолын жігіттің мойнының астына салып құшақтатады.

– «Еркектің қолы әйелдің астында болса, еркектің талайы төмен болады» деген сөзді естімеген жігіт екен, – деп, өзі төр алдына киімін айқара салып, жата кетеді. Жігіт бәрін естіп,

біліп жатады. Таң қалып, ханга бастан-аяқ айтып береді.

Әбет бір жаққа жолаушы жүрмек екенін хан естіп, бірнеше адам ұйыстырып:

– Әбеттің алдынан бекінген жау болып қарсы шабыңдар. Қашар ма екен? – дейді. Жүз кісі тұтқиыл алдынан тап береді. Әбет аты дүбірге шыдамай ала қашады. Ақыры аттың сулығынан найза өткізіп, жерге шанышып қойып, жауын тосып тұрады. Келгендер өз ауылының кісісі екенін танып, сәлемдеседі.

– Біз сенің ат-тоныңды олжалағалы жүрсек, өзіміздің Әбет екен, – деп қала береді. Әбет өз жөніне кетеді. Келіп ханға айтады. Хан таң қалады.

Хан Әбетті қонаққа шақырады. Хан сұрайды:

– Сен тамақ ішпесең де таққа өкпелемейді дейді, рас па? – депті. Әбет айтады:

– Бала жігіт шағымда бір қысырақ үйірін қарап жүрсем, құмнан ізін іздеп жүрсем, үш күнде әрең жетіп, құландай желігіп алған төрт күнде әрең жеттім. Қарным ашқанда бір биенің етін жердей болдым. Жеті күндік тамағымды жинап алдыма қойғанда бір күндікті әрең тауыстым. Содан тәжірибе еттім: «бір рет ішіп жейтін тамаққа өкпелеп болмайды екен» деп, – депті. Хан:

– Әбет, сен әйел қызғанбайды дейді, ол қалай? – деп сұрайды. Әбет айтады:

– Бір күні сексен бір адам болып жорыққа аттандық. Сол бетте бір бай ауылды шауып алдық. Байдың бір сұлу қызымен бірге және бір қызды малмен бірге алып кеттік. Бір бұлақ басында үлкен дара ағаш бар екен. Саясында қымыз ішіп, бие байлап, жылқы сойып жеп, бекініп жата бердік. Қырыққа бір қыз, қырық бірге бір қыз болды. Бір күні мен атымды тынықтырайын деп бір ағаштың саясында жатыр едім. Шатырдан шаң-шұң дауыс шықты. Шатырға бас бағып байқасам, ұрысып жатқан екі қыз екен. Не айтар деп құлағым салсам екі қыз былай дейді: Қырық бірге ие қыз қырыққа ие болған қызға: «сенің артық сөйлейтін, артық болсаң, артық бай тап!» деп жатыпты. Сөйтсе, қырыққа ие болған қыз жасырын тағы екі жігітті өзіне иемденеді екен. Алла тауғих берсін демесе, әйел деген қорып болмайды екен деп ойладым, – дейді. Хан:

– Әбет, сен қаптаған жаудан қалай қорықпадың? Әбет:

– Бұл бір қояннан алған тәжірибе еді. Бір күні екі жүз кісі жорыққа аттандық. Бір тобылғының түбінде бір қоян жатыр екен. Екі жүз адам қоршап алдық. Біреуге жалау ұстап алыңдар дедік. Қоян ытқып арамыздан құтылып кетті. «Ажал келмесе адам өлмейді» деп ойладым және бұрынғылардың мынандай бір әйгілі сөзі бар еді:

«Абыройыңды асқа сатпа,
Асылыңды қасқа сатпа!
Қатыныңды досқа санама,
Туысыңды басқа санама!
Адамзат аң, ажал оқ,
Дүниені бұзар жалғыз жоқ.
Жалаңаштанып жауға шап,
Ажал келмей өлмек жоқ», –
деген сөзбен үшеуін дәлелдейін, – дегенде, Хан:
– Әбет, сені сынайын деп едім, – депті [1, №9].

«Слова Абета – сына Асан Кайгы» (перевод):

«...как-то раз некий бай устроил большой праздник. Созвал народ. И Абет пришел на этот праздник. Но для Абета не предоставляется место, не подносят ему кувшин для мытья рук, не накрывается дастархан для него и не подносят блюдо с мясом. Когда народ уже поел, убирают дастархан. Все это специально сделано по приказу хана. Но Абет не подает виду и уходит довольный и веселый, как будто доволен и угощением, и приемом.

Теперь хан дает одному из своих джигитов задание:

– Ты соврати жену Абета, если она будет согласна, то не бойся, что Абет увидет вас. Пусть видит, – говорит хан. Джигит сближается с женой Абета, и она принимает его ухаживания.

В один из дней, когда Абета не было дома, они лежат в постели в обнимку. Ночью Абет возвращается домой, зажигает лампу и собирается ложиться в свою постель, но в это время он замечает, что там кто-то лежит в обнимку с его женой. Присмотревшись, Абет берет руку джигита, которая лежала под шеей его жены и кладет на шею жены, а руку жены, лежащую на шее джигита, кладет под шею джигита.

– Этот джигит видимо никогда не слышал такую поговорку «Если рука мужчины будет под женщиной, то удача отвернется от него», – говорит Абет, и ложится спать, постелив свою одежду. Джигит все это слышал и видел. С удивлением рассказал обо всем хану.

Хан услышав о том, что Абет собирается в путь, позвал несколько человек и приказывает им:

– Преградите путь Абету и сделайте вид, что хотите напасть на него. Посмотрим, будет ли он убежать, – говорит хан. Сто джигитов подкараулив, нападают на Абета. Конь Абета, испугавшись внезапного шума и топота лошадей, уносит его, но Абет останавливает коня, продев копые через удила и вонзив в землю. И бесстрашно ждет своих многочисленных врагов. А когда узнает, что это джигиты из его аула, то спокойно приветствует их.

– Мы хотели нажиться конем и одеждой путника, но это, оказывается, наш Абет, – сказали джигиты и пошли обратно. А Абет продолжил свой путь. Джигиты обо всем рассказали хану. Хан в недоумении.

Хан приглашает Абета в гости, и спрашивает:

– Это правда, что ты не обижаешься на хана, даже если тебя не накормила, это правда? Абет отвечает:

– Когда я был еще юношей мне пришлось искать потерявшийся косяк молодых кобылиц, в песках увидел их след и три дня скакал за ними, потом еще четыре дня догонял их. Так проголодался, что думал будто съем сразу целую кобылу. А когда передомной поставили еду сразу за семь дней, то еле съел однодневную порцию. С тех пор я на своем опыте знаю, что нельзя обижаться за еду, которой можешь насытиться только раз.

– Абет, говорят, что тыне ревнуешь свою жену, как это? – спрашивает хан. Абет отвечает:

– Однажды мы, в количестве восьмидесяти одного человека отправились в поход. С ходу совершили набег на один богатый аул. С собой забрали весь скот бая, красивую дочь бая и еще одну девушку. Остановились у одиноко растущего дерева возле родника. Разбили лагерь, доили кобыл, пили кумыс, варили мясо. Нас во семьдесят один, а девушек две, получается одна девушка на сорок, и одна девушка на сорок один. Однажды я лежал под одним деревом, а мой конь отдыхал неподалеку. Из шатра доносились шум и визг. Я прислушался, оказалось, что это ругались две девушки. Я стал дальше слушать их. Девушка с сорока одним джигитом говорит девушке с сорока джигитами: «ты лишнее говоришь, если ты лучше, то найди себе лишнего мужа!». Оказывается, девушка с сорока джигитами тайком присвоила себе еще двух джигитов. Да поддержит меня Аллах, но я подумал, оказывается, невозможно уследить за женщиной, – ответил Абет.

– Абет, а как ты не испугался многочисленного врага? – спрашивает хан.

– Этому я научился у зайца. Однажды мы отправились в поход, нас было двести человек. Под одной таволгой лежал заяц. Двести человек окружили его. Но заяц выпрыгнул и ускользнул от нас. И я подумал «Человек не умрет, пока не настал его час», а также есть такое слово в народе:

Не променяй честь на еду /Абыройыңды асқа сатпа,
 Не отдавай врагу то, что ценно тебе / Асылыңды қасқа сатпа!
 Не считай за друга жену / Қатыныңды досқа санама,
 Не считай чужим родича / Туысыңды басқа санама!
 Человечество -животное, смерть–пуля /Адамзат аң, ажал оқ,
 Нет такого еединственного, кто способен разрушить мир/Дүниені бұзар жалғыз жоқ.
 Хоть голым пойдешь на врага / Жалаңаштанып жауға шап,
 Не умрешь пока не настанет твой час / Ажал келмей өлмек жоқ»,

–Эти слова доказывают все три истины, – ответил Абет.

– Абет, я просто хотел испытать тебя, – сказал хан [1, № 9].

Среди легенд об Асан Кайгы встречаются произведения, относящиеся и к его дочерям. В легенде «Жупар – дочь Асан Кайгы», рассказанной Скакбаем Кыпшакбайулы М.Ермагамбетулы, Асан Кайгы находит райское место на земле – Жибелибайсын, он уговаривает народ перекочевать туда, но никто не соглашается. Его дочь Жупар, которая вышла замуж и покинула родные края, помня об этом райском месте, решает осуществить мечту отца. Жупар была не только красива, но и умна. Она уговаривает своего мужа взять

еще две жены. Сама рождает пятнадцать сыновей мужу и две другие рожают по пятнадцать сыновей. И берет в свои руки бразду правления над этими сорока пятью джигитами. По совету отца, которого она всегда помнила, она велит три года выращивать только женских особей всех четырех видов домашнего скота, и потом отправляется в Жиделибайсын. Добравшись до Жиделибайсын, она выбирает самую плодородную и подходящую для скота пастбище «Ханский заповедник» и устраивается там. Она прекрасно знала, что местный хан придет и потребует, чтобы они убралась с его земель. Поэтому она приказала повесить на кереге юрты доспехи всех 45 сыновей, а их разделила по пятнадцать и отправляет сторожить аул с трех сторон. Она приказала им торжественно явиться с трех сторон и приветствовать хана со всеми почестями, когда он придет требовать свои земли. Как она и предполагала, вскоре пришел хан со своим войском. Жупар-ханым встретила хана по всем правилам, постелила под ноги ковры. Хан вошел в главную юрту, был в восторге от богатого убранства и испугался, увидев доспехи ее сыновей. К тому же когда они с трех сторон торжественно подошли к юрте и со всеми почестями поприветствовали хана, он еще больше испугался.

Теплый прием, устроенный Жупар ханым, ее манера говорить о многом рассказали хану. Она поведала об отцовском завете, о тяготах кочевки и представила каждого члена семьи по отдельности. А когда хан спросил «...будучи дочерью Асана как вы допустили, что муж ваш взял еще других жен?», Жупар ответила:

– О, мой господин, в народе ведь говорят:

Плохая собака сторожит дом / Ит жаманы үй қориды,

Плохая жена сторожит мужа / Қатын жаманы ер қориды.

Тот, у кого плохой друг, сторожит судьбу / Жолдасы жаман би қориды,

Плохой хан сторожит землю / Хан жаманы жер қориды.

Также древние говорили «если будет много молодых кобылиц, то в табуне будет много жеребят». Разве можно говорить, что они были не правы? Разве могут быть чужими дети, рожденные от одного мужчины? Если бы я не разрешила ему взять других жен, откуда бы появились эти дети? [1, № 9]

Придя в восторг от красоты, знаний, ума, находчивости и от подарков Жупар ханым хан был вынужден подарить эти земли, которыми он владел по наследству. Легенда гласит: «Хорошая жена – начало благосостояния» («Ырыс алды – жақсы қатын»).

Самыми многочисленными и широко распространенными, а также записанными собирателями, являются образцы, где Асан Кайгы описывается в образе мудреца, который свою жизнь посвятил поиску «земли обетованной» (*жерұйық*), для народа. В большинстве этих произведений Асан Кайгы недоволен своим временем, особенно недоволен он тем, как правят страной ханы (в основном хан Аз-Джанибек – Т. А.). Поэтому он постоянно ищет обетованную землю, которая не знала бы кровополитных войн, имела бы плодородные почвы и передавалась бы из поколения в поколение. Академик С.А. Каскабасов подчеркивает, что такое стремление присуще многим народам и поэтому этот древний мотив очень часто встречается в фольклоре народов мира и приходит к такому заключению: «Эта идея и подобные сюжеты, зародившиеся в самых древние времена, заново возрождаются, видоизменяются и дополняются в сложных исторических периодах народов (к примеру, во времена набегов, вытеснения с родных краев, или когда простой народ терпит жестокое угнетение и т. п.). ...То есть, в мечтах о земле обетованной преобладает не восхваление прошлого, а недовольство настоящим существованием, жизнью в настоящее время. Здесь социальная утопия обретает форму бегства от своего постоянного места обитания, от общества и переселения на новое место» [6, с. 103]. Действительно, знакомясь с легендами аналогичного содержания, мы видим, что все встреченные им земли с одной стороны нравятся и по душе Асану, а с другой стороны его что-то не устраивает. Например, когда он видит могучую реку Иртыш: «*Мына шіркіннің баласы тойдым деп қарап отырмас, қарным ашты деп жылап отырмас. Сырдың мүйізі, кеуірдің (кәпірдің) құлағы шығып тұрған жер екен. Күнінде баласы кеуірден жылайды-ау!*» («Люди, обитающие возле этой реки не будут сидеть сложа руки когда насытятся, и не будут плакать от голода. Здесь можно увидеть и рога коровы, и уши неверных (кафиров). И в один из дней народ пострадает от неверных!») – сказал он [7].

В легенде «Об Асан Кайгы», обнаруженной среди рукописного наследия известного собирателя фольклора, поэта, философа М.Ж.Копеева, приведены красочные описания и критические замечания о реках – Иртыш, Сырдарья, Чу, Терсаккан, Тундик, о горах – Чингиз, Семей, Кызылтау, Каратау и о таких местностях, как Ащы, Бокейбай, Жетиконыр, Шымкент,

Сайрам. (ИЛИ. 1202-папка). В произведении «Асан Кайгы», рассказанном С.Тырапбековым из Караганды, приведены критические высказывания Асан Кайгы относительно приграничных с Синь-цзяньским округом Китайской Народной Республики земель нынешней Алматинской области – города Жаркента и местностей Уйгентас, Кикора.

А рукописный вариант легенды, записанный в 1939 году собирателем М.Ермагамбетулы со слов Кудайбергена Жалмагамбетова повествует следующее:

«Асан Қайғы».

«Асанқайғы жеті жыл желмая мініп жер кезіпті. Ол сонда тыныш жақсы жер қарап, сөйтін жүргенде Маңғыстауға үш келіп, үш кетіпті. Маңғыстауды өзі жақсы депті.

Бір келгенде екі баласымен келіп, екі баласына:

– Маңғыстау жақсы ма? – дегенде, екі баласы:

– Ой, шамалы ғой, – депті. Сонсын Асанқайғы:

– Сендер білмейсіңдер ғой, түбінде Маңғыстаудан жақсы жер жоқ, – деп желмаямен кеткен екен. Сол кеткеннен Тесік тауға барып тесігінен өтеді де, өзі бітеп тастайды екен дейді. Оның артынан Мөңке би т.б. соның жолын қуыпты» [1, № 9].

Легенда «Асан Кайгы» (перевод):

«Асан Кайгы семь лет не слезая со своей быстроходной верблюдицы обошел много земель. Он искал спокойную и подходящую для народа землю, и во время своего поиска он три раза приходил на Мангыстау и три раза уходил. Мангыстау он оценил как самую лучшую.

В один из приездов с ним были два его сына, и он спросил их:

– Мангыстау – хорошая земля? А сыновья ответили:

– Ой, так себе. Тогда Асан Кайгы:

– Вы не знаете, в конце концов, нет земли лучше Мангыстау, – сказал и ускакал дальше на своей быстроходной верблюдице. Дальше он добирается до Дырявой горы (Тесік тау), проходит через дыру в горе и сам заделает эту дыру. После него его пути последовали Монке би и другие».

В данной небольшой работе мы рассмотрели некоторые казахские рукописные варианты легенд об Асан Кайгы Сабитулы, который является общей для казахов и ногайского народа исторической личностью. Два близких народа имеют много общего в истории и в литературном наследии, в том числе сказители (жырау), бии-ораторы, ханы и султаны золотого периода «Литература эпохи Ногайлы», акыны, которые были инициаторами литературных связей с XVIII века до начала XX века, особенно Нурым-ногай, внесший огромный вклад в развитие искусства айтыса, а также другие акыны, участники айтысов из числа девушек и парней ногайского народа, имена которых до сих пор остаются неизвестными. Большинство этого богатого наследия хранится в редких фондах вышеназванного Института и Центральной научной библиотеки. Мы считаем, что в ближайшее время на основе этих рукописей необходимо подготовить к изданию антологию поэзии акынов и сказителей, охватывающие период XIV–XXвв., а после выпустить их в переводе на ногайском языке.

Во-вторых, опять же на основе казахского рукописного наследия необходимо составить хрестоматию, включающую в себя героические эпосы, прозаический и ритуальный фольклор, малые жанры и другие лучшие образцы народного творчества, и дать возможность использовать их на благо сегодняшнему ногайскому народу и его будущим поколениям. Я уверен, что родственный казахский народ, его ученые и интеллигенция примут активное участие в этом процессе духовного возрождения.

1. Центральная научная библиотека (ЦНБ) МОН РК. 333-папка.

2. Халид Құрбанғали. Тауарих хамса (бес тарих). – Алматы: Қазақстан, 1992.

3. Манеты джучидов, джагатаидов, джалаитидов и другие, обращавшиеся к Золотой Орде в эпохуТохтамыша. СПб, 1858. – Вып.12. – С.299.

4. Му'ин ад-Дин Натанзи. Аноним Искандара // Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды: Извлечения из персидских сочинений. – М.:Л., 1941. Т. 2.

5. Институт Литературы и искусства им.М.О.Ауэзова (ИЛИ). 464-папка.

6. Каскабасов С. Миф пен апсананың тарихылыгы // Казак фольклорынын тарихылыгы. Алматы: Ғылым, 1993. 328 б.

7. ИЛИ. 1202-папка.

ЯРЛЫКАПОВ А.А.

*Московский государственный институт международных отношений МИД РФ
г. Москва, Россия*

**ОБРАЗЦЫ НОГАЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА
В ХРЕСТОМАТИИ М. ОСМАНОВА
«НОГАЙСКИЕ И КУМЫКСКИЕ ТЕКСТЫ»**

В 1883 году в городе Санкт-Петербурге преподаватель Восточного факультета императорского Санкт-Петербургского университета Магомед-Эфенди Османов издал хрестоматию «Ногайские и кумыкские тексты». Книга предназначалась в первую очередь для студентов; этим, видимо, объясняется ее малый тираж и то, что тексты в ней даны на языке оригинала в арабской графике, а русский перевод отсутствует. Сборник Османова тем не менее довольно быстро проник в ногайскую среду (и это при том, что он сразу же превратился в библиографическую редкость; даже Российская Государственная Библиотека располагает лишь микрофильмом довольно посредственного качества!). Известный тюрколог П.А. Фалев в своем докладе о произведениях народного творчества ногайцев отмечал, что «последнему нанесен жестокий удар проникновением к ногайцам известного сборника ногайско-кумыкских текстов Мухаммеда Османова. Этот сборник пользуется среди них популярностью. Напечатанные там сказания и песни выучиваются наизусть, и закрепленный таким образом текст народного произведения не развивается дальше»¹.

Книга состоит из 174 страниц, 105 из которых занимает ногайская часть, которая называется «Нагайское наречие. Dialecte de Nahai». Она включает следующие разделы: I. Поговорки. II. Песни. III. Песни нагайских казаков. IV. Предание о Нариге и Чуре Батыре. V. Предание о Тохтамыш-хане. VI. Предание о мирзе Мамае. VII. Предание о Адыль Султане Крымском. VIII. Песни ногайских казаков. IX. Предание об Эрю Амед сын Айсула. X. Предание о Эсен-Булате.

Текст набран не в северокавказской традиции, в которой обычно присутствуют огласовки, а в татарской письменной традиции, без огласовок. Отсутствие огласовок затрудняет чтение, зачастую допустимо двоякое толкование написанного слова. Еще один большой недостаток — это почти полное отсутствие знаков препинания. Много в текстах устаревших, ныне не употребляемых слов, что также затрудняет чтение. Слова, смысл которых не могут установить даже старики, приходится отыскивать в разных тюркских словарях. Тексты весьма своеобразны в лингвистическом отношении, что требует отдельного кропотливого исследования. Опыт такого исследования предпринимался ногайским филологом Ю. Каракаевым². Другая ногайская исследовательница — А. Курмансеитова опубликовала в современной транслитерации текст «Предания о Тохтамыш-хане», правда, без перевода на русский язык и подробных комментариев³.

Данная публикация ставит целью ознакомить читателя с образцами ногайского фольклора прошлого века, зафиксированными М. Османовым. Для этого совершена транслитерация на кириллицу ногайского текста двух первых разделов сборника, перевод его на русский язык с необходимыми комментариями. Почему только первых двух разделов сборника? Дело в том, что остальные разделы представляют собой в основном образцы ногайских эпических произведений. Вне всякого сомнения, и они требуют проведения подобной работы, но для данной публикации такой задачи не ставилось. К сожалению, еще не закончена работа по третьему разделу, который было бы очень важно ввести в научный оборот. Уникальные ногайские песни казаков, хоть и могут рассматриваться как фольклорные произведения, в то же время являются богатейшим историческим источником, могущим внести вклад в исследование ранней истории казачества. Не был охвачен также и раздел VIII: «Песни ногайских казаков», поскольку здесь, в отличие от казачьих песен,

представленных в третьем разделе, большинство текстов имеет своего автора, который называет себя в начальных строках песни. Это известные ногайские казаки, батыры и поэты Досмамбет, Мусевке и др. Уже упомянутый выше П.А. Фалев считал, что «так называемые, “казацкие песни” (казак цырлары) вполне подходят по своей форме к песням об Идиге и др. богатырях. Но их нельзя отнести к эпосу, так как в них поется вообще о “казаках”, и они не имеют личного героя»⁴. Поскольку в песнях ногайских казаков, представленных в восьмом разделе, уже появляется личный герой, поющий в основном о себе и своих переживаниях, то они становятся еще ближе к произведениям героического эпоса. Возможно, именно поэтому составитель сборника и счел необходимым отделить их от других казачьих песен. В этом свете вполне допустимо, что песни ногайских казаков являют собой живой пример формирующегося эпического произведения. Во всяком случае, исследование специалистов-филологов могло бы внести ясность и в этот вопрос.

Возвращаясь к предлагаемой вниманию читателя публикации отметим, что поставленная задача оказалась совсем нелегкой: кое-где не удалось до конца расшифровать арабскую запись текста, а где-то ногайские слова или даже целые выражения остались без перевода. Учитывая качество копии, которой пришлось пользоваться в ходе работы (это была копия с микрофильма, хранящегося в РГБ, то есть копия с копии), а также своеобразный язык текстов, все это может восприниматься как неизбежное зло. Однако указанные недостатки ни в коей мере не умаляют ценности работы, поскольку подобных этой попыток публикации текстов из сборника М. Османова не предпринималось вовсе. Уяснению не установленных смыслов и заполнению лакун должны быть посвящены будущие труды специалистов, основанные на материалах М. Османова. Предлагаемая публикация во многом рассчитана на то, чтобы привлечь к ним внимание специалистов и стимулировать серьезную научную разработку этого ценного источника по истории ногайского фольклора, языкознанию, палеографии и этнографии.

1. Фалев П.А. Записи произведений народной словесности у ногайцев Ставропольской губ. в связи с ранее опубликованным материалом [Реферат доклада на заседании 26 февраля 1915 г.] // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. XXIII. Вып. 3-4. Пгр., 1916. с. V.

2. См., например: Каракаев Ю.И. Устаревшая лексика ногайского языка (По материалам фольклора) // Проблемы истории карачаево-балкарского и ногайского языков. Черкесск, 1989. с. 27–35; его же. Языковые особенности ногайского героического эпоса «Предание о Тохтамыш-хане» («Эдиге») (на материале М. Османова) // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции в 3-х томах. Июнь 9–13, 1992, г. Казань. Т. 2. М.: Инсан, 1997. с. 167–169.

3. Токтамыс кандынъ хийкаяты // Курмансеитова А. Байтеректинъ байлыгы. Черкесск, 1996. б. 120–141.

4. Фалев П.А. Указ. соч., с. VI.

НОГАЙСКИЕ ПОГОВОРКИ

Первый раздел сборника, как мы уже знаем, называется «Поговорки». Среди собранных здесь пословиц и поговорок нетрудно заметить и отрывки из «казачьих песен», принадлежащих перу ногайского поэта Шал-Кийиза, жившего и творившего в XVI веке (например, № 42, 48 и т. д.). Этому есть свое объяснение. Стихи, создаваемые великим поэтом, становились достоянием всего народа. Люди заучивали их наизусть, слагали на них песни, передавали своим потомкам. М.А. Дробышев в предисловии к книге «Родник жемчужин» пишет, что «Саади... и прежде и сейчас цитирует любой, знающий персидский или таджикский язык, порой даже не догадываясь, кому принадлежат эти строчки. Отдельные стихи Саади прочно вошли в язык в виде поговорок и афоризмов – так в русском языке живут стихи Грибоедова»¹. Примерно то же случилось и со стихами Шал-Кийиза.

При транслитерации на кириллицу (современную ногайскую письменность) сохранены все особенности языка оригинала. Перевод подстрочный, к сожалению, не претендующий на полное совершенство. В некоторых случаях возможно и иное, нежели приведенное здесь, чтение отдельных слов и выражений.

1. Поговорки

1. *Эр газнеси – эски соъз, эр шырагы – эки коъз* (Мудрость предков – сокровищница мужчины, два глаза – светоч мужчины).
2. *Яхсыдынъ туъси куън болур, жамандынъ туъси коън болур* (Хороший (человек) видит во сне день, а плохой – шкуру).
3. *Яхсыдынъ жатлыгы йок, жамандынъ оъзлиги йок* (Хороший не бывает чужим, плохой не бывает своим).
4. *Яхсы жат бусада оъздай, жаман оъз бусада жатдай* (Даже если хороший тебе чужой, он словно свой, даже если плохой – свой, он – словно чужой).
5. *Яхсы коърганин айтар, жаман берганин айтар* (Хороший расскажет о том, где что увидел, плохой – о том, кому что дал).
6. *Яхсыдынъ досы коъб болур, жамандынъ касы коъб болур* (У хорошего много друзей бывает, у плохого много врагов бывает).
7. *Жаманга аър ким сыр наш этер, баъледи оъзине йолдас этер* (Тот, кто доверится плохому, спутницей себе сделает беду).
8. *Юруси жаманды ийт габар, олтырысы жаманды нас табар* (Плохого путника собака облает, плохой домосед грязью обрастает).
9. *Тувар тоймай коъб кетер, жаман тоймай оъпке этер* (Пока скот насытится, много времени пройдет, если плохой не насытится, с обидой уйдет).
10. *Аргымак яралса ювурар, аласа куралса ювурар* (Аргмак побежит, если его ранишь, аласа² побежит, если она попадет в табун).
11. *Шабан ат арыганын билмес, жаман адам караганын билмес* (Бегущая лошадь устали не знает, плохой человек на что смотрит, не знает).
12. *Яхсы мынан соъйлесенъ, лалы жавхар тоъгулур, жаман мынан соъйлесенъ, атанъ-ананъ соъгулур* (Если говоришь с хорошим, из его уст драгоценности сыплются, если же говоришь с плохим, твой мать и отец обругиваются).
13. *Яхсы мынан соъйлесенъ, балга секер катгандай, жаман мынан соъйлесенъ, ийтке суъек атгандай* (Когда говоришь с хорошим, словно в мед сахар добавил, когда говоришь с плохим, словно собаке кость кинул).
14. *Яхсы берсенъ де дос, бермесенъ де дос; жаман, берсенъ – дос, бермесенъ – кас* (Хорошему даешь ты (что-либо), или не даешь, все равно тебе друг; плохому даешь – друг, не даешь – враг).
15. *Эки жаман дос болмас, эки яхсы кас болмас* (Двое плохих не будут друзьями, двое хороших не будут врагами).
16. *Коъб-коъб сыйлама жаманды, сыйласанъ да жаманды, жаман сыйлав билмес, яхсы куънлев билмес* (Не хвали плохого много, даже если его похвалишь, плохой не оценит похвалы, а хороший – не знает зависти).
17. *Эки жамандан яхсы тувса тенъи болмас, эки яхсыдан жаман тувса – эми болмас* (Если от двух плохих родится хороший, то ему ровни не будет, а если от двух хороших родится плохой, то его уже не исправишь).
18. *Атасы яхсыдынъ улына кыз бер, анасы яхсыдан улынъга кыз ал* (Дочь отдавай сыну хорошего отца, сыну своему бери дочь хорошей матери).
19. *Ат алсанъ бас мынан тоъс ал, катын алсанъ коъз мынан кас ал* (Берешь лошадь – бери голову и грудь, берешь жену – бери глаза и брови).
20. *Яхсы катын малга асув, жаман катын эрге ашув* (Хорошая жена – прибавление скоту³, плохая жена – огорчение мужу).
21. *Катыны яхсыды эл сыйлар, тавати яхсыды ер сыйлар* (Народ уважает того, у кого хорошая жена, земля уважает того, у кого хороший нрав).
22. *Яхсы катын куъндиз байрам, кеше той, жаман катын куъндиз пикир, кеше ой* (Хорошая жена (у тебя, значит) днем – праздник, вечером – пир, плохая жена (у тебя, значит) днем – думы, вечером – размышления).
23. *Миллер байтал эс таслар, согылар катын соъз баслар* (Седлаемая кобылица брыкается, наказываемая жена огрызается).
24. *Оъзден мынан бий аъдет мынан жуърер, оъгуз мынан кул таяк мынан жуърер* (Уздень и бий ходят по адату, вол и раб ходят из-под палки).

25. *Аьлим кагыз язар, хаттин⁴ йыяр, усталар шу кишидинъ татын йыяр* (Ученый пишет бумаги, собирает манускрипты, устазы⁵ же берут пользу от этого человека⁶).

26. *Катыны жаманды – эри оьлур, анасы жаманды – кызы оьлур* (Жена плохая – муж умрет, мать плохая – дочь умрет).

27. *Бишеси жаман яхсы ас ишмес, улы жаман жаллы ат минмес* (С плохой женой хорошей еды не видать, с плохим сыном гривастой⁷ лошади не оседлать).

28. *Кобь турган коьл нас сасыр, коьб соьйлеген адасыр* (В стоячем озере вода завоняется, кто много говорит, тот заблуждается).

29. *Баьтир минсиз болур, шумард даьмесиз болур* (Богатырь безупречным бывает, добрый человек бескорыстным бывает).

30. *Эмен агашдынъ ийилгени – сынганы, анадынъ улдынъ айтган соьзден тайганы – оьлгени* (Дуб согнется – сломается, сын матери от своего слова отступится – умрет).

31. *Алифдай догры болсанъ, баьле сага йолыгысмас. Далдай айры болсанъ, баьле сенден тайысмас* (Будешь прям, как “алиф”⁸, беды тебя обойдут. Будешь крив, как “дал”⁹, беды от тебя не уйдут).

32. *Тилим, сага коьнъилим, калган басымдынъ баьлесен сен, тисим, сага коьнъилим, хос тилимнинъ каласы сен* (Язык мой, (если) тебе доверяюсь, ты беда моей единственной голы, зубы мои, (если) вам доверяюсь, вы крепость моего хорошего языка).

33. *Тизим барды суьруьнмен, суьруьнмесем йыгылман, тилим барды соьйлемен, соьйлемесем енъилмен* (Колени есть у меня, не споткнусь, если не споткнусь, то и не упаду; язык есть у меня, не буду им болтать, если не буду болтать, то и не проиграю).

34. *Йыртък-тесик кара уьйден терен казган коьр ийги, йыртък тикмес катындан казак юрген коьб ийги* (Чем рваная и дырявая юрта, лучше глубокая могила, чем нерадивая жена, лучше вольная казачья жизнь).

35. *Жапалак ушмас ясы тав, яхсылардынъ соьзи сав, жамандынъ оьз басына тили жав* (Филин не долетит до широкой горы, у хороших слово крепко, а плохому враг его собственный язык).

36. *Кобь шайнаб аз ютсанъ тиолмессинъ, коьб ойлаб аз соьйлесенъ женъилмессинъ* (Много жуй, мало глотай, – не поперхнешься, много думай, мало говори, – не проиграешь).

37. *Билмей алма жеринъди, жаманга деме сырынъды, жаманга десенъ сырынъды, экинчилей табмасынъ аввел шыкган тоьренъди* (Не зная, места не занимай, плохому тайны не доверяй, если плохому доверишь свою тайну, потом не найдешь правды своей).

38. *Тоьгек-тоьгек ювурган туьлжидинъ туьги жатар басына, туьлжилей куйрык шалаган намарддынъ тили жатар басына* (У рыскающей лисицы шерсть на голову падет, у негодяя, который крутит по-лисьему хвостом, его язык на голову падет).

39. *Алтунга куьмис косдырсанъ терсе уьзилмес – берк болур, эки яхсы бас косса эш де айрылмас дос болур, эки жаман бас косса – арасы уьч куьнден сонъ кас болур* (Если сплавить с золотом серебро, (сплав) крепким будет – не разорвешь, двое хороших соединятся, будут друзья – водой не разольешь, двое плохих соединятся – через три дня будут друг другу врагами).

40. *Тойга баруб кайтесинъ, той уьйинъде болган сонъ, жавга баруб кайтесинъ, жав уьйинъде болган сонъ, эл гыдыруб ас ишме, катынынъ жаман болган сонъ* (Зачем идти на свадьбу, если у тебя дома свадьба; зачем идти к врагу, если у тебя дома есть враг; не ходи по гостям и не ешь хлеб-соль, если у тебя жена плохая¹⁰).

41. *Эски соьзден не пайда, эстиген минен коьргенди эбин тавыб айтмаса, эки коьзден не пайда, яхсы мынан жаманды коьргенлелей айруб алмаса* (Что пользы от мудрости предков, если она не может тебе объяснить того, что ты слышишь и видишь; что пользы от двух глаз, если они не могут в увиденном распознать хорошее и плохое).

42. *Сандык сабы куьйде деб жамандынъ кызын алмагыз – жавга шабар эр тувмас; ял-куйрыгы каба деб жамандан айгыр коймагыз – жавга минме ат тувмас* (Не берите в жены дочь плохого, говоря, что она подобна ручке сундука – от нее не родится смелый

воин; говоря, что грива и хвост густые, у плохого не берите аргамака – от него не родится боевой конь).

43. *Ете беруб тергесенъ етек де шынты асыл нар баласы салынмас, едилкке бас коссанъ елкесине атлай минсенъ мырылдамас* (Если догнав, проверишь, то на повод чистопородный верблюжонок¹¹ не берется, если присоединишься к семи (?)¹², то даже если сядешь на плечи, словно на лошадь, не будет ворчать).

44. *Ат яхсысы тизден белгили, катын яхсысы коьзден белгили, йигит яхсысы соьзден белгили, кыз яхсысы кылыкдан белгили, дервис асавындан, бай – ясавындан* (Хорошего коня по коленям узнают, хорошую жену по глазам узнают, хорошего джигита по словам узнают, хорошую девушку по характеру узнают, дервиша – по дикости¹³, бая – по строю (его людей)).

45. *Балык азса терпеллей баслар, кийик азса корлай баслар, хан ул азса коншу аулга кона баслар, бий ул азса эл гыдырыб кыз-келиншек минен лакьрдасыб куьле баслар. Анадынъ улы азса эл коьшкенде аласасын оьзи минуь атасын жаяв таслар. Катын азса эри минен бир ястыкда эситкен-коьрген бос лагырды шагыб шаншыь айта баслар* (Если рыба похудает, дрыгаться начнет, если дикий скот похудает, храпеть начнет, если ханский сын похудает, то начнет останавливаться (на стоянку) в ауле пастуха, сын князя похудает – с девушками и невестками заигрывать начнет. Если сын матери похудает, то при перекочевке оставив отца пешим, сам на лошадь сядет. Если жена похудает, то начнет разглашать то, что видела и слышала в постели с супругом).

46. *Карлы тавга кар жавса коьресинъ, кетмес эгуленген болат оклар шаршыьлса безесинъ, оьтмес эски кулак эрсизга соьз айтсанъ олла-билла айтганынъ этмес* (Если на высокую гору снег выпадет, видишь; если крепко заточенные булатные стрелы выскакивают, надоедает; если безнадежно глухой вдове слово скажешь, ей-Богу, не выполнит она сказанного тобой).

47. *Бурунда кылы буз, атан бурундагындан тартса бурны аврыр, бурунги соьзди коьб айтма, бурунги соьзди коьб айтсанъ, соьз билмесдинъ коьньили аврыр* (В носу волосы во льду, если у верблюда за них потянешь, его нос будет болеть; мудрость предков много не повторяй, если ты ее много будешь повторять, то у того, кто ее не понимает, душа будет болеть).

48. *Ургуй-ургуй ювурган, ур коян урга йолыгар, асыгына асман келмес бийдайык, адасып торга йолыгар, бел тиревде мактаньысан йигитлер, Теньири каза берген куьн оьзинден зорга йолыгар* (Прыгая-прыгая бежавший, воришка-заяц вору попадет, астрагалом до неба не доходящая сова, заблудившись, в сети попадет, на ринге похвалявшиеся джигиты, в день, когда Тенгри¹⁴ ниспосылает страдания, к еще более сильным попадутся).

49. *Эки аргымак айкасса йибек ялын тарасыр, эки яхсы бас косса, жавхарларын тоьгисир, эки жаман бас косса, арадан уьш куьн оьтмей соьгисир. Эки ясав ясасса туьлугасы яркыраб баьтирлер бир-бирине карасыр, бир жаманга мал битсе, ол жамандынъ жыйында айтган соьзи ярасыр* (Если два аргамака борются, то шелковыми гривами соприкасаются; если двое хороших соединятся, словно драгоценностями друг друга осыпают; если двое плохих соединятся, то не пройдет и трех дней, как разругаются. Если два боевых строя к битве приготовятся, то, сверкая шелочками, богатыри взглядами обменяются; если плохой разбогатеет, то сказанное им на собрании слово придется всем по душе).

50. *Билемен деб коьб соьйлеб буьлдиргенлер коьб болур, билмеймен деб аз соьйлеб куьлдиргенлер коьб болур, коьб турган коьллер нас сасыр, коьб соьйлеген адасыр* (Много бывает тех, кто кичась всезнанием, много болтая, портит все дела, много бывает и тех, кто, считая, что мало знает, мало говорит и тем смешит окружающих; озера со стоячей водой завоноются, кто много говорит – заблуждается).

51. *Жапалак коьрсенъ жатуб ал, жамандан бойынъ сатуб ал, куралды коьрсенъ каша жуьр, каша жуьрсенъ амансынъ, кашганда да коймаса, зорламасанъ жамансынъ* (Увидишь филина, бери его лежа; от плохого откупись; увидишь ватагу – убегай, если убежишь, то

будешь цел, если же будут гнаться за тобой, не отставая, то если не будешь сопротивляться, ты плохой).

52. *Ульнъга без аз асын татдырма, кызынъды увыл уьйде жатдырма* (Сыну своему пищу без сухожилий пробовать не давай, дочь свою в одном доме с сыном спать не оставляй).

53. *Сабан салган боза ишер, сал байлаган соьгишер, эки жаманга бас коссанъ, ийтлик минен куьн кешер* (Кто пашет, тот пьет бузу; кто сплавляет лес, тот ругается; если ты подружишься с двумя плохими, то дни твои по-собачьи пройдут).

54. *Аван анъламас, шынты эрсиз айтганды тынъламас, жаман кыз орын сайламас, жаман катын эрин сыйламас* (Дурак не поймет; та, над которой нет настоящего мужчины, не станет слушаться; плохая девушка не будет место¹⁵ выбирать; плохая жена не будет мужа уважать).

¹ Дробышев М.А. Персидско-таджикская классическая поэзия // Родник жемчужин. Душанбе: Маориф, 1986.- с.10.

² *Аласа* – букв. “низкий”, т.е. рабочая лошадь.

³ То есть хорошая жена способствует росту богатства мужа (слово “мал” означает как “скот”, так и “богатство”).

⁴ “*Хаттин*”, или “*хеттын*” происходит, скорее всего, от персидского слова “хдтти” – рукописный (ндсихэ хдтти – рукопись, манускрипт).

⁵ *Устазы* – букв. “мастера”, т.е. знающие, ученые люди.

⁶ Т.е. из его сочинений собирают полезные сведения.

⁷ Имеется в виду: хорошей лошади не оседлать.

⁸ *Алиф* – первая буква арабского алфавита, изображается в виде вертикальной палочки: “|”.

⁹ *Дал* – восьмая буква арабского алфавита, изображается примерно как значок “>”.

¹⁰ Эта поговорка продолжает тему поговорки под № 22. Имеется ввиду, что с хорошей женой дома чувствуешь себя как на свадьбе, а плохая жена – все равно, что враг в доме.

¹¹ *Нар баласы* – дитя одногорбого верблюда, т.е. “одногорбый верблюжонок”.

¹² *Едилик* (или “*етилик*” в современном произношении) – количество семь, семерка; нечто, состоящее из семи частей.

¹³ Имеется в виду, видимо, одержимость.

¹⁴ *Тенгри* – древнее имя Бога в тюрко-монгольских языках.

¹⁵ Имеется в виду место для замужества.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПЕСНИ

Обратимся теперь ко второму разделу сборника. Он называется «Песни» и занимает всего две страницы. Однако значение его не соразмерно занимаемому объему. Здесь собраны образцы народного творчества ногайцев, которые смело можно назвать предшественниками несправедливо забытого в советские годы жанра ногайской литературы – назму. Назму – это поучительные религиозные стихи, которые обычно исполняются на крупных праздниках, особенно на празднике дня рождения Пророка – Мавлид. Как и всякие религиозные тексты, назму исполняются нараспев. Видимо, поэтому М. Османов отнес публикуемые в сборнике духовные стихи к “песням”. Всего их девять, но все они связаны сюжетно воедино и, по сути дела, представляют собой один целостный текст.

Публикация духовных стихов из собрания М. Османова важна еще и потому, что они развенчивают установившееся в научных кругах, а так же живущее среди некоторых соседей ногайцев мнение о том, что ногайцы якобы “плохие мусульмане”. Представляемые ниже тексты свидетельствуют о том, что ногайцы были отлично знакомы с кораническими текстами, знали персонажей исламской истории и мифологии. Очень жаль, что до сих пор не изучены бытующие сегодня среди ногайцев образцы назму. Анализ этих текстов позволил бы окончательно развеять миф о ногайцах как о “поверхностных”, “формальных”, “индифферентных” и “плохих” мусульманах.

II. Песни

1. *Адам-ата бугдай асаб
женнетден шыкган,
Иблис-лаын сежде кылмай
динин йыкган.*
2. *Маккади бинаъ кылган
Ибраим-халил,
Ковкди-жерди яратган
Солтан-жалил,
Бу соьзимде хаъте йок
Куръан далил.*
3. *Каъпирлерди динге тартган
Солтаным Али,
Сексен доьрт мынъ адам бакган
Ибраимдинъ малы,
Рабби мынан мынъ калима-соъз
соьйлеген Мусадынъ тили.*
4. *Араб бийкеге ялышы болган
Мухаммад набий,
Шалынмак биорылган
Исмаил саъбий,
Раббидинъ аъмирине мутий болган
анынъ аъбий.*
5. *Идрис тирилей женнетде калган,
Якуб набийдинъ он улы
ялганышы болган,
Юсуп набий элли доьрт йыл
Мисрде падишалык кылган.*
6. *Айюб-набий кырк сегиз йыл
жапа шеккен,
Шаддад-каъпир “Алла ман” деп,
женнет тиккен,
Мухаммад-набий кырк эки яшында
Пурак минуьб Аьршига шыкган.*
7. *Отуз ясында Юнус-набийды
Худ балык ютган.
Кырк ясында Суълеймен бир юзик
минен бадшалык эткен.
Етмис йыл заьр кылуб Якуб-набий
мырадына эткен.*
8. *Еди ясында Мухаммад-набий
Абу Жахл мынан дусман болган.
Докуз ясында хаътеленуьб
Алиди уьстине салган,
“Раббана, залламна!” –
деб, гайыб болган.*
9. *Мынъ уьш йыл Лукман-хаъким
табиб болган,
Галаб-каъпирлер Ибраимди
отга салган,
Иса-набий он сегиз ясында
ковкке шыгуб
Каъпирлердинъ шарьндан
аъмин болган,
Зекерья-набийди каъпирлер кырк
ясында бышгы мынан эки боьлген,
Мухаммад-набий кылышы мынан
каъпирлерге галиб болган.*
1. Праотец Адам, съев пшеницу,
покинул рай,
Проклятый Иблис, не поклонившись,
опрокинул свою религию.
2. Мекку построил Ибрагим –
друг Аллаха,
Небо и землю сотворил (Аллах) –
Великий Государь,
В этих словах моих нет ошибки,
доказательство тому – Коран.
3. Неверных в веру обратил
Государь мой Али,
Восемьдесят четыре тысячи человек
пасло скот Ибрагима,
С Господом тысячей слов говорил
язык Мусы.
4. Арабской госпоже служил
Пророк Мухаммед,
Стать жертвой было велено
младенцу Исмаилу,
Был покорен воле
Господа его отец.
5. Идрис живым остался в раю,
Десять сыновей пророка Якуба
оказались лжецами,
Пророк Юсуф пятьдесят четыре года
царствовал в Египте.
6. Пророк Айюб сорок восемь лет
терпел страдания,
Неверный Шаддад, сказав: “Я – Аллах”,
сшил (себе) рай,
Пророк Мухаммед в сорок два года
на Бураке достиг Престола Аллаха.
7. В тридцать лет пророка Юнуса
проглотила рыба Худ.
В сорок лет Сулейман царствовал
с помощью одного перстня.
Семьдесят лет живя одной надеждой,
пророк Якуб достиг своей цели.
8. В семь лет Пророк Мухаммед
стал врагом Абу Джахля,
В девять лет, покалечившись (?),
поставил во главе (?) Али,
Сказав: “Раббана, залламна!”,
он скрылся.
9. Тысячу три года мудрец
Лукман был врачом,
Неверные Галаба
жгли на костре Ибрагима,
В восемнадцать лет,
вознесшись на небо,
Спасся от козней н
еверных пророк Иса,
Пророка Закарью неверные в сорок лет
распилили пилой надвое,
Пророк Мухаммед саблей
добыл победу над неверными.

Комментарии

1. Здесь речь идет о первом мусульманском пророке – праотце Адаме. Согласно Корану и исламской традиции, Иблис, названный здесь “лабин” – проклятый, с помощью поставленного у дверей рая змея совратил Адама и заставил его съесть пшеницу. Нарушив божественный запрет, Адам сделал невозможным свое пребывание в раю и по чисто физиологической причине, – отныне он должен был справлять нужду.

Вторая строка говорит о событиях, которые предшествовали тем, что описаны выше. Бог, создав человека, заставил поклониться своему творению всех ангелов. Иблис, бывший одним из ангелов, отказался поклониться человеку, мотивировав это тем, что он создан из огня, а человек – из глины. Тем самым Иблис оказался в числе “потерявших” религию, отверженных и обреченных на вечные мучения (ср.: Коран, 7:19–21).

2. Здесь говорится об одном из величайших пророков ислама, Ибрагиме, за которым закрепилось прозвище “Халил Улла”, что означает “друг Аллаха”. Именно ему приписывается восстановление построенной когда-то Адамом Каабы и Мекки (арабское слово “бинаъ”, употребленное в ногайском тексте, означает “строительство”). В Мекке рядом с Каабой стоит камень “макам Ибрахим” с отпечатком ноги пророка. Считается, что камень сам поднимался в воздух по мере возведения стен. Под Великим Государем (Солтан-жалил) имеется в виду, конечно же, Аллах, создавший небеса и землю. Все эти события отражены в Коране, на что и указывает автор (Ср.: Коран, 7:10–12).

3. Самым активным и самым смелым борцом за веру был Али – племянник и зять Пророка, впоследствии ставший четвертым праведным халифом. Исламская традиция называет его “львом Аллаха”.

Пророк Ибрагим был кочевником, а главное богатство кочевника – его скот. Здесь говорится о громадном количестве скота пророка, которое приходилось пасти столь многим людям.

Муса – пророк, выведший из Египта к земле обетованной своих соплеменников – евреев. Как следует из Корана, Аллах все время направлял Мусу в его пророческой миссии, лично беседуя с ним, в том числе и на Синайской горе, где Аллах вручил ему “скрижали Закона”.

4. Пророк Мухаммед, как известно, был до начала пророческой миссии торговым агентом богатой курейшитки Хадиджи, на которой впоследствии и женился.

Исмаил – сын Ибрагима, легендарный предок арабов. В следующих двух строчках говорится о событиях, в память о которых празднуется один из двух важнейших мусульманских праздников – Курман байрам. Однажды во сне Ибрагим увидел, что приносит в жертву своего сына. Подчинившись воле Аллаха, переданной ему во сне, он приготовился принести в жертву Исмаила, но в последний момент Аллах объявил, что Ибрагим выдержал испытание и ниспослал с небес барана, предназначенного для принесения в жертву вместо Исмаила (Коран, 37: 101-107).

5. Коран называет двух пророков, которые вознесены живыми на небо и продолжают там пребывать. Один из них – Иса, спасенный Аллахом от распятия на кресте. Другой – Идрис. Ему Аллах показал весь мир, ад и рай, в раю он и пожелал остаться.

Следующие строки посвящены одной из самых трогательных историй, описанных в Коране. Согласно преданию, сыновья пророка Якуба завидовали младшему Юсуфу и с помощью лжи и обмана избавились от него. Юсуф же, оказавшись в Египте, пройдя через унижение и забвение возвысился и стал влиятельным человеком (Коран, 12).

6. Пророк Айюб прошел через ряд бед и страданий, которые наслал на него Шайтан. Айюб был терпелив и в конце концов получил по воле Аллаха избавление от бед.

Шаддад – персонаж мусульманской мифологии, легендарный правитель Южной Аравии. Он вознамерился создать рукотворный рай на земле и основал прекрасные сады и дворцы Ирема, разрушенные по воле Аллаха. В третьей строке говорится об известном вознесении Мухаммеда на небесном коне к Аршу – Престолу Аллаха.

7. Согласно кораническому преданию, пророк Юнус, спасаясь от неверных, сел на корабль. Но в море его выбросили за борт, где он был проглочен китом (“рыбой Худ”). В чреве кита он взмолился о спасении к Аллаху, по приказанию которого кит выбросил пророка на пустынный берег.

Пророк Сулейман – великий мудрец, праведный маг и волшебник. Он был царем не только людей, но и птиц, зверей, джиннов. Считается, что вся его сила заключалась в волшебном кольце, принадлежавшем пророку.

Пророк Якуб, о котором уже шла речь (см. №5), после потери своего младшего сына Юсуфа потерял зрение, но в глубине души не терял надежды на то, что сын все же жив. Терпеливое ожидание старца было вознаграждено Аллахом, – спустя много лет Юсуф нашелся, и Якуб прозрел, накинув на голову рубашку своего сына.

8. Наряду с реальной биографией выдающихся людей зачастую существуют и мифические биографии. Здесь представлен яркий пример такой мифологизации жизни Пророка Мухаммеду в очень молодом возрасте приписываются, во-первых, события, которые происходили с ним в более зрелом возрасте, уже после начала пророческой миссии, т.е. после 40 лет (вражда с родственником Абу Джахлем, более известным по Корану как Абу Лахаб, которому за его враждебные действия обещан огонь ада, где носильщицей дров будет его жена); во-вторых, совершенно непонятные и мифические события, явно возвышающие четвертого халифа Али. Вполне возможно, что в эти строки закралась ошибка при переписке или наборе. К примеру, слова: “Раббана, залламна!” никак не могут принадлежать Мухаммеду. По кораническому преданию, с этими словами, означающими “Господи наш, мы погубили”, обратился к Аллаху после долгих скитаний по земле изгнанный из рая Адам (Полностью его и Праматери Евы молитва звучит так: “Господи наш! Мы погубили души наши; если Ты не простишь нам и не помилуешь нас, то мы будем несчастны.” – Коран, 7: 22).

9. Лукман – один из мудрецов, упомянутых в Коране. Здесь говорится о том, что он был лекарем. Лукман происходил из народа адитов, погубленного Аллахом за свои преступления. Он один был оставлен по воле Аллаха из числа адитов. Как то, будучи в Мекке, Лукман вымолил у Аллаха долгую жизнь, равную жизни семи орлов, каждый из которых рождался после смерти предыдущего (см.: Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991, с.150).

Пророк Ибрагим как-то спорил с важным лицом, названным в этой песне “Галаб”. Пророк заявил ему: “Вот Аллах выводит солнце с востока, выведи же его с запада”. Эта история вдохновила Пушкина написать свое известное стихотворение. За дерзость народ Галаба требовал сжечь Ибрагима в огненной печи. Однако Аллах спас пророка, превратив огонь в прохладу (Коран, 21: 69).

Вопреки христианским представлениям, Коран говорит о том, что Иисус-Иса вовсе не умер на кресте, а был вознесен живым на небеса. На кресте же умер другой, а всем просто представилось, что это был Иса (Коран, 4: 156). Считается, что в кораническом представлении о телесном вознесении Христа нашло отражение влияние взглядов христианской секты докетов.

Согласно мусульманской традиции, пророк Зекарья, отец Яхьи (Иоанна Крестителя), спасаясь от неверных, спрятался в дупле дерева. Неверные распилили дерево пополам; вместе с деревом был распилен и сам пророк.

Песня заканчивается строками, которые утверждают преимущество Пророка Мухаммеда перед остальными: он силой оружия установил истинную веру и стал победителем неверных.

Таким образом, опубликованные здесь образцы ногайского фольклора из хрестоматии М. Османова представляют собой богатейший материал для исследования устного народного творчества, ногайцев, ногайской письменности, основанной на арабской графике.

ХАЛИПАЕВА И.А.

*Дагестанский государственный педагогический университет
г. Махачкала, Россия*

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЖА АЛБАСЛЫ В КУМЫКСКОМ И НОГАЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Одним из основных сюжетов мифологических систем земледельческих и скотоводческих цивилизаций является сюжет о божествах растительного мира, которые входят в общий культ плодородия. Рудименты культов плодородия и Богини-матери, еще с древних времен

бытующие среди кумыков, не потеряли своего значения и сегодня, представляя немалый интерес в научном отношении. Хотя многое исчезло бесследно, забыто под слоями веков, отголоски культа все еще живы в устном народном творчестве кумыков и ногайцев.

Образ Богини-плодородия, Богини-матери Албаслы (демона женского пола) – один из крупных персонажей пандемониума как у тюркоязычных, так и ираноязычных народов, широко известен не только в фольклоре Дагестана и Кавказа, но и на всей территории Средней Азии. Возможно, в более древних преданиях Албаслы олицетворяла добрую богиню, покровительницу женщин [1].

По всей вероятности, Албаслы была связана с плодородящей силой как человека, так и домашних животных. А сдвиг в отрицательную сторону мог произойти значительно позже, в процессе перехода от матриархата к патриархату, от одной среды в другую. Исследованиям этого образа посвящены работы М.С. Андреева, С.А. Сухаревой, О. Муродова и др.

Образ Албаслы имеет необычайно широкие аналогии у самых различных народов Евразии. Среди них трудно дать определение характеру этой общности, т.е. имеют ли эти аналогии генетическое родство, обусловлена ли общность контактными связями или же перед нами результат типологического сходства.

У народов Дагестана существуют разные наименования Албаслы, хотя в большинстве случаев они сходны, особенно по функциям: у кумыков – Албаслы или Арваслы, у ногайцев – Албаслы, у лезгин и рутулов – Алпаб, у агулов – Албасти и т. д.

В научной литературе о происхождении словесного обозначения «Албаслы» существуют разные мнения. Впервые его пытался расшифровать французский ученый О. Олуфсен [2], который утверждал, что оно восходит к Ахура-Мазда. Б.А. Литвинский пишет, что В. Лентц, К. Менгес и Г. Дёрфер обосновывали этимологию данного слова лингвистически, например, Г. Дёрфер в первой части его видел тюркский корень (alp) от реконструированного им alpir (+basti) («давить», «жать») [3].

По М.С. Андрееву, основа слова «Албаслы» «ал» [4]. Этому же мнения придерживается и Э. Бенвенист, который считал, что «ал» первоначально называлась богиня рождения.

Первая часть здесь – al – и в персидском и в тюркском языках означает «красный», «алый». В иранском это слово зарегистрировано в среднеперсидском (древнеиранском – в составе одного иранского имени) и находит соответствие в ведическом. Вторая же часть названия демона – (basti) – тюркская. Таким образом, слово, состоящее из названия иранского демона Ал и тюркского Басти означает «Ал побеждает». Возникает, между тем, вопрос: почему же «Ал побеждает», а не «Ал, давящее, или, алое давящее?» Ведь не всегда прихоти этого демона венчаются успехом: Албаслы можно покорить, забрав один из ее атрибутов.

Как отмечает И.М. Стеблин-Каменский, «можно считать выясненным, что слово almasti / albasti является сложением двух основ: первой – ala, видимо, еще индоиранское или даже более широко распространенное название демона или болезни, опасной для рожениц и детей...», и второй, тюркской, основы со значением «задавила», «удушила» [5]. Однако вопрос о происхождении термина остается не выясненным до конца.

Кумыкская и ногайская форма этого слова – Албаслы, у народов Средней Азии – Албасти. Так что же первично – Албаслы или Албасти? «-лы» суффикс имен существительных и прилагательных. Форма прилагательных с вариантом «-лы» относительно формы «-ты» фонетическая ассимилированный вариант (например, кум. ашлы, у некоторых среднеазиатских народов – асты или ашты «пищевой»). По мнению К. Кадыраджиева, суффикс имен прилагательных на «-лы» никогда не присоединяется к глагольной основе [6].

Возможно еще одно предложение: Йал-бас-лы, где йал – грива (волосы), бас (баш) – голова, лы – суффикс, т. е. гривоголовая. В ряде языков тюркской семьи и в кумыкской наблюдается выпадение звуков. Например, йилик – илик (мозговая кость), йухламакъ – ухламакъ (спать), йалнуз – ануз (лекарственное растение), йаллав (огонь, жара) – Алав (бог огня), йабалакъ (сова) – абалакъ у барабинских татар. Йалбаслы – Албаслы: выпадает звук «й».

Не удивительно, что и поныне во многих кумыкских и ногайских словах и собственных именах встречается корень алп в значении громадный, большой, мужественный, например, Алпулан, Алпмурза и др.

Эта мысль уводит нас в глубокую древность, в Скифию, к легендам об амазонках. Амазонки – мифическое племя женщин, жившее в Понте, в Скифии или в Ливии. Мифы донесли до нас «сведения» о том, что амазонки выжигали девочкам правую грудь для удобства стрельбы из лука; слово «амазонка» буквально переводится «безгрудая» или «одногрудая». У Стефана Византийского есть прямое отождествление амазонок с савроматами: «Амазонки – женское племя..., ныне их называют савроматами, потому что жили в савроматской Скифии», и Эсхил помещает амазонок к северу от Кавказа – в савроматских степях: «Перевалив через поднимающиеся до звезд высоты, ты вступишь на конную дорогу, по которой придешь к враждебной мужам рати амазонок» [7].

Амазонки – воинственные женщины, они нападали на соседние страны, похищали и убивали мужчин. Они не выходили замуж до тех пор, пока не убьют 2-3-х мужчин (врагов).

Научный интерес представляет скифское название амазонок – ойорпата. К.Ф. Смирнов отмечает, что в этом слове «ясно видны не греческие, а иранские корни, и оно переводится «госпожи мужчин» или «мужеубийцы». Значит, не только греки, но и скифы, знавшие савроматов лучше, отмечали необычное положение их женщин в общественной жизни племени [8]. Предположение, что слово «ойорпата» иранского происхождения, мы встречаем также у В.И. Абаева [9] и Б.Н. Гракова [10].

На наш взгляд, привлечение тюркоязычного материала может помочь прояснить этимологию этого слова, которое через толщу веков пронесло свое фонетическое звучание, соответствующее образу жизни амазонок. Слово «ойорпата», по-видимому, состоит из двух компонентов: первая часть ойор (ор) – эр (тюркск.), означающее «человек», «род», «племя», «самец», «муж» в значении «мужчина»; вторая часть пата – «прикончить», «убить» (ср.: чуваш. «пете-пата», кумык. «бите», «пата-пурх» в значении «прикончить» и т. д.). Итак, перевод слова «ойорпата» с использованием данных тюркских языков, действительно, дает значение «мужеубийца», «мужа прикончившая» и т. д.

Не идентичны ли функции Албаслы с функциями амазонок в том смысле, что они убивают? Амазонки выжигают грудь для удобства стрелять, Албаслы закидывает грудь назад для удобства бежать и кидать камни, вырывать с корнем дерево и т. д. Албаслы злится, когда встречает мужчину (если он ей не понравится), может ударить, убить, а у женщины похищает печень, легкие, чем, возможно, желает приостановить продолжение рода. Жить с людьми Албаслы не может, но и без людей тоже. Для Албаслы нужно, чтобы кто-то был рядом с ней. И если кто отказывается, она его силой заставляет жить с ней или, в худшем случае, убивает. Очевидно, этот образ соответствует периоду, в котором еще не совсем угасли реликтовые явления, характерные для матриархата.

Образ Албаслы [11] у различных народов трактуется по-разному, имеет свой местный колорит. Наш материал дополняет сведения об Албаслы и открывает новую страницу этого удивительного синкретического образа мировой мифологии.

Существовали поверья, что Албаслы может превращаться в животных (в любого зверя, собаку, коня) и в неодушевленные предметы любой величины. При всех сходных моментах внешние атрибуты этой женщины у каждого народа имеют и отличительные особенности: огромный рост, отвислые груди, холодный стеклянный взгляд, белый ослепительный цвет тела и волос, острые когти, а иногда обворожительная девушка (у южных кумыков) или грязная женщина в лохмотьях, черная женщина с распущенными волосами (у народов Средней Азии) и т. д.

Интересно, что многие внешние черты, в древности, служившие положительной характеристикой персонажа, при изменении отношения к Албаслы при патриархате соответственно тоже изменились, т. е. стали восприниматься как черты страшного, безобразного, демонологического существа.

По предположению М.С. Андреева, «мать ал» – это трансформировавшийся образ богини рождения и даже больше того – образ древнеазиатской Венеры (Анахиты). В образе Албаслы важным является еще то, что она присутствует во время родов и вся ее злость направлена на женщину, которая дает новую жизнь. Здесь явно видно единство жизни и смерти, столь присущее божеству плодородия, растительности и животного мира. Этот персонаж, хотя и вредит роженицам и новорожденным, без его присутствия рожде-

ние состояться не может. Все тело Албаслы покрыто грудями, которые она дает сосать украденному человеческому младенцу, отчего он заболевает и умирает. Потому ее иногда называют «Мать детей».

В мифологических произведениях образ создается посредством «авторского» воображения, при этом уделяется внимание внешнему облику персонажа: черты внешности очень яркие, впечатляющие и обычно «значащие». Так, характерной чертой Албаслы являются груди – одна грудь, две, десять, сорок, семьдесят, или бесчисленное множество грудей. В грудях у нее яд, но есть грудь со сладким молоком. Южные кумыки представляют Албаслы в виде белой женщины (акъ къатын), как белое облако. Когда она ходит, земля под нею трясется, она все сметает на своем пути. Одной из особенностей Албаслы является оборотничество.

Основные атрибуты Албаслы – магическая книга, монета, волосы, гребень и красные бусы. Отобрав один из них, человек полностью подчиняет Албаслы себе.

В кумыкских преданиях у Албаслы есть муж – дух Темиртеш (Железная грудь), Кылычтеш (Саблегрудый) или Балтатеш (Топорогрудый), в казахских – леший Сорель, в ногайских – Агаш-Анълы.

По представлению многих народов, Албаслы обитает около воды, обычно она сидит на берегу, расчесывая волосы. В мифах вышеназванных народов Албаслы вырывает легкие (или печень, сердце) роженицы и спешит к воде. Неравнодушна она и к лошадям: по ночам заплетает их гривы. Она может вступить в сексуальную связь с человеком. Например, в кумыкских и ногайских мифологических сказаниях поит их своим молоком. Она приносит им удачу. Не исключена возможность подчинить Албаслы навсегда человеку, для этого нужно суметь взять у нее волос, у узбеков и туркмен – книгу или монету, а у южных кумыков – ногти, бусы, у турков достаточно воткнуть в нее иглу. Есть представление, что она излечивает заболевание, помогает по дому.

Образ Албаслы, как отмечалось выше, восходит к глубокой древности и имеет свои варианты в мифологиях многих народов. Из всего изложенного вытекает вывод, что образ Албаслы возник в эпоху древнейших этнических общностей. И сам внешний вид Албаслы подчеркивает свойственные образу прародительницы черты. Это является еще одним доказательством того, что образ Албаслы прошел достаточно долгую эволюцию. Возможно, в первоначальной стадии Албаслы была доброй богиней-матерью, покровительницей плодородия, домашних и диких животных, а также охоты, но с развитием социальной жизни общества, этот демон был низведен в одного из злых духов низшей мифологии.

Раскрывая образ Албаслы, следует остановиться на одном из ее атрибутов, а именно, на красных бусах, столь часто встречающихся в мифологических сказаниях, преданиях, записанных нами у южных кумыков.

Одно из преданий гласит о том, что в селении Эсгикент обитало много Албаслы. Люди крали у них красные бусы, чтобы превратить их в своих служанок. Однажды одна из Албаслы решила отомстить своей хозяйке: когда та поставила кастрюлю на огонь и вышла к соседке, Албаслы спросила у детей, где ее красные бусы. Ничего не подозревая, дети показали место, куда были спрятаны бусы. Она надела свои бусы, этим восстановила прежнюю силу и, бросив самого маленького в кипящую кастрюлю, ушла из дома. По дороге прокричала в соседний двор своей бывшей хозяйке: «Смотри, мясо переварится». Стоило Албаслы забрать свои вещи, как она тотчас же мстила своей бывшей хозяйке или хозяину.

Это предание имеет немало вариантов и почти в каждом селении трактуется по-своему: то у Албаслы забирают бусы, то расческу, то отрезают косу или пучок волос, но исход идентичен; с помощью детей она узнает, где спрятан ее атрибут и бросает в кипящую кастрюлю одного или всех детей.

Обратимся еще к одному очень интересному тексту. Однажды ранним утром крестьянин запряг свою арбу и поехал в лес за дровами. Стал заготавливать дрова, и чуть подальше ему послышались странные звуки. Он подошел вплотную к дереву, от верхних веток которого издавались слова «вай-кут – май-кут». На самой верхней ветке висели похожие на орешки, блестящие, как золото, бусы. Взял он бусы и положил в сумку. При возвращении домой земля вокруг его подводы окуталась белым туманом. Едва он успел опомниться, как белый туман поднялся вверх и поплыл по направлению к его селу. Потом уже ночью ему сквозь

сон слышится в дымоходной трубе звук наподобие шума мельницы. Открывает глаза, а перед ним огромная женщина Албаслы, явившаяся за бусами. Албаслы повесила эти бусы на ветку дерева для того, чтобы дети не знали, что она уходит за пищей для них. Утром, проснувшись, дети, звали свою мать, и бусы в отсутствииматери сами отвечали материнским голосом «вай-кут – май-кут» [12]. Предание состоит из пяти компонентов.

1) Выезд. Человек поехал в лес за дровами. 2) Странные звуки «вай-кут – май-кут». 3) Удивление, увидев бусы. 4) Албаслы забирает свои бусы. 5) Человек отделался испугом.

Что же означает «вай-кут – май-кут»? Словосочетание состоит из двух компонентов: «вай» («май») и «кут». В первой части слова явно видно название божества, языческое имя, понятное тюркоязычным народам: «май» («бай») – «май-ана», «бай-анай» в значении «священное», «божественное». Вторая часть слова – «кут» («кьут» по кум.) – у тюркоязычных народов Сибири обозначает – душа, жизненная сила, похищение которой влечет за собой смерть; в осетинской мифологии «хуцау» – верховое божество; кумыкское «кьуват»- жизненная сила; шумерское «ут (уту)» – «светлый», «сияющий» (в шумеро-аккадской мифологии – Солнечный Бог).

Таким образом, значение слова «вай-кут» можно объяснить как обращение к светлому и сильному божеству, восхваление жизненной силы – души. Возможно, в пору развития этого персонажа «вай-кут» было одним из имен Албаслы и закрепилось как возглас, обращение к светлому, сияющему божеству. Заметим, что у кумыков Албаслы иначе называют «Акь-кьатын» – белая женщина, светлая, сияющая.

Возможно и другое объяснение: «кут» – душа, а душа у ряда тюркоязычных, ираноязычных и некоторых кавказоязычных народов обозначается термином «джан». И на крик ребенка мать обращается «гьай, джан», т. е. «что, душа моя» или «да, душа моя». Вероятно, «вай-кут» («май-кут») из приведенного мифологического сказания является ответом Албаслы своим детям: как и всякая мать, она им отвечала «что, душа моя?» – «вай-кут?».

Сказания о красных бусах и материнском зове «вай-кут – май-кут» сохранились только в южнокумыкских вариантах и заняли определенное место в цикле об Албаслы.

Но вернемся к образу Албаслы. По верованию ногайцев, Албаслы – женщина громадного роста. Тело ее покрыто волосами, пятки обращены вперед. Детей носит на спине и кормит, давая им сосать через плечо огромные свои груди. Живет в лесах, нападает на человека. Но если человек произнесет несколько раз «былтыргы» (прошлогодний), то она удалится, а иначе защекочет до смерти. Если сорвать с нее клочок шерсти, то она будет верно служить человеку (пока не украдет свою шерсть). Ногайцы верили и в то, что Албаслы может вступать в сожительство с человеком.

Среди ногайцев бытует следующее предание. Один раз охотник Кутлукай остался в лесу ночевать. К нему из чащи подошли два безобразных чудовища. Кутлукай, произнося «былтыргы», произвел по ним выстрел. Утром охотник увидел на снегу кровь и следы Албаслы, по которым он и пошел отыскивать свою жертву. Долго он шел по лесной чаще. Наконец, подойдя к высокой скале, увидел в ее углублении Албаслы, плачущую над трупом своего мужа Агаш-Анълы (так звался муж Албаслы). После похорон Албаслы предложила ему заменить ей убитого им мужа, в противном же случае, она поклялась всю жизнь преследовать его страшной мезтью. Кутлукаю ничего другого не оставалось делать, как согласиться на ее предложение, однако он оставил себе право посещать свой родной аул. В свою очередь, она взяла с него клятвенное обещание никогда не заглядывать в отверстие, находящееся у всех Албаслы в правом боку, через которое видна вся внутренность тела. Однако охотник все-таки нарушил клятву, но был прощен ради будущего ребенка. И сказала Албаслы: «Если родится у меня дитя женского пола, я оставляю его у себя, а если мужского, то отдам тебе». Родился мальчик, Албаслы принесла ребенка Кутлукаю и назвала «Идиге» [13]. «Идиге» – название ногайского эпоса и имя родоначальника, как Амирани – сына Дали и охотника Беткила – из грузинского эпоса.

Диалог в демонологических преданиях играет незначительную роль, но посредством его может передаваться та или иная информация, табу и т.п., очень важные как для всего произведения, так и для характеристики образа. Например, Албаслы при встрече с человеком в диалоге с ним запрещает сообщать об этом кому-либо. Это придает ей некую таинственность, а слушателя сюжет заинтриговывает. Последующее нарушение запрета, затем жестокое наказание помогает ярче, эмоциональнее очертить демонологическую сущность Албаслы.

Сказания о брачных отношениях Албаслы составляют следующую ступень в мифологической биографии этого демонического персонажа, раскрывают новые черты ее характера, в свою очередь, подтверждающие древность этого образа. Аналогичный мотив брачного запрета встречается у киргизов, в одной из версий «Едигея», бытующего среди казахов, каракалпаков, полукочевых узбеков, башкир, сибирских татар и др. [14]. Образ Албаслы привлекал внимание не только местных жителей, но и русских, побывавших в Дагестане. Т.Рогожин писал о жителях ст. Червленной: «О русалках и леших население не имеет никаких представлений, но наподобие русалки представляют Лобасту».

Албаслы не только наносит вред роженицам и новорожденным. Она может ударить женщину, после чего последняя может остаться бесплодной. Эта женщина, чтобы прийти в себя и избавиться от последствий удара Албаслы, должна очиститься водой или пройти через разлившуюся реку семь раз. И здесь видна связь Албаслы с водой. У всех тюркоязычных народов, как отмечалось, широко распространено поверье, что Албаслы завладевает внутренностями матери новорожденного и несет их к воде. Если она успеет их помыть, то роженица умирает. Эта деталь очень интересна тем, что жизнь человека зависит от того, успеет или нет Албаслы ополоснуть печень и легкие. Здесь можно указать на связь Албаслы с Суванасы (Мать воды) [15], которая, дойдя до воды, становится всесильной, попадает в свою стихию.

Основываясь на приведенном выше материале, можно сказать, что в рассмотренных демонологических преданиях – во всех их формах – повторяется одна и та же коллизия – взаимоотношения Великой Матери с человеком. Как видим, демонологический образ Албаслы на протяжении многих столетий бытования у различных тюркоязычных, ираноязычных и кавказоязычных народов претерпел эволюционные процессы: как уже отмечалось, хотя в нем переплелись представления различных эпох, проявляются рудименты его «божественных» свойств, а порою и глухие отголоски «высокого положения» и даже почитания, на последнем же этапе развития этот образ воспринимается как демоническое, враждебное людям существо.

1. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Т. 1. 601 с.
2. Абрамзон С.М. Киргизы и их этнографические и историко-культурные связи. – Л.: Наука, 1971, 403 с.
3. Аджиев А.М. Дальние дороги песни. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1977. 102 с.
4. Аджиев А.М. Изучение кумыкского фольклора в школе. Махачкала: Дагучпедгиз, 1981. 108 с.
5. Аджиев А.М. Кумыкская народная поэзия. Махачкала: Даг.кн. изд-во, 1983. 120 с.
6. Акишев А.К. Искусство и мифология саков. Алма-ата; Наука, 1984. 175 с.
7. Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. – М. Нальчик: Кн. изд-во Эльбрус. 1969. 168 с.
8. Андреев М.С. Таджики долины Хуф: Верховья Аму-Дарьи. – Сталинобад: Изд-во АН Тадж. ССР, 1959. 526 с.
9. Аникин В.П. Русская народная сказка. М.: Худож. лит., 1984. 175 с.
10. Анисимов А. Общее и особенное в развитии общества и религии народов Сибири. Л., 1969.
11. Артамонов М.И. История хазар. – Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962, 523 с.
12. Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 496 с.13. Валева Д.К. Искусство волжских болгар. (X в. – нач. XIII в.) Казань, 1983 г.
14. Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. Алма-ата: Изд-во АН Каз. ССР, 1961. – Т. 1. 777 с.
15. Гаджиева С.Ш. Кумыки. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 388 с.

БАКЧИЕВ Т.А.

*Международная Ассоциация манасологов
г. Бишкек, Республика Кыргызстан*

ОБ ЭТНОНИМЕ «НОГОЙ» В ЭПОСЕ «МАНАС» (ПО ВАРИАНТУ МАМБЕТА ЧОКМОРОВА)

Мамбет Чокморов (1896–1973) – сказитель трилогии эпоса «Манас» («Манас», «Семетей», «Сейтек») и его вариант манасоведами глубоко еще не изучен этот вариант, хотя по объему версия эпоса составляет 397557 стихотворных строк и стоит на втором месте после версии Саякбая Каралаева (1894–1971), объем которого составляет 500553 стихотворных строк.

Мамбет Чокморов родился на южном побережье озера Иссык-Куль в местечке Корумду (ныне Тонской район). Его отец Чокмор был выходцем из рода Кыдык, племени Бугу. Как утверждал сам сказитель, дар к искусству он обрел в двадцать лет, после встречи с бесчисленной ратью Манаса.

Чокморов был одним из выдающихся сказителей XX столетия, из его уст в 50–70 годы записана трилогия эпоса «Манас». Записи велись, научными сотрудниками Академии наук Киргизской ССР и его родными. В настоящее время записи осуществлявшиеся в ручную и на магнитофонную ленту, хранятся в Рукописном фонде Национальной Академии наук Кыргызской Республики под инвентарными номерами № 212–230. В 1995 году в честь празднования 1000-летия эпоса «Манас» была издана первая часть трилогии в сокращенном виде. Всю жизнь сказитель посвятил служению народу, был не только творцом и исполнителем сказания о Манасе, но еще практиковал целительство и оказывал помощь нуждающимся.

Одна из особенностей варианта Мамбета Чокморова – подробное повествование событий, связанных с предками Манаса. В других версиях за исключением варианта Сатыбалды Аалы (1933–2006), проживавшего на территории Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР, нет подобных сведений. В них дается лишь перечисление имен родословной Манаса.

Сказитель рассказывает о судьбе Ногоя, который являлся предком Манаса в четвертом колене. Его именем определяется происхождение Манаса: 1) Асанкайгы; 2) Ногой-хан; 3) Орумбет-хан; 4) Сары-хан; 5) Джакып; 6) Манас. Почти во всех вариантах эпоса (более восьмидесяти), которые в настоящее время хранятся в Рукописном фонде Национальной Академии наук Кыргызской Республики, Манас является прямым потомком Ногой-хана.

По версии Мамбета Чокморова, родителями Ногоя являются Асанкайгы (отец – букв. Асан-горемыка или Асан-печальный) и Берметджан (мать – букв. жемчуг). Ногой является единственным сыном у родителей. Его отец был мудрым, всю жизнь искал ответы на вопросы человеческого бытия, смысла жизни и смерти. Вместе с семьей вдали от внешнего мира он кочевал от одного ханства к другому, не раз встречался с несправедливостью, добром и злом. Вот как в эпосе о своем отце говорит Ногой:

Кайгысын Кудай тарттырып,	Господь заставил его горевать,
Кайгылуу кылып коюптур.	Так он стал горемыкой.
Туудурдум деген ата жок,	Нет отца, который его породил,
Туудум деген эне жок,	Нет матери, которая его родила,
Менин атам Кайгынын,	Нет у отца моего – Кайгы,
Жүрөгүнүн айбы жок.	Греха за душой, он безгрешен.
Адамзат пенде билбеген,	Человечеству не известно,
Мунун кайдан келген дайыны жок.	Откуда он явился к нам [З. с. 42].

В эпосе Асанкайгы некоторое время живет в пустыне Медиян и в степях Джайыка, которые принадлежали Боён-хану. Однажды войны хана, обнаружив незнакомцев там, где обитали лишь загадочные невидимые существа – феи и кайышы (мифо-эпические существа), взяли его в плен и повели к правителю. Ногой успокаивает отца, говорит, что нет причин для переживаний, «хан встретит его с почтением, и также с почтением через шестьдесят дней проводит обратно домой». В тот же время Боён-хан снится вещий сон: он встречает человека, которого сопровождает спереди дракон, а сзади лев. Хан требует от приближенных правильного толкования сна. Эту миссию выполняет придворная девушка по имени Джаркынбюбю:

Мейкин талаа чөлүнө,	В твои просторные пустынные степи,
Бир адам келип жердеди,	Поселился один человек,
Аны сага Кудай бергени.	Он был послан тебе Богом.
Ошол сениң жериңди,	Это место принадлежащее тебе,
Бир олуя пенде ээledi,	Занял святой провидец,
Каным, сизге Кудай бергени.	О правитель, Господь одарил тебя им.
Ошол келген адамдын,	И к этому человеку,
Желдетиң барды кашына.	Явились твои палачи.
Эки колун байла деп,	Привязав обе руки,
Улук кандын астына,	Они ведут его к тебе.
Жанында жаш баласы бар экен,	У него малолетний сын,

Амыры менен Алданын,
Ак жаралган жан экен.
Адамзат пендеден,
Так жаралган жан экен.

[З. с. 31–32]

По велению Аллаха,
Душа его чиста.
Среди всех остальных смертных,
Он безупречен.

(Здесь и далее построчный перевод – наш).

После этих слов Джаркынбюю исчезает и уходит в мир кайып (межпространственный, межвременной мир, где люди и животные обретают бессмертие, вечность). Удивляясь рассказу девушка хан отправляется в путь, чтобы достойно встретить своего загадочного пленника. На полпути во время привала во сне к нему является дух Джаркынбюю и рассказывает о значении мифо-эпических животных (дракон и лев), е сопровождающих Асанакайгы:

Астында чыккан ажыдаар,
Сенин астыңа келген кишинин,
Акыркы чыкчу тукуму.
Алтымыш жылда ал чыгат,
Айдынынан жан чыгат,
Каарына тийгенди,
Кырып чыгат ал киши...
Артынан арстан жойлосо
Асыл болот экен да,
Ааламдын алы жетпеген,
Баатыр болот экен да.

Дракон который вышел навстречу к тебе,
Последний потомок того человека,
Которого сегодня ты встретишь.
Через шестьдесят лет он появится на свет,
При виде его человек умрет,
А кто его разозлит,
Того он истребит...
А лев, который всегда следует за ним,
Это значит, что он будет благородным,
И никто его не осилит,
Это значит, что он будет великим войном.

[З. с. 33].

В итоге все происходит так, как говорил отцу Ногой – через два месяца Боён-хан наградив ценными подарками за его полезные советы, провожает дорогого гостя обратно домой.

Идут годы, слух о неиссякаемой мудрости Асанакайгы и его сына доходит до других племен и народов. Правителем соседних земель был Кара-хан, который увидев в нем похожего на отца мудреца, с почтением встречает его и предлагает жениться на дочери своего советника – Ханбюю. Со стороны жениха на свадьбе были Боён-хан и Асанакайгы, со стороны невесты – её отец Урум-хан и сам Кара-хан. Там же Боён-хан усыновляет Ногоя, а Кара-хан удочеряет Ханбюю.

После свадьбы ханы решают выделить Ногою часть своего состояния и с отправить его семьей поселиться в местечко Ак-Кюргюн, которое к тому времени принадлежало другому хану по имени Кесик-хан. Узнав о прибытии на свои земли святого провидца, Кесик-хан приглашает Асанкайгы к во дворец. В результате долгого общения между ними складываются дружеские отношения.

Кесик-хан внимательно наблюдает за Ногоем, не раз его испытывает, предоставляя разного рода трудности, которые тот с честью преодолевает. Убедившись в его мудрости и стойкости, увидев в нем достойного правителя своего ханства, как и предсказывал Асанкайгы, Кесик-хан уступает свой престол молодому Ногою. Увидев в этом хороший знак, Боён-хан и Кара-хан, также добровольно предоставляют ему свои земли. Так, Ногой становится правителем трех ханств, народы которых будут зваться «периштел» (букв. ангелоподобным), «олуя» (букв. святым провидцем).

С передачей престола Ногою соглашаются не все. Алжибай-капыр (букв. Алжибай-неверный) и его сторонники выступают против, за это молодой хан приказывает изгнать их в далекую труднодоступную пустыню.

В этом эпизоде чокморовского варианта, можно заметить отражение исторических событий XIII – XIV вв., связанных с золотоордынским беклярбеком Ногаем (1235–1300) – правителем Западного улуса Золотой Орды, который был настолько влиятельным, что сам утверждал и свергал ханов в орде.

С вступлением на престол Ногой становится истинным защитником народа, носителем идей подлинного гуманизма, человеколюбия и милосердия, и народ его нарекает Адил-ханом (букв. справедливым ханом). Став ханом он сообщает, что впредь его лик не должны видеть неверные-капыры – это может привести к трагическим последствиям.

Алжибай и его сторонники, не останавливаются ни перед каким коварством и, подкупив охрану и придворных за тысячу золотых, являются во дворец с прошением он выделить им землю. Так нарушается обет данный Ногоем, и он вынужден обратиться с последним словом к народу. Он говорит, что наступает время смуты – время правления неверных, и это продолжится до тех пор, пока не родится и не возмужает его сын:

Бул Кудайдын буйругу,
Бетиме капыр келбесе,
Желдетгер коё бербесе,
Бедеримди көрбөсө,
Болбойт беле башкача!
Менден калат бир туяк,
Оң конушка конгуча,
Керектүү киши болгуча,
Көзүн карайсың ар кимдин,
А кайсы жерге тарайсың

Видимо это судьба,
Если бы неверные не пришли,
Если бы стража не пропустила бы их,
Если бы они не увидели бы моего лица,
Все было бы иначе!
У меня родится наследник,
И пока не обретет он благодатной земли,
И не станет достойным человеком,
Вы будете в неволе,
И повсюду вас рассеят [3, с. 63–64].

Выполнив свою земную миссию, Ногой оставляет ханство и вместе с родителями Асанкайгы и Берметджан отправляется в мир кайып.

В эпизоде о предках Манаса, «Мамбет Чокморов пытается по-своему трактовать и этимологию, и происхождение этнонима “ногой” и “аргын”. Например, Ногой говорит, что впредь его потомки будут называться ногойцами и аргынцами» [2, с. 18]:

Ушу менден калган калың журт
Аргын, ногой аталат.

Многочисленный мой народ
Впредь будет именоваться аргынами
и ногоями [инв. № 214, тетр. 3, с. 284].

Происхождение этнонима «ногой» в тексте эпоса «Манас» связано с именем справедливого Ногой-хана, время правления которого стало «эпохой рождения» нового государства и народа:

Ногойго кирген элинин
Байпагы болду макмалдан,
Батеги болду кундуздан
Жарык болду маңдайы,
Асмандагы жылдыздан.

Народы присоединившиеся к ногоям,
Стали носить чулки из бархата,
Стельки стали носить из меха выдры,
Их жизнь стала светлее звезд,
Что можно увидеть на небесах.

[инв. № 214, тетр. 3, с. 264].

Как отмечает Р.З. Кыдырбаева: «В этом тексте акцент делается на том, что ногойцами и аргынцами кыргызы стали называться со времен правления Ногоя. Мамбет Чокморов, воссоздавая какие-то первичные, полузабытые другими сказителями мотивы, сюжеты одновременно допускает и определенную долю импровизации в трактовке отдельных эпических явлений» [2, с. 18].

Эпизод о предках Манаса, в чокморовском варианте имеет своеобразную особенность и кардинально отличается от других версий эпоса тем, что сказитель детально описывает образ каждого персонажа вошедшего в родословную Манаса, в том числе и биографию Ногоя. Манас же, является главным героем эпоса, который объединил вокруг себя кыргызские племена, сумел образовать союз, в состав которого вошли народы и государства, и объединить их силы и возможности против общего врага. Для Манаса и его потомков Ногой становится отцом-первопредком, именно его именем в эпосе стали называть целый кыргызский род.

По этому поводу С.М. Абрамзон пишет, что «при сопоставлении личных имен героев эпоса «Манас» с данными по киргизской этнонимике нам удалось установить, что некоторые этнонимы полностью совпадают с именами основных героев эпоса. Очевидно, источником значительного числа этнонимов явились личные имена действительных предков или родоначальников отдельных киргизских родов. Таким образом, носители этих имен могут рассматриваться как действительно существовавшие исторические личности. Наличие в эпосе героев с аналогичными этнонимами-именами, в большинстве случаев выступающих как вожди и предводители племен и родов, заставляет высказать предположение, что кир-

гизский героический эпос отразил в себе не только определенные исторические события, но и запечатлел конкретные исторические личности, жившие и действовавшие в разные эпохи» [1, с. 381].

В числе современных кыргызов проживающих на территории Кыргызской Республики имеются представители более сорока родов и племен, встречающих в тексте эпоса «Манас», но, к сожалению, невозможно встретить род «ногой». Видимо требуется более глубокое исследование.

1. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Ф.: Кыргызстан, 1990. 480 с.
2. Кыдырбаева Р.З. Специфические особенности варианта эпоса «Манас» в сказании М.Чокморова // Р. Кыдырбаева, К. Кырбашев, А. Жайнакова. Варианты эпоса «Манас». Фрунзе: Илим, 1988. 160 с.
3. Манас. Мамбет Чокморовдун варианты боюнча. Бишкек: КР УИА, Адабият жана искусство институту, 1995. 336 б.

ХУББИТДИНОВА Н.А.

*Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН
г. Уфа, Россия*

ТВОРЧЕСТВО СКАЗИТЕЛЕЙ-ЙЫРАУ КАК УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУР В ДУХОВНОМ НАСЛЕДИИ БАШКИР И НОГАЙЦЕВ

Ногайский и башкирский народы испокон веков имеют общие историко-культурные корни, многие эпические памятники, их отдельные сюжеты, мотивы, образы являются общими для эпосотворчества этих и других тюркских народов, в связи с чем сегодня можно с определенностью отнести их к универсалиям тюркской культуры. Словесное устно-поэтическое творчество сказителей – йырау, сюжеты отдельных литературных произведений в целом являются таковыми.

Несмотря на то, что башкиры длительное время находились под Ногайской Ордой, Казанским, Сибирским и Астраханским ханствами, возникшими на развалинах Золотой Орды, этот период в развитии национальной культуры отмечен заметной эволюцией: словесность XV – XVI вв. обогатилась новыми произведениями и образцами устно-поэтического творчества, называемыми в башкирской литературе памятниками ногайского периода («Сказание Мамай-хана», «Мэргэн и Маян-хылу», «Таргын и Кужак», «Ек-Мэргэн», «Идукай и Мурадым», «Сура-батыр», «Кобланды-батыр» и т. д.). В этот период особенно усиливается роль общего для тюркских народов творчества сказителей – йырау, которые своими песнями вдохновляли батыров к борьбе за независимость народа и родной земли, воспевали доблестные поступки героев (Хабрау, Асан-Кайгы, Сыпыра, Шалгыйыз, Коркотата и другие). Имена многих из них, широко известные в тюркском мире – башкирам, ногайцам, казахам, каракалпакам [4, с. 90], представляются общим духовным достоянием – универсалией культур этих народов.

Согласно выводам исследователя ногайского героического эпоса А.И.-М. Сикалиева (Шейхалиева), в XIV – XV вв. среди ногайских певцов патриархом считается Сыбра йырау, выступающий «сторонником ногайских племен в их борьбе с ханами Золотой Орды за создание независимого государства» [7, с. 46–47]. У башкир он был известен как Хабрау-йырау. О нем упоминается и в башкирской версии эпоса «Идукай и Мурадым. Его знаменитая речь – тулгау «Ай, Урал-тау, Урал-тау!..» или «Смерть высокой горы» обрели широкую известность и вошли в многотомный свод «Башкирское народное творчество», зафиксированы в «Антологии башкирской литературы». Эти кубаиры посвящены восхвалению деяний истинных батыров – защитников родной земли, их мужества, судьбе родной земли, правде, чести и достоинству, в них разоблачается трусость, предательство.

Восхваление родной земли в кубаире «Ай, Урал-тау, Урал-тау!..», восхищение красотой Уральских гор – родины башкир-ил увязывается с эпической тематикой. Так, деталью,

способствующей поэтическому воспеванию родины Хабрауым, неизменно являются мотивы и образы народного эпоса «Урал-батыр»: дэвы и пэри, брат Урала Шульген, его подводное царство, а также внук батыра Сура-батыр, известного из эпоса «Акбузат», упоминается также корова Кунгур-буга из одноименного эпоса [3, с. 127, 137, 275]. Родные горы могущественны, потому что там проложена тропа Урал-батыра, который одолел злые мифические силы и установил гармонию в иле. Структура поэтического обращения – кубайра Хабрау-йырау соткана из эпических традиций, ссылок на предсмертное завещание Урал-батыра. Художественное вплетение в кубайр темы Урал-батыра дает возможность йырау обогатить содержание темой о славных деяниях героических батыров прошлых лет, способствует более конкретному выражению облика батыра, его долга перед родной землей.

Частые отсылки к эпосу «Урал-батыр», а местами – эпосу «Акбузат», «Кунгыр-буга», наблюдаемые в словах Хабрау-йырау, репрезентируют собой разновидность интертекстуальной связи на национальной почве – форму назирь. Йырау в творческом стремлении к индивидуальному началу в своей импровизации (в эпосе «Идукай и Мурадым» он как раз импровизирует, обращаясь с поэтической речью к народу) широко использует известные народу эпические традиции – подкрепляет свои призывные идеи героями, персонажами, мотивами эпоса – эпического кубайра. Это во многом подкрепляется словами А.И.-М. Сикалиева (Шейхалиева), точно высказавшего общую с башкирскими учеными мысль о том, что сказители «продолжают традицию ногайского народного эпоса, герой которого представляется сыном и богатырем ногайского народа... подобно им ... заявляют о своей любви и преданности» родной стране и народу [7, с. 47].

Носитель индивидуального творческого начала Хабру-йырау также стал достоянием башкирского народа, войдя как образ сэсна в эпический сюжет, чем усилил и обогатил фольклорно-литературные взаимосвязи. В народе широко распространены кубайры, тулгау, имена создателей которых давно забыты, и они стали достоянием фольклора. Хабрау-йырау, несмотря на вступление им на путь индивидуального импровизаторского искусства, сам стал частью устно-поэтического наследия башкир, ногайцев, казахов, каракалпаков.

В речах другого йырау Асан-Кайгы, также известного ногайцам и башкирам, звучат мудрые изречения, афористические выражения вызывающие аллюзию на башкирские народные пословицы и поговорки.

Творчество других известных йырау – Казтуган, Шалгыйыз-йырау, также являясь общим духовным наследием ногайцев, казахов, каракалпаков и башкир, отличается афористичностью содержания.

К универсалиям культур можно отнести и литературное творчество, отдельные произведения средневековья. Известно, что в 1236 г. во главе с внуком Чингисхана Батыем начались массовые наступления монголов на Урало-Поволжье. «Его объединенные силы преодолели сопротивление и разгромили Волжскую Булгарию...» [4, с. 65]. После того, как Батый обосновался в городе Сарай, что в низовьях Волги, между Золотой Ордой и Египтом установились культурно-экономические взаимоотношения. Это, в свою очередь, открыло новые трассы для перемещений представителям разных племен и народов в Египет, Сирию, Малую Азию. Однако, культурно-просветительские отношения в регионе развивались в одном направлении, превратившись, по мнению Г.С. Кунафина, в «зону ..., почти полностью изолированную от идейно-культурного мира Запада» [5, с. 45]. С другой стороны, позитивным явлением в этом отношении для «древних и средневековых башкир», так же, как и для других тюркских народов, ногайцев в том числе, было то, что стали «доступными шедевры ... тюрко- и ираноязычной письменной и устной литературы». Среди них были и известные «Хосров и Ширин» Кутба, «Мухаббат-наме» Хорезми, «Сухайль и Гульдурсун», «Гулистан бит-тюрки» С.Сарай и другие. Они являются общим литературным духовным достоянием для народов, входивших в состав Золотой Орды и Ногайской Орды, башкир, ногайцев, в частности [4, с. 92]. Они, как верно отметил З.А. Нургалин, не имеют отличий в национальности, каждый из них в особенном своем многообразии и богатстве звучат по-своему на языке разных поэтов прошлых эпох [6, с. 88]. В основе этих произведений лежат универсальные для башкир и ногайцев (для тюркских народов в целом) фольклорные мотивы «вещего сна», «предсказания сна», «женитьбы на полюбившейся во сне девушке», образы и другие поэтические особенности, которых наблюдаем в литературе средневековья.

Таким образом, разножанровые произведения литературы на тюрки XIII – XVI вв., отличаясь своими художественными особенностями, идейно-тематической направленностью и идейно-эстетической значимостью для своей эпохи, были едины в одном: в них в разной степени нашли отражение фольклорные традиции тюркских народов, наблюдаются аллюзии, реминисценции на национальные тематические мотивы и образы, обряды, вызывая интертекстуальную связь между фольклором и литературой. Общая история и культура ногайцев и башкир, общность их судеб породили эпические сюжеты и мотивы, целые эпосы, а также открыли имена известных сказителей йырау, которые сегодня можно было бы обозначить культурными универсалиями, общим духовным наследием. В этой связи сегодня становится актуальным изучение фольклора и литературы этих народов в сравнительно-сопоставительном плане в перспективе, что позволило бы всесторонне и глубже раскрыть художественные своеобразия и общности памятников нематериальной духовной культуры башкир и ногайцев.

1. Антология башкирской литературы: в 2 т. / Сост. М.Х. Надергулов, Г.Б. Хусаинов. Уфа: Китап, 1999. Т. 1. XIII–XVIII вв. 464 с. (на башк. яз.).
2. Башкирское народное творчество: в 12 т.: Пословицы, поговорки, приметы, загадки / Сост. Ф.А.Надршиной. – Уфа: Китап, 1993. – Т. 7. 464 с.
3. Башкирское народное творчество: в 12 т.: Песни / Сост., автор вступит. сл. и коммент. С.А. Галин; пер. Д.А. Даминова. Уфа: Китап, 1995. – Т.8. 400 с.
4. История Башкортостана с древнейших времен до наших дней: в 2 т. / И.Г. Акманов (отв. ред.), редкол.: Н.М. Кулбахтин, А.З. Асфандияров и др. Уфа: Китап, 2007. Т. 1. 488 с.
5. Кунафин Г.С. Башкирская поэзия XIX – нач. XX в.: Вопросы жанровых и идейно-художественных особенностей. – Уфа: Гилем, 2011. 480 с.
6. Нургалин З.А. В свете гласности. Уфа: Китап, 1992. 280 с. (на башк. яз.).
7. Сикалиев А.И.-М. Ногайский героический эпос. Черкесск: КЧИГИ, 1994. 328 с.

КУРМАНСЕЙТОВА А.Х.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

ВКЛАД НОГАЙСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В КНИГОПЕЧАТАНИЕ НА ЯЗЫКАХ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

(Н. ГАСРИ, Б. САЛИЕВ, Б. АБДУЛЛИН)

В новейшей истории России совершенно не рассматривается вклад ногайской интеллигенции в этнокультуру тюркских народов. Между тем, в начале XX века известные ногайские просветители Наджиб Аллабердиевич Мавлюбердиев (Наджиб Гасри), Булат Маджидович Салиев и Басыр Маджидович Абдуллин внесли значительный вклад в науку, книжное дело и периодическую печать тюркских народов России.

Известный джадидист в среде российских мусульман Наджиб Гасри – член исламского общества «Шурай-Ислам» – в восточной печати до октябрьской революции был известен как «Наджиб Гасри». Ногайцы Нижнего Поволжья называли его Нажиб Асри [1, с. 16].

В сентябре 1907 года Наджиб Гасри был приглашен на временное замещение должности редактора первой мусульманской газеты Астрахани «Бурган-Таракки» («Сторонник прогресса»), издаваемой уроженцем из Шемахи (Азербайджан) Мустафой Измайловым. В своем личном заявлении на имя губернатора от 26 сентября 1907 г. Наджиб Гасри писал: «<...> имею честь заявить Вашему превосходительству, что издаваемая шемахинским учителем Мустафой Измайловым мусульманская газета «Бурган-Таракки» будет редактироваться мной. Все узаконения и распоряжения правительства о печати мною будут исполняться в точности» [2, с. 17]. Под этим заявлением стоит личная подпись: «Наджиб Гасри».

Однако, когда вышли несколько номеров этой газеты за подписью «Наджиб Гасри», помощник астраханского цензора по восточной печати И. Искендеров усмотрел в этом нарушение Закона о печати от 24 ноября 1905 г. Исхак Искендеров в докладной к губернатору сообщил: «*Наджиб Аллабердиевич Мавлюбердиев в заявлении, отданном губернатору, ложно назвался Наджиб Асри – преступное деяние <...> ст. 2 Закон о печати от 24 ноября 1905 г. За последнее время №№ «Бурган-Таракки» подписаны Наджиб Асри, заведомо ложным означением имени ответственного редактора <...> и в связи с этим 2 последних номера могут быть арестованы на основании Закон о печати от 24 ноября 1905 года*» [3, с. 16].

Губернатор призвал к ответственности Наджиба Гасри, последний был вынужден дать ответ:

*«Его превосходительству господину
Астраханской губернии
Крестьянина Астраханской губернии
Царевской волости, села Мошаикского
Наджиба Аллабердиевича Мавлюбердиева,
живущего в 5 участке г. Астрахани по
Персидской ул. в доме Измайлова*

Заявление.

28 сентября <...> мною подано заявление, что редактирование издаваемой Мустафой Измайловым мусульманской газеты «Бурган-Таракки» я принимаю на себя.

В этом заявлении я назвал себя Наджиб Асри, как я прозываюсь и значусь среди мусульманского общества, полное же мое имя и фамилия Наджиб Аллабердиевич Мавлюбердиев, о чем имею честь заявить» [4, с. 19].

Впоследствии М. Измайлов неоднократно приглашал Наджиба Гасри замещать его на должности редактора «Бурган-Таракки». Современники дали высокую оценку его деятельности в этой газете. Известный татарский писатель Г. Ибрагимов писал: «Газета «Бурган-Таракки, издаваемая в Астрахани, на протяжении 5–6 месяцев была очень левой, социалистической ориентации. В этот период в газете работал Наджиб Гасри <...>» [5, с. 277].

На страницах восточной печати Наджиб Гасри проявил себя талантливым журналистом, он печатался на страницах многих мусульманских периодических изданий. С 22 октября 1913 г. в Петербурге на татарском языке издавалась газета «Ил» («Страна». 1913–1915 гг.). Наджиб Гасри по приглашению редактора Гаяза Исхаки выехал в Петербург и до закрытия газеты цензурой вместе с Гаязом Исхаки редактировал «Ил». Потом они в Москве выпускали газету «Союз» («Слово»), которая была продолжением газеты «Ил». Впоследствии «Союз», как противорправительственная газета была также закрыта цензурой.

В 1917 г. в Астрахани Наджиб Гасри редактировал газету «Ирек» – орган Астраханского Национального комитета.

В тюркской литературе начала XX века Наджиб Гасри показал себя талантливым литературным критиком. В статье «Наша литература нуждается в критике» он показал отсутствие принципиальной критики творчества молодых писателей. В другой статье – «Страничка из жизни молодежи» Гасри дал объективный анализ произведениям молодых писателей. Наджиб Гасри одним из первых написал обзор творчества молодой поэтессы Гиффат Туташ [6, с. 116]. Развитие тюркской литературы России освещено в его статье «Пробуждение русских татар и их литература». Исследование Наджиба Гасри «Из писателей северных тюрков Гаяз Исхаки» посвящено творчеству татарского писателя Гаяза Исхаки. Эта работа в XXI веке широко используется тюркологами. Ученые Татарстана признают Наджиба Гасри лучшим исследователем творчества Гаяза Исхаки [7, с. 51]. В книге «Мазарстанда» Наджиб Гасри изучил принципы символизма в тюркской литературе. В современной тюркологии дана высокая оценка литературно-критическим публикациям Наджиба Гасри. Неслучайно Гали Ибрагимов писал: «В татарской литературе работают представители каждого племени Татарстана <...> из астраханских ногайцев Наджиб Гасрый» [8, с. 181]. В годы Первой мировой войны, когда обострились политические противоречия в России, в тюркской литературе особое внимание стало уделяться исторической теме. Книга Наджиба Гасри «На кургане последнего хана» написана на богатом историческом материале.

Наджиб Гасри был известным политическим деятелем. 15–17 марта 1917 года в Петрограде по инициативе Мусульманской фракции 4-й Государственной Думы представители различных мусульманских организаций, комитетов и бюро просвещения провели первое совещание [9, с. 70]. Участники совещания избрали Наджиба Гасри членом Временного центрального бюро мусульман России.

Писатель, литературный критик и журналист Наджиб Аллабердиевич Мавлюбердиев (Нажиб Асри) оставил глубокий след не только в этнокультуре ногайцев, он внес значительный вклад в становлении книжного дела, периодической печати и литературоведения тюркских народов России.

В годы культурного строительства Булат Салиев и Басыр Абдуллин внесли большой вклад в становления книгопечатания на родных языках родственных тюркских народов.

Большой вклад в становление исторической науки Узбекистана внес Булат Салиев (1882–1937 гг.). Он родился в ауле Кызан (Башмаковка) Астраханской губернии. Б. Салиев окончил медресе «Низамия» известного ногайского просветителя Абдурахмана Умерова, затем продолжил учебу в медресе «Мухаммадия» в г. Казани и медресе «Галия» в г. Уфе. Маджид – отец Булата – мангыт из рода Эдиге. Основатель ногайской государственности Эдиге неоднократно завоевывал ханства в Туркестане (Хорезмское, Бухарское), во время его походов многочисленные представители воинственных мангытов расселились на территории Центральной Азии. Миграционные процессы между астраханскими ногайцами и жителями Туркестана в это время были весьма оживленными. Переезд в 1909 г. Б. Салиева в Туркменистан был характерным явлением для ногайцев Нижнего Поволжья.

Сохранились сведения, что Б. Салиев накануне Октябрьской революции печатался на страницах газеты «Иль». Как сказано выше, данный орган печати редактировал астраханский ногаец Наджиб Гасри. Этот факт свидетельствует о том, что Б. Салиев не прерывал дружеские связи с ногайской интеллигенцией Нижнего Поволжья.

Значительный вклад Булат внес в книгопечатание на узбекском языке, когда он работал литературным сотрудником узбекской секции Центриздата. Об этом свидетельствует удостоверение: «Предъявитель сего литературный сотрудник Центрального издательства народов СССР т. Б. Салиев командирован издательством в Кара-Киргизскую Автономную область КССР для ознакомления с постановкой издательского и типографского дела в названной области. Просьба оказывать т. Салиеву всемерное содействие. Август. 1925 г.» [10, л. 284].

В связи с поступлением в университет Красной профессуры в Москве, 24 июня 1925 г. Б. Салиев по собственному желанию уволился из Центриздата. В архиве сохранилось его заявление с личной подписью: «*В виду того, что я в данное время занимаюсь в Институте Красной профессуры, у меня нет времени больше заниматься при Центриздате в узбекской секции, поэтому прошу освободить меня от должности литературного сотрудника. Булат Салиев. 1925.10.X*» [11, л. 285]. Б. Салиев успешно окончил Университет Красной профессуры. Известно, что он свободно владел арабским, турецким и русским языками, а также тюркскими языками народов СССР. Он изучил французский и немецкий языки.

Младобухарцы от имени Бухарского комиссариата просвещения выпустили несколько книг в Москве, в их числе на узбекском языке издана монография астраханского ногайца Булата Салиева «История Бухары» (1923). В.А. Германов пишет: «<...> до нас дошли лишь немногие экземпляры книг Пулата Салиева, долгие годы, хранившиеся в спецхранении в нескольких крупнейших библиотеках страны, среди которых: «Индия под игом Англии» (1920 и 1926), «Бухара в эпоху правления династии мангытов» (1920 и 1926), «История Средней Азии» (Ч. 1. 1926), «Узбекистан и Таджикистан: Экономико-географический очерк» (1926), «Эпоха торгового капитала в Средней Азии» (Ч. 1. 1926), «Распространение ислама в Средней Азии» (1928)» [12, с. 5-6]. Современниками дана высокая оценка исследованию Булата Салиева «История Узбекистана XV – первая половина XIX в.» (1929). На сегодняшний день из большого научного наследия Булата Салиева сохранились лишь несколько книг: «Индия под игом Англии» (1920 и 1926), «Бухара в эпоху мангытской династии» (1920 и 1926), «История Бухары (1923), «История Средней Азии. Ч. 1.» (1926), «Узбекистан и Таджикистан. Экономико-географический очерк» (1926), «Эпоха торгового капитала в Средней Азии» (1928), «История Узбекистана. XV – первая половина XIX вв.).

В архивных документах, сохранившихся в Государственном архиве Астраханской области (г. Астрахань) и Российском государственном архиве РФ (Москва), все документы им подписаны: «Булат Салиев». «Пуладом» на узбекский манер стали его называть в Узбекистане.

Значительный вклад в становление жанра драматургии в туркменской литературе внес известный ногайский писатель Басыр Абдуллин. До Октябрьской революции Басыр Абдуллин проявил себя ярким и талантливым журналистом на страницах газеты «Эдил».

В начале 1920-х годов, когда начались репрессии против деятелей ногайской культуры, Б. Абдуллин посоветовал ногайцам выехать в Дагестан. Басыр Абдуллин с братом Кабиром, сестрой Рабигой вместе с семьями переехали в Караногайский район Дагестана. В райцентре Терекли-Мектеб Б. Абдуллин работал ответственным секретарем районной газеты «Кызыл байрак» («Красное знамя»). В то же время он успешно совмещал работу в редакции газеты с деятельностью в Даггосиздате (Махачкала).

В «Списке переводчиков, редакторов, рецензентов по партийно-массовой работе, художественной и научно-технической литературе» Даггосиздата написано: *«Абдуллин Басир, Терекли-Мектеб, секретарь Караногайской районной газеты «Кызыл Байрак», беспартийный, образование среднее»* [13, л. 39].

В период своей жизни в Караногае Басир Абдуллин стал известен как писатель, им изданы роман «Активист», повести «В опьянении богатством», «Красные цветы», «Ак-Бекей», пьесы «Когда победит труд» и «Тансык». На титульных листах художественных произведений, изданных Б. Абдуллиным в Даггосиздате в Махачкале, напечатано: «Басыр». Кроме того он является автором и редактором учебников на ногайском языке.

Б. Абдуллин проявил себя талантливым переводчиком, им переведены на ногайский язык учебники и общественно политическая литература. Абдул-Кадыр Губайдуллин дал высокую оценку переводу Басыра на ногайский язык рассказа А.П. Чехова «Ванька»: «Из переводной с русского языка для детского чтения упомянем перевод рассказа Чехова, сделанный Басыром Абдуллиным, известным ногайским романистом и драматургом, написанные хорошим литературным языком» [14, л. 39].

Однако следует отметить, если литературное творчество писателя Басыра Абдуллина в 1930-х годов известно читателям, то его жизнь и деятельность в начале 1920-х годов в Туркменистане малоисследовано.

В 1920-х годах Басыр Абдуллин с братом Кабиром и с сестрой Рабигой с семьями жили в Туркменистане. Книги, изданные Басыром в Ашхабаде, зарегистрировал известный книговед Алмаз Язбердиев [15, с. 57]. Во второй половине 1920-х годов в туркменской литературе в жанре драматургии наблюдался значительный подъем. Басыр Абдуллин в эти годы работал республиканской газете в Ашхабаде [16, с. 3]. В Туркмении он выпустил в местной типографии несколько книг на туркменском языке. Б. Абдуллин издал пьесу «Неравенство» (*«Деньсизлик»*. Ашхабад, 1927), перевел Бекмурад. На титульном листе указан автор: «Басыр Аштарханлы». Б. Абдуллиным в жанре исторической пьесы в 1927 г. написаны и изданы в Ашхабаде туркменские исторические поэмы «Солтан Санжар Мази» и «Юсуф-Ахмед». На титульном листе этих книг указан автор: «Басыр», так же как и на художественных произведениях изданных им в 1930-х годах в Даггосиздате в Махачкале. В 1928 г. в переводе. Б. Абдуллина вышла пьеса Ланского «На революционном пути». В XXI веке книги Б. Абдуллина, изданные на туркменском языке в жанре драмы, широко используются учеными, аспирантами и студентами. Творческой деятельности Басыра Абдуллина в научных трудах туркменских литературоведов дана высокая оценка.

В начале XX века писатель, критик, журналист, политический деятель Наджиб Аллабердиевич Мавлюбердиев (Нажиб Асри), историк Булат Салиев, писатель, журналист и переводчик Басыр Абдуллин внесли значительный вклад в становление науки, периодической печати и книгопечатания на литературном тюрк, татарском, туркменском и узбекском языках. Научные работы по литературоведению Наджиба Асри, вклад Басыра Абдуллина

в развитие жанра драматургии на туркменском языке и научные труды историка Булата Салиева широко используются тюркологами. Творческие связи ногайской интеллигенции в начале XX века и их вклад в этнокультуру российских народов должны стать предметом специального исследования.

1. Государственный архив Астраханской области (ГААО). Ф. 1, Оп. 1а, вязка, 64. 1906 г., д. 1426, л. 16.
2. ГААО. Ф. 1, оп. 1а, вязка, 64. 1906 г., д.1426, л. 16.
3. ГААО. Ф. 1, оп. 1, вязка 64, 1906, д. 1426, л. 16.
4. ГААО. Ф. 1, оп. 1, вязка 64, 1906, д. 1426, л. 19.
5. Ибрагимов Г. Сочинения. В 8 т. Казань, 1986. – Т. 6. С. 277.
6. Гайнуллин М. Татарская литература и публицистика начала XX века. Казань, 1966. С. 116.
7. Сахапов А. Инкыразны тезлендеруче // Мирас. 1998. – № 4 (77). С. 48–60, с. 51.
8. Гайнуллин М. Татарская литература и публицистика начала XX века. Казань, 1966. С. 117, 181.
9. Мухарямов М.К. О пересмотре оценки роли партии «Иттифак» и мусульманской фракции Государственной Думы // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. М., 1997. С. 70.
10. Российский государственный архив Российской Федерации (РГА РФ). Ф. 4033, оп. 4, д. 12, л. 284.
11. РГА РФ. Ф. 4033, оп. 4, д. 12, л. 285.
12. Германов В.А. Профессор Пулат Салиев и его время: Жизнь и трагедия основателя узбекской исторической школы. Ташкент: Фан, 2002. С. 5–6.
13. Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. П-1, оп. 2, д. 2482, л. 80.
14. Институт языка, литературы и искусства им. Гамзата Цадасы. ДНЦ РАН. Научный архив и рукописный фонд. Ф. 9, оп. 1, д. 217, л. 39.
15. Язбердиев А. Туркменская книга на арабской графике. Ашхабад: Ылым, 1981. С. 57.
16. Капаев И. Кенъ йол коьрсеткен // Ялын. Черкесск: Ставроп. кн. изд-во, 1984. С. 3.

АЛПЫСБАЕВА К.Б.

*Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова
г. Алматы, Республика Казахстан*

ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ СКАЗАНИЯ «ҚАРАБЕК БАТЫР» И ЕГО СЮЖЕТНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Один из вариантов сказаний Ногайлы – это сказание «Қарабек батыр». Упомянутый эпос впервые вышел в свет под названием «Қисса-и Қарабек» в Казани в 1882 году [1]. Имя человека, записавшего сказание со слов Шокаманулы Альжана, который жил у реки Муқыр Омского округа и сдавшего в издательство – Маулекей Жумашев.

Жумашулы Маулекей – один из акынов-сказителей второй половины XIX века, занимавшийся собиранием и изданием казахского фольклора. Родился в 1836 году в Тобольской губернии. Занимался учительствованием и просветительской работой в казахских аулах Внутренней Букеевской Орды. Он начал свою издательскую деятельность с издания религиозной книги под названием «Қисса Тамимдер» (1866). Собирал среди населения отдельные версии эпических поэм и эпосов, в Казани издал отдельные версии таких фольклорных произведений, как «Қисса Жұмжұма» (1881), «Дариға кыз» (1879), «Қисса Салсал» (1879), «Қисса Сейітбаттал» (1879).

Еще одна объемная версия сказания «Қарабек батыр» хранится в фонде рукописей Центральной научной библиотеки [2]. О произведении «Қарабек батыр» было упомянуто в трудах таких исследователей, как Б.Жақыбаев, М. Гумарова, С.Корабай [3].

Вышеупомянутый текст сказания затем был опубликован во 2-м томе «Батырлар жыры», который был издан в 1961 году, во 2-м томе книги «Ақсауыт», которая была издана в 1977 году [4, 167–219].

Текст Казанского издания выполнен в стихотворной форме. Объем – 2030 строк. События версии Альжана начинаются с отправления Карабека в поход к калмыкскому хану Караману. Композиционная структура сказания состоит из нижеследующих эпизодов: победа Карабека

над многочисленным калмыкским войском; взятие в плен Карамана; измена Ханбиби Карабеку; освобождение Карабеком народа от раба Кабылана; освобождение Каныкей и Тыныкей; наказание Ханбиби и т. д. Все эти явления стали основой интересных событий сказания. В эпосе героические поступки главных персонажей описаны впечатляюще и мастерски.

В сюжетной структуре сказания «Қисса-и Қарабек» охвачены такие мотивы, как сновидение, гадание, переодевание, покровители-защитники, которые часто встречаются и в фольклорных произведениях народов мира.

Казанская версия распеваётся богатым художественным языком. В тексте встречаются некоторые арабские, персидские и татарские слова. Непонятные слова, встречающиеся в тексте эпоса, сгруппированы в специальном словаре в конце тома. В процессе текстологической работы сказания «Қарабек жыры», при сравнении текстов, изданных в 1961, 1977 годах, с версией Альжана (Казань, 1882) были выявлены нижеследующие недостатки:

1. Выяснилось, что издание 1977 года без каких-либо изменений повторяет текст издания 1961 года.

2. Встречаются поэтические строки, подвергшиеся изменению, а некоторые вовсе отсутствуют.

К примеру, место, где описывается красота Ханбиби:

Казанское издание: (160-стр)	Издание 1961, 1977 гг. (77, 167 стр).
Хор қызындай саналы, Құдиретімен берілген.	Хор қызындай саналы, Құдыретімен берілген.
Ішкен асы ширкиннің Тамағынан коринген.	Ішкен асы шіркіннің Тамағынан көрінген.
Алпыстағы шалдардын Тула бойын идирген.	Алпыстағы шалдарды Өзегін өртеп күйдірген.
Оны корген жигиттер Олейін десе өле алмай,	Ғашық болған жігіттер Өлейін десе өле алмай,
Өз жанын қия алмай, Қолына типтігізбей,	Өз жанын қия алмай, Маңынан бірін жуытпбай,
Диуана қылып жүргізген. Қылығымен күйдірген.	Диуана қылып жүргізген. Минезименсүйдірген.
Осы қыздың атыны...	Үшбу қыздың есімін...

Подчеркнутые поэтические строки в оригинале отсутствуют в упомянутых изданиях, а также изменены. Впоследствии, во-первых, нарушена рифма стихов, во-вторых, художественность внутреннего содержания потеряла целостность.

3. Некоторые поэтические строки целиком подверглись изменению. Для обоснованности приведем к примеру нижеследующее сравнение:

Оригинал: (838–841 – строки):

Биздерге жалғыз бала не қылады» деп,
Көп қалмақ тауға қарай жүре берді.
Кеткенин жау қалмақтың коргеннен соң,
Уйықтап сол арада жатып қалды...

В изданиях 1961, 1977 гг. эти строки изменены таким образом:

Биздерге не қылмақшы жалғыз бала” –
Деп қалмақ бетін бурды Каратауға.
Кеткенин жаудың абден сезді дағы,
Карабек жатты шалқып мангаздана...

4. Во многих случаях составители старались приукрасить текст. Добавили от себя словосочетания, поэтические строки и т.д.

5. Много орфографических ошибок.

Самое объемное и широко распространенное сказание «Қарабек батыр» с наиболее полным сюжетом – это версия, которую исполнял Жанаберген Битимбайулы.

Битимбай Жанабергенов родился в 1886 году в Аральском районе Кызылординской области. Он до 1953 года работал в этом районе. Сказитель Жанаберген выучил сказание «Қарабек батыр» со слов своего отца Битимбая и исполнял среди населения.

Текст сказания «Қарабек батыр» в 1940 году со слов Жанабергена Битимбайулы записал член фольклорной экспедиции – Марат Ахметов. Рукопись хранится в рукописном фонде ЦНБ [5]. Произведение записано чернилой двух цветов в тетради в линейку. Объем – 6720 строк. Мнения о версии сказания «Қарабек батыр», воспетого Жанабергеном встречаются в исследованиях таких ученых, как М.Гумарова, С.Корабаев [6].

Данная версия впервые была опубликована в 1987 году в 3-м томе «Батырлар жыры» [7].

Экспозиция сказания начинается с мотива – описания, повествующего о том, как до рождения Карабека у ногаев, состоящих их двенадцати ветвей, был шестидесятилетний хан Кадирхан, у него была жена по имени Зауреней, калмыцкий хан стремился завладеть богатством Кадирхана, народ из-за набегов калмыков лишился своих пастбищ и был крайне изнурен. В период, когда пожилая чета оказалась под угрозой захвата калмыцких войск, Кадирхан и Зауреней просят Бога подарить им потомство, посещают святые места и странствуют по миру. Всевышний исполнил их желание и у Кадирхана появляются сын по имени Карабек и дочь по имени Ханбиби. Мотив о чудесном появлении на свет будущего батыра встречается во всех версиях сказаний «Алпамыс», «Мунлык – Зарлык», «Шора батыр», «Кобыланды батыр», «Едиге батыр», а также в алтайском эпическом произведении «Маадай – Қара», в кыргызском эпосе «Манас», а также в «В секретной летописи монголов». Безусловно, мольба пожилой семейной пары о появлении у них потомства и их странствие неслучайно. Их заветной мечтой была появление на свет наследника, который мог бы стать продолжателем рода, а так же стать героем, способным защитить свой народ и стать хозяином всего имущества семейства. Затем в сказании повествуется о детстве батыра, три битвы, в которых он участвовал в период отрочества, то есть о его сокрушительной победе над калмыцкими войсками с волосатым флагом под предводительством Кабылана; о его победоносном походе на врага, во главе которого был Акжан; о его разгроме в пух и прах «девяноста рабов», главарем которых был раб Кодар и т. д.

В сюжетной композиции упомянутого сказания так же встречаются такие постоянные мотивы, как крылатый конь, подобающий богатырям, сновидение, гадание, переодевание, как и в других казахских эпосах.

В процессе сравнения текста сказания «Қарабек батыр» Казанского издания (1882) и версии Жанабергена Битимбайулы мы обнаружили, что в развитии действия, строении стихов встречаются некоторые отличия с точки зрения объема:

1. Если в Казанском издании объем составляет 2030 строк, то объем версии Жанабергена составляет 6720 строк.

2. Если в версии Маулекей события начинаются с отправления в поход Карабека против Карамана, то в версии Жанабергена – с мольбы Кадирхана о появлении на свет потомства.

3. В версии Жанабергена детство Карабека, его подвиги охвачены в полной мере и довольно долго описываются т. п. эпизоды.

4. Если в Казанском издании у Карабека есть двое сестер по имени Каныкей и Тыныкей, то во второй версии – есть сестра по имени Ханыша.

5. Если в Казанском издании калмыцкого батыра зовут Караман, то в версии Жанабергена – батыр Кабылан.

6. В версии Жанабергена раба зовут – Кодар.

7. Если в версии Маулекей Карабек жестоко наказывает свою сестру Ханбиби за измену, то в версии Жанабергена он помиловал свою сестру и т. д.

В результате сравнительного анализа этих двух версий выяснили, что акын Жанаберген в совершенстве знал эпос «Қарабек батыр», который был издан Маулекеем. Беря за основу данную версию, мы считаем, что он сохранил выигрышные места сказания, воспевал его по своему стилю, расширив и преобразив ряд событий эпоса в некоторых местах.

Версия Жанабергена и с точки зрения художественности мастерски исполнена. В тексте встречаются немного арабских, персидских и местных слов.

В процессе проведения текстологической работы при подстрочном сравнении сказания «Қарабек батыр», изданного в 1987 году, с текстом оригинала (670-папка, ЦНБ), к сожалению, было установлено, что при издании эпоса «Қарабек батыр» были допущены некоторые сокращения, а в местах, где события повествуются в прозе – отредактированы.

Вернее, около двух тысяч стихотворных строк сказания «Қарабек батыр», изданного в 1987 году не вошли в книгу. Возьмем к примеру хотя бы этот эпизод, где Зауреней, плача произносит речь, когда Кадирхан просит свою жену пожертвовать свое имущество и просить Аллаха, чтобы он подарил им детей.

Даже в этом небольшом сравнении можно заметить, что в издании многие стихотворные строки пропущены. Мы думаем, что подобные недостатки, встречающиеся от начала до конца текста, допущены по причине неправильного понимания неразборчивого почерка собирателя.

В ходе сбора текстов для сборника упомянутые ошибки были исправлены и оригинал восстановлен.

Сказание «Қарабек батыр» было взято с оригинала и опубликовано без изменений в 44-м томе научной серии «Бабалар сөзі», которая была издана в 2007 году.

1. Кисса-и-Қарабек // Бастырган – Ш. Хұсайынов балалары. Н.Н. Вячеслав баспаханасы. Казань, 1882.
2. Қарабек батыр. 670-бума, ОГК. Жыршысы – Жанаберген Битимбайұлы.
3. Жақыбаев Б. Батырлар жыры 2-том. Алматы, 1951. Гумарова М. Бурын зерттелмеген жырлар // Казак әдебиетнің тарихы. 1-том. Биринши китап. Алматы, 1960. Корабай С.Қарабек батыр // Казакстан. Улттық энциклопедия. – Алматы, 2003.
4. Қарабек батыр // Батырлар жыры. 2-том. // Қурастырғандар: М. Гұмарова, О.Нұрмаганбетова, Б. Уахатов. Алматы, 1961. 360 с.
5. Қарабек батыр // Ақсауыт. 2-том. // Қурастырып, ғылыми түсиниктемелерин жазған – О.Нұрмаганбетова. Алматы, 1977. 420 с.
6. Қарабек батыр. 670-бума, ОГК.
7. Қарабек // Батырлар жыры. 3-том // Қурастырып, ғылыми түсиниктемесин жазған – М. Гумарова. Алматы, 1987. 370 с.

СУЮНОВА Н.Х.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

ПОЭТИКА ПЬЕСЫ ИСЫ КАПАЕВА «МАСКАРАД ПО-НОГАЙСКИ»

Творческий актив современного классика ногайской литературы Исы Капаева, получившего известность в начале 70-х годов прошлого столетия более как талантливый прозаик, в значительной мере формирует и драматургия. Его пьесы: «Аквариум» (1983), «Ветеран» (1985) (по мотивам повести автора «*Дунья оьмирли сенинь коьзлерингде*» («Вечен мир в твоих глазах»), «Как Мархаба правду нашла» (1987) (по мотивам ногайской сказки «Мархаба») – являются первыми произведениями автора в драматическом жанре. Достоянием литературной и театральной общественности они стали в 80-х годах XX века, будучи опубликованы и инсценированы в разных городах страны в рамках специального проекта Минкульта РСФСР по популяризации произведений национальной драмы народов России. Позже, уже в начале нынешнего века, были опубликованы другие пьесы И. Капаева: «Маскарад по-ногайски» (2006), «Письмо Султану» (2010).

Ранняя драматургия Исы Капаева, как и его проза, развиваясь в русле многонациональной советской литературы, явилась откликом на актуальные проблемы времени 70–80-х. Именно тогда литинститутская среда, московские творческие площадки с их острыми дискуссиями сформировали ракурс творческого мировидения молодого писа-

теля. Ощущение нравственного неблагополучия мира, нарастания тревожных явлений в обществе, драмы в сознании личности современника-сверстника – стали движущей силой дальнейшего творческого поиска Исы Капаева – прозаика и драматурга.

Герои русских писателей-драматургов А. Гельмана, И. Дворецкого, В. Розова, А. Арбузова, А. Володина, А. Вампилова, несомненно, сыграли тогда роль в формировании его, молодого драматурга, мировидения [1]. Но когда пришло время разрабатывать концепцию героя в собственном драматургическом творчестве (на рубеже XX–XXI вв.), то основу самовыражения писателя Исы Капаева сформировала общетюркская художественная традиция, ногайский эпос и искусство *йырау*. Специфику поэтики определил богатый спектр сюжетных драматических элементов древней обрядовой поэзии, народные зрелищные состязания в красноречии (*айтысы*), а также синтезированные в эпическом и авторском искусстве ногайцев нравственные ценности [2]. Несомненно, значима роль и его личного, уже солидного к тому времени, творческого опыта, опыта прозаика.

Уникальность национальной культуры, сакральность и универсальная значимость «малой родины» – средоточия правды о мире – это ключевые художественные константы творческого поиска писателя. В них отражается все многообразие общемировых проблем биосферы и этносферы, коснувшихся природы, ментальности, языка, культуры, исторической памяти. Отсюда и сложность решаемых И. Капаевым задач: осмысление противоречивых современных реалий, разработка мировоззренческих коллизий, концепция нового героя, работа со сложным конфликтом, специфическим хронотопом. Такой уровень творческих задач, как правило, деформирует традиционные типы художественного мышления (эпическое, лирическое, драматическое), способствуя появлению пограничных жанровых форм, в частности, лиро-эпической, эпико-драматической и других.

Пьеса «Маскарад по-ногайски», написанная в начале 90-х годов, отдельной книгой увидела свет в Москве, в издательстве «Компания Спутник+» лишь в 2006 году. Авторское обозначение ее жанра нейтрально: это *двухактная пьеса*, то есть, произведение драматического жанра, предназначенное для театральной постановки. Однако, пожалуй, наиболее точное определение жанра пьесы Исы Капаева – это эпическая драма. Традиционные параметры драмы – *действие и диалог*, дополнены в этом произведении третьим – *эпичностью* (повествованием, рассказом, разъяснением) в речи персонажей, в ремарках, что и позволяет определить жанр пьесы как *эпизированную* драму. Для Исы Капаева, прозаика по своему творческому призванию, эпическая драматургия органична. В ее основе – выстроенная фабула, наличие всех элементов повествовательного сюжета (завязка, развитие действия, кульминация, развязка), сложный конфликт, многоплановость изображения, типичность разнохарактерных героев, психологическая достоверность действия. Эпичность сцен и образов сообщает художественным исканиям драматурга особый эпический размах и философскую глубину.

Сюжетную канву основного плана пьесы формируют реальные события конца 80-х годов XX века, происходившие в гниющем от экологической катастрофы ногайском ауле с вымышленным названием Коксар. Построенный в непосредственной близости от населенного пункта газоконденсаторный завод, со временем превратился в источник экологического бедствия для населения Коксара, «где уже никому не хотелось жить», где «трава всюду пожухла, птицы почти не залетают», «не плодоносят деревья», где «дети спят в противогазах», «пища завернута в фольгу». А раньше здесь была «лучшая земля в округе, лучшая пшеница, разнотравье...». По решению руководства народ должен быть выселен из опасной зоны, однако, никого при этом не волнует опасность его распыления, утери идентичности, традиционных форм хозяйствования. Конфликт основного плана пьесы – это конфликт должного и сущего и строится он вокруг отношения героев-персонажей к коксарской драме, специфики их реакции на реально имеющиеся варианты выхода из ситуации.

Есть и параллельный план в «Маскараде по-ногайски»: процветающий и впоследствии пришедший в упадок средневековый город Коксар (букв. «голубой дворец»), ставка бия Акбарса – место эпических событий. В прообразе Коксара, олицетворяющего в пьесе модель национального дома, угадывается воинственная Кок Орда (Синяя Орда), а также средневековый Сарайчик – столица Ногайской Орды, где на протяжении столетий протекала бурная жизнь, развивались культура, искусство, ремесла, а с утратой государственности, последовало время опустошения и разорения.

Модель этнической ойкумены - Коксара – не нова. В многонациональной советской литературе – это: Мещера («Мещерская сторона») К. Паустовского, Матёра («Прощание с Матёрой») В. Распутина, Ана-Бейит, Сары-Озек («И дольше века длится день») Ч. Айтматова, Дагестан («Мой Дагестан») Р. Гамзатова, Сынтаслы («Сказание о Сынтаслы») И. Капаева. Идентичны мировидение и судьбы людей, населяющих эти миры – носителей исторической памяти, сходны и творческие задачи, которые решают авторы этих произведений.

Параллели заложены и в идейном ядре «Маскарада по-ногайски»: экологический дисбаланс в природе (отравленный Коксар) и экология человеческой души, этнического сознания (народ между двух зол: угроза отравления или потери идентичности вследствие переселения и распыления этноса). Ситуация, как лакмусовая бумага, выявляет масштабы бедствия, постигшего Коксар, степень запущенности жизненно важных, десятилетиями не решавшихся проблем, обнажает нравственную сущность коксарцев, воплощенную драматургом в мастерски воссозданной им галерее типов- персонажей.

Действие в обоих планах пьесы происходит попеременно то в замкнутом, то в разомкнутом пространстве (комната в доме Мариям, улица, контора, дворец бия Акбарса). Действующих лиц всего пятнадцать, их перечень приведен автором в начале пьесы. Главные герои первого плана: «хозяин жизни» – директор совхоза Асан Мурзаевич, его племянница – секретарь в конторе, шантажистка Анжела, председатель рабочкома – лицемер Мурат – имеют свои прототипы в параллельном плане, соответственно, в ставших нарицательными образах эпических героев: недоумка-братоубийцы Калю (эпос «Мамай») [3], ханской дочери Джанике, предавшей отца, а также коварного интригана и предателя Джамбая (эпос «Эдиге») [4]. Здесь же другие герои – Ибрагим и Самат – «местная агентура», опора Асана Мурзаевича. Противостоит этой группе героев Алибек – отчаявшийся защитник справедливости, при поддержке матери Мариям и жены Зейнаб. Генетические истоки характеров персонажей, сведения, расширяющие историко-культурные знания читателя о прошлом народа, позволяют драматургу обнажить сущностную взаимосвязь вневременных явлений.

Параллели (идейные и структурные), чередующиеся временные планы, типы и прототипы подтверждают концептуальный тезис драмы: история повторяется, достоинство и порок – две полярные категории в человеке, и время, меняя формы их конкретного проявления, не меняет их сути. Конфликт осложнен: драматург выстраивает в двух планах пьесы целую систему разноуровневых столкновений представителей социальных групп, зачастую непримиримых позиций, межличностных споров, перерастающих по мере развития событий, в столкновение идей, мировоззрений.

В типологии (моделях) героев обоих планов пьесы И. Капаевым реализована художественная концепция человека, прослежена специфика ментальности типов-персонажей, личные качества, обнаруживаемые ими в острой драматической ситуации (драма древнего и современного Коксара).

Директор совхоза, «хозяин жизни» Асан Мурзаевич и его нравственный антипод – спившийся рабочий того самого злополучного завода Алибек, – сыновья одной матери (Мариям). Мировоззренческий ракурс каждого из братьев определяет полярно противоположная система ценностей: приоритет успешной карьеры, комфортной, безбедной личной жизни для Асана Мурзаевича, приоритет благополучия Коксара (символический образ малой родины) и земляков-аульчан, личная ответственность за все происходящее – для отчаявшегося Алибека. Этих двух антиподов формально объединяет одна мать – Мариям, которая в своем отчаянии прибегла к притворству – решила слечь, в надежде, что ее, «обездвиженную недугом», не подвергнет насильственному выселению из аула ее сын – директор, а значит, и другие аульчане не будут обречены на скитания. Будучи «прикованной», она переживает за спившегося второго сына. Ее душевная опора – Зейнаб – невестка, жена Алибека, – воплощение традиционной женской покорности, смирения, жертвенности – в экстремальных условиях отравленного Коксара продолжает исполнять свой долг, предписанный законом Всевышнего и обычаем – ухаживает за свекровью, в меру сил пытается вразумить непутевую дочь Анжелу и мужа, заботится о внуке.

Энергичный и деятельный Асан Мурзаевич в ситуации с Коксаром озабочен одним – как можно скорее и без лишних проблем исполнить директиву «сверху» – выселить

людей из аула, сохранив благосклонность, доверие начальства к себе. Лицемерие и ложь, которыми опутан герой, страх потери «нагретого» кресла – двигатели его поступков. «Вся моя жизнь держится на моей должности. А лишись я должности, то кто я такой? Почему я не должен пользоваться теми радостями, которые даются благодаря ей? Почему должны страдать мои близкие? Моим детям надо учиться, им надо обуваться, одеваться...» [5]. Будучи прикормлен своим начальством за преданность и услужливость, такой же преданности и услужливости ждет Асан Мурзаевич от своих подчиненных – соплеменников, среди которых и родственники, и, разумеется, за щедрое вознаграждение. Такому давлению подвергались: его брат – борец-обличитель Алибек, а также скоррumpированные «хозяином» земляки Ибрагим и Самат («местная агентура»). Холодный цинизм, безошибочный расчет, виртуозная игра на чувствах, слабостях людей, неприкрытый шантаж с помощью предусмотрительно собранного компромата – это те самые методы директора, которые обезоруживают, ломают волю, запугивая и загоняя людей в психологическую кабалу к «хозяину». Тип «хозяина жизни» – не новый герой в пьесе Исы Капаева, он достаточно многолик и в разных ипостасях «населяет» и его прозу: таковыми были: делец и мошенник Дуче, чиновник – начальник управления Магомед Султанович («Отражение»), «свинарь» Аскер («Гармонистка»). Их методы подчинения своей воле людей, воспитание необходимых для карьерного роста качеств, умение создавать нужные ситуации на пути к корыстным целям преподаются как уроки жизни, передаются по наследству молодому поколению «умеющих жить». Тип самовлюбленных эгоистов, озабоченных обеспечением комфортной личной жизни (Мурат, Анжела) также воплощался автором в разной степени в персонажах его прозы: Рауфа Карамова, его брата Самета, Нурадина, Альтая («Отражение»), Аратая («Вокзал»).

Поскольку драма – это действие, происходящее здесь и сейчас, то для введения второго плана, с его событиями далекого прошлого, драматург использует прием ретроспекции: история древнего Коксара изложена в виде статьи, напечатанной в альманахе «Родная земля». В первом акте для Ибрагима и Мариям ее читает вслух Самат. Такой композиционный прием («текст в тексте») не вызывает чрезмерной эпизации пьесы, в первую очередь, за счет чередующихся планов: чтение статьи Саматом периодически прерывается инсценировкой событий из истории древнего Коксара. Тем самым соблюдается и закон жанра: действие в драме совершается в настоящем времени (здесь и сейчас Самат читает статью), а ретроспектива, насыщающая пьесу необходимыми действием и диалогом, – всего лишь иллюстрация к журнальной истории. Два плана пьесы связывают сцены с читающим Саматом и слушающими его Ибрагимом и Мариям.

Подобная монтажная композиция, успешно применявшаяся И. Капаевым-прозаиком в романах «Вокзал», «Отражение», представляет собой, таким образом, продуманное чередование сцен из настоящего и ретроспективного прошлого, способствующее углублению философского содержания произведения.

В пьесе отсутствуют автор-рассказчик, объемные повествовательные ремарки, и потому особую функциональную нагрузку несут речи персонажей драмы, а они, в свою очередь, – содержательны, художественная мысль в пьесе чрезвычайно концентрирована. Такое качество диалогов обеспечивается за счет почвы – традиции древнего *айтыс*, когда емкость, содержательность, образность слога определяли степень убедительности *акына* в публичном состязании, а такие состязания были предтечей драматического, театрального искусства в современном понимании. Если рассматривать драму Капаева как сценическое произведение, а не только литературное, для чтения, то следует ожидать эффективного эстетического воздействия на зрителя таких ярких, красноречивых героев (подобно участникам *айтысов*). Они же – узнаваемые, с неоднозначным набором черт характера живые герои, с противоречивой сущностью, с меняющейся, в зависимости от обстоятельств, мировоззренческой позицией, поведением. То есть концепция человека в «Маскараде по-ногайски» у Капаева – это симбиоз достоинства и порока, в разной степени концентрирующихся в сущности различных типов. Каждому из своих героев драматург дает возможность обнаружить свою неоднозначную суть, оправдаться, объяснить позицию в важных вопросах. Как результат – реальный характер из жизни, далеко не черно-белой.

Даже столь одиозный тип героя, как Асан Мурзаевич, в одном из своих монологов, которые произносит перед Муратом, приводит веские доводы, которыми он лично руководствовался, когда давал добро на строительство завода в Коксаре: «Некоторые области запрашивают такого рода объекты, ... так как это и решение социальных проблем: дороги, мосты, водопровод, газификация аула! Кто знал, что такая беда случится? Радость затмила глаза...». Движущей силой здесь были, конечно, не только благие намерения директора (они больше заглушали совесть), а это был страх потерять доверие начальства, должность («вся моя жизнь держится на этой должности»). Но и позже, когда стала усиливаться экологическая катастрофа в Коксаре, и понадобилось новое место для переселения аула, ведь не сидел Асан Мурзаевич, сложа руки: «Я поехал в покинутые аулы в горах..., встречался с депутатами..., поехал в Каракалпакию, на Север (Салехард, Норильск, Уренгой), был в областях Нечерноземья». Но, «в какую республику ни поезжай, – одни и те же беды: перенаселение, отсутствие пастбищ, нарушение экологии...». В этом же ряду – проблемы Арала, страх местных властей скученного расселения ногайцев на Севере, в Нечерноземье, ввиду угрозы ассимиляции ими местного населения. Глобальный характер проблемы народа, отсутствие «в такой огромной стране места для коксарцев» Асан Мурзаевич не без горечи и упрёка объясняет тем, что «не как все жили, постоянно жаловались друг на друга, кляузы писали..., на уме у всех раздоры. Когда народ ищет единения, то он и руководство свое уважает, а меня больше всех готовы сожрать...». Однако, лишь в сердцах раскрывает свою позицию в отношении коксарской драмы: именем государственных нужд («Стране нужен дешёвый бензин! И все!») оправдывает приоритет техногенной эволюции, пусть даже подрывающей биоресурсы, обескровливающей степь, разоряющей его национальный дом. Ради этого даже воинскую часть призовет, чтобы усмирить «опасную массу» коксарцев, не желающую расплытаться, «чтобы отвлечь их от идеи объединиться» и пойти на «массовые беспорядки». Отвлечь массы от настоящей беды может только грамотно выдуманная более опасная угроза. Такими технологиями «хозяин» владеет искусно.

Тип героя – представителя молодого поколения, испытывающего порочное давление, «вынужденного за маской прятать лицо от народа», действующего исключительно с позиции обывательского расчета, – это председатель рабочкома совхоза Мурат и секретарь Анжела. Они при этом, правда, пытаются оппонировать своему директору в связи с выселением людей из отравленного Коксара, необходимостью их справедливого расселения, противятся попыткам шефа использовать их для осуществления своих нечистоплотных замыслов («Народ не может находиться в таком состоянии», «Народу нужен свежий воздух!», «Куда переедет Коксар?» «Сохранится ли совхоз?», «Как решается вопрос жилья?», «Зачем прикрываться красивыми словами?»). Однако оба, и Мурат, и Анжела, не в состоянии по-настоящему подняться над обстоятельствами, пресечь панические настроения в питающемся слухами Коксаре, напротив, вводят в заблуждение земляков, не знающих, то ли продать имущество и скот, то ли подождать. Собираемый образ населения Коксара в пьесе представляют Первый и Второй Посетители конторы, конторская уборщица Вайдат, мальчик-школьник (сын Мурата), переживающий за здоровье своей юной беременной подруги и будущего ребенка. Мурат и Анжела, понимая всю серьезность ситуации, эгоистично решают сосредоточиться на решении собственных проблем. Вместе с «хозяином» они несут тяжесть груза исторического наследственного зла, живущего уже в коллективном бессознательном народа: спастись можно, думая только о себе, индивидуально. Так и поступил парторг совхоза, оставив все и тайно переселившись с семьей в город. Вот и Мурат с Анжелой не готовы поступиться своими корыстными интересами: оба хотят, в обход волокитных бюрократических процедур, получить квартиры в городе и покинуть Коксар. И совершенно органичен, к примеру, для Анжелы – хорошей ученицы своего дяди – переход на ответный шантаж в споре с ним: «Я точно знаю, когда делали отвод земли под строительство завода, вы получили большие деньги. ...мужчина из Москвы... заикнулся при мне о счете в швейцарском банке. ... я молчать не буду. ... Мне нужна квартира». Совершенно органичен и Мурат, живущий двойной жизнью, изменяя с Анжелой жене, не зная ничего о жизни детей (не узнаёт собственного сына в маске). По наущению «хозяина» Асана Мурзаевича, Мурат соглашается подложить в дом Алибека боевую гранату – как свидетельство реальности пьяных угроз последнего «взорвать весь мир». К тому же, такая улика решала

несколько проблем: избавляла руководство от обличителя-правдоискателя, ограждала общество от «опасного террориста», семью – от пьяницы-дебошира, а Мурату обеспечивала две квартиры в городе. «Тюрьма – лучше смерти... Зато пить перестанет, ума наберется! А то всех достал!» – оправдывал Асан Мурзаевич благими намерениями необходимость такого подлога. При этом подбадривал задумавшегося было Мурата: «Ты не бойся! Ты – на коне! Ты – всадник! Место под солнцем нелегко завоевывать!» «Это неплохо (две квартиры. – Н. С.). Что еще надо сделать?» – такова реакция Мурата, представителя «достойной молодежи», которая «не мямлит», «не задает дурацких вопросов».

Поэтическое (художественное) мастерство Капаева-драматурга проявляется, таким образом, в его способности создавать живые характеры реального мира. Несмотря на эпическую развернутость и кажущуюся излишнюю публицистичность иных монологов, нельзя видеть в его героях только рупоры каких-то идей. Вот, к примеру, уже пожившие Ибрагим и Самат – это двое неразлучных (по необходимости: один приставлен следить за другим) коксарцев. Крепко запутавшиеся в свое время в трагических хитросплетениях действительности, под давлением холодных, рассудочных доводов, уговоров, запугиваний и заманчивых предложений Асана Мурзаевича, они стали настоящими лицемерами, однако, все же – это жертвы произвола, порочной силы, потому и вызывают больше сочувствие читателя, чем его осуждение. Тип такого героя – жертвы дьявола-искусителя – уже опробован Исой Капаевым в образе его Пошта-Солтана («Повязка на пальце»), Каражана («Бердази»), Кобека Карамова («Отражение»).

Самат – возмутитель спокойствия в Коксаре, собрал в свое время подписи земляков против уже принятого на самом верху решения о строительстве близ аула газоконденсаторного завода. Назревал скандал. Пыл гневного правдоискателя остудил тогда Асан Мурзаевич, предложив в обмен на собранные подписи избавить сына Самата от проблем с законом. Отцовские чувства взяли тогда верх, и не помышлял с тех пор оказавшийся «на крючке» обличитель зла перечить воле «хозяина». «Лучше бы я этого не делал. Лучше бы я не просил (тогда за сына. – Н. С.)» – беспомощно сокрушается теперь Самат – защитник уже гибнущего Коксара – перед Асаном Мурзаевичем, взявшимся шантажировать его прошлым. «Совестно в глаза аульчанам глядеть...» – это позднее раскаяние Самата, натягивающего при этих словах на лицо маску.

Не в лучшем свете предстает и Ибрагим Шамакаев, фамилию которого «хозяин» намеренно уничижительно искажает «Шагакаев» (от: «доносчик», «стукач»). Ибрагима, посмеявшегося было произнести «Так жить нельзя» (указывая при этом на маску на лице), Асан Мурзаевич резко осаждает сеансом «освежения памяти». Не кто иной, как «хозяин», в свое время облагодетельствовал Ибрагима – трижды уголовного, несуществовавшей в штатном расписании совхоза должностью, наделял незаслуженными материальными благами, дав вырастить и выучить детей, не говоря о наградах за многочисленные доносы на аульчан («За каждым письмом судьба аульчанина!» «Каждое письмо обмывали в этом кабинете. За каждый донос ты был награжден!»). И пусть они были написаны под диктовку Асана Мурзаевича, но разве это где-то зафиксировано? Понятно, что с такого «крючка» Ибрагиму уже и не соскочить. Потому и несет он привычно всю жизнь свой крест «стукача», теперь уже присматривая по заданию «хозяина» за неблагонадежным Саматом, «увлекшимся историей». Впрочем, чтобы Ибрагиму не так было противно от своего, столь нечистоплотного, занятия, Асан Мурзаевич напомнил ему об унижениях его, Шамакаева, отца, в свое время таскавшего в грязь и слякоть, на собственной спине до конторы отца Самата Джемала, в 30-е годы – председателя сельсовета. По вине именно последнего сотни людей, лишившись скудных запасов, умерли тогда от голода.

Однако, и Самат, и Ибрагим – это такие же, как Асан Мурзаевич, живые характеры из реальной жизни. И они все же задают «хозяину» тот самый вопрос: «Когда от Коксара останется куча золы – кем ты будешь управлять?» Ответ директора символичен: «Скажут, чтобы управлял кучей золы – будешь управлять, куда денешься!». Фольклорная реминисценция эпического Калю-братоубийцы – героя второго плана пьесы – недоумка с детской еще страстью играть с золой – собирательный образ современных узколобых властолюбцев – разрушителей, «манкуртов», не осознающих истинного, сакрального смысла ответственности перед историей за народ, его настоящее и будущее. Такое социально-нравственное

уродство, эгоизм, разрушающие экологию человека, – важный предмет художественного внимания Капаева-драматурга. Неоднозначность характеров Самата и Ибрагима, расплачивающихся за прошлые грехи, проявляется и в том, что, будучи представителями старшего поколения, они пережили войну, «на которой им было все понятно», а «в мирной жизни сложно понять, кто враг, кто друг, где правда, где ложь...». Пытаясь анализировать прошлое и настоящее своего народа, Самат вопрошает: «Чем тогда мой отец лучше Асана (директора. – Н. С.) был, а?». «Если бы этого не делал твой отец, делали бы другие... Слабым не дано выжить. Если не Асан, так другой нашелся бы. Круг замыкается!» – парирует Ибрагим, оправдывая тогдашнее и нынешнее зло, подчеркивая системный и вневременный характер его проявления.

В уста Самата, увлекшегося теперь историей Коксара, и более последовательного в поиске причин народных бед, автором вложены ключевые сентенции, относящиеся не только к области экологии природной среды, но и к экологии человека: «Никогда мы не знали правды и никогда не узнаем...». Как декларация кредо самого драматурга звучат его слова: «У народа без прошлого – нет будущего. Люди непроизвольно превращаются в скитальцев... Другой земли у нас нет, чтобы жить... Коксар – это мы. Коксара нет – и нас нет!» «Люди детям передают отчий дом, доброе имя, имущество, скот, а мы что? Наши дети и внуки обретут статус сирот, беспризорных. Из такого недовольного поколения вырастут от всего отчаявшиеся бандиты, наркоманы, террористы. Разве они нужны этой стране?». Речь Самата – это еще и покаяние, признание вины: «Когда совершалась несправедливость, мы молчали, соглашались, предавали ближнего. Мы сами свою землю превратили в душегубку...». Именно Самату отчасти доверяет И. Капаев выражение важных философско-публицистических мыслей. Свое объяснение случившейся драме Коксара озвучивают и Мариям, и Зейнаб, поддерживающие Самата: «Все беды от того, что наши люди ослабли верой!», «Нас для того и связали с миром, чтобы задушить».

В «Маскараде по-ногайски» представлен другой, цельный тип героя – последовательного искателя истины, обличителя зла, человека с бунтарским сознанием – Алибек – брат Асана Мурзаевича. И, конечно, такой вывод следует не только из содержания его речей. Речь других героев (Самат, Ибрагим, Анжела, Мурат, Мариям и Зейнаб) также содержит, как отмечено выше, множество ярких, обличительных фраз, однако, бескорыстным, неподкупным, деятельным поборником правды, героем с чистой биографией остается... пьяница Алибек. В его образе по максимуму воплощена авторская идея искоренения из сознания социума лжи, фальши, лицемерия. Именно поэтому он – единственный герой, категорически не признающий защитную маску, лицо его всегда открыто, потому что «на человека хочет быть похожим»: «На человека! На ногайца! А вы скрываете, что вы ногайцы! Бойтесь!». Зоотехник по специальности, он пошел в грузчики, как только построили завод, тогда же и пристрастился к спиртному. Такое прямое отражение драматизма перемен в биографии Алибека весьма символично: индустриализация – это прогресс, но именно она несет с собой разрушение экологии природы и человека. Не менее страшно и разрушение морали в обществе, экологии этнокультуры, с чем борется пьющий Алибек – при всем при том – тип героя с обостренным чувством ответственности за происходящее, не желающий примирения с миром призрачного благополучия и спокойствия. «Не такой простой, как кажется... Больно много знает. Притворяется, водкой заглушает. Когда не пьет, ни с кем не разговаривает», – говорят о нем Ибрагим и жена Зейнаб. Именно письма-протесты Алибека против строительства завода нашли в свое время адресата в ЦК партии. «Люди, потеряв веру в справедливость, разбредутся по всей стране. Они будут сеять всюду зерна зла и недовольства. А на месте Коксара останется куча золы. Оттого, что аул будет разрушен, а жизнь людей искалечена, будет ли польза государству?» – писал Алибек. После этой «самовольной выходки» он пережил предательство родного брата, уволившего его с работы. Однако, при этом правдоискатель все же остается верен своим убеждениям, защищает оставшуюся в Коксаре «самую опасную массу, которая не желает расплыться, которая может пойти на массовые беспорядки», выступает против того, чтобы детей отдавали в интернаты и детские дома, спасает своего внука от такой угрозы. Но, вскоре он переживает надлом, его жизнь идет по наклонной, начинается его «выпадение» из действительности: неприятие со стороны власти предрержащих, отторжение земляками за увлечение спиртным.

Такой тип из разряда шукшинских «чудиков»-изгоев – частый персонаж многожанрового творчества Капаева: «безумный» Сарзаман («Сказание о Сынтаслы»), добровольный «изгой» Карабатыр из одноименного рассказа писателя, «слабый» Алимбек («Разорванный круг»), «чудаковатый» Мухтар Карамов («Салам, Михаил Андреевич!»), «ведьмина внучка» Нурхан («Гармонистка»), и вот теперь «пьянчуга» Алибек.

Художественная деталь, обретающая масштаб символа в пьесе – проходящий лейтмотивом музыкальный образ – песня «Старый причал» на стихи Булата Окуджавы:

Чайка летит, ветер гудит, шторм надвигается,
Кто-то и мне машет рукой и улыбается.
Кто-то и мне прямо в глаза молча глядит,
...сердце болит,
Словно забыть старый причал мне не велит.

Штормящее море, гул ветра – стихии, служащие фоном для обрисовки тревожной ситуации в Коксаре. И функция песни – «текста в тексте» – более чем определена: «старый причал» Алибека Коксар в беде, оттого не унимается его сердечная боль, она с ним всегда, и к каждому его появлению песня – аккомпанемент.

Алибек – «выпавший» из реальности, изъязвивший самого себя из бытия, самоустранившийся, но в то же время – исключительный герой-бунтарь. Он олицетворяет собой в пьесе главное мерило человеческой морали – совесть, и потому выступает как главная угроза благополучию созданного братом Асаном Мурзаевичем мира, где люди прячут лица под масками. «Собрались безликие! Я вас выведу на чистую воду!», «Хуже вашего позора не бывает! Вас душат, на вас гадят, а вы лица подставляете! Террористы! Диверсанты!» – бросает он в лицо Ибрагиму и Самату, истории жизни которых Алибеку хорошо известны. А в кульминационной сцене, с подложенной Муратом в его доме гранатой, Алибек уже обращает свой праведный гнев непосредственно к брату – Асану Мурзаевичу: «Что же ты с людьми творишь! Ты людям в глаза смотри, лицо открой (*срывает при этом его маску*), ты на себя посмотри! Весь народ отравил и ходит, как ни в чем не бывало! Нашу фамилию на весь белый свет очернил!» И поскольку только совесть может вынести заслуженный приговор человеку, именно Алибека – разоблачителя и судью – боятся и не хотят видеть в опасной близости «хозяева жизни», «местная агентура» и молодая поросьля – их последователи. Стремление этих людей ограничить или желательнее вовсе исключить присутствие правдоруба в своей жизни отчетливо следует из их реакции на его появление: «Болен. Его лечить надо. Сына позорит», «Уберите этого алкаша!», «Я тебя в ЛТП отправлю, я тебя в тюрьму упеку!», «Даже мама скорой смерти ему желает!».

Алибек, которому «море по колено», боль души, отчаяние и бессилие выражает в обличительной речи: «В тюрьму говоришь! А чем эта жизнь лучше тюрьмы?! Весь народ в пожизненном заключении! Дети, старики – все в заключении!»

Подлинная драма Алибека, безысходность ситуации отчетливо выражены в деталях: после такой вспышки разоблачительного гнева, обращенного к «безликим», его столь же быстро успокоили «разумные» доводы дочери: «В тюрьме тебе водку не дадут, а здесь твоя доза всегда имеется». И получив «материальное возмещение» – бутылку коньяка от брата, герой-обличитель уходит. В отличие от своих нравственных антиподов – брата Асана Мурзаевича, дочери Анжелы, рабочкома Мурата, Алибек при всем при том олицетворяет тип человека с цельной натурой, который не мыслит себя вне родовой цепи поколений, вне своего национального мира. Он не ищет индивидуального спасения от гибели, счастья избавления от зла для себя одного, как другие герои, а хочет вместе с земляками, с матерью, семьей преодолеть эту драму, когда именем прогресса, по приказу сверху должен исчезнуть Коксар. Поэтому он пишет письма, борется за свою малую родину, спасает внука, не дав отлучить его от семьи, выступает с обличительными речами. И после череды тяжелых последствий такой его активности, не в силах сопротивляться напору обстоятельств, родившееся в нем неверие в праведность мира и в собственные силы, потеря смысла жизни, отрицание очевидного уходят внутрь его, Алибека, сущности и находят выход в таком способе изъятия себя из мира «заблудших» людей, как пристрастие к спиртному.

Символически-сгущенные образы, мотивы, притчевые сгустки – сентенции, а также реминисценции и аллюзии из родной и мировой художественной культуры, обогащают поэтическую палитру пьесы Капаева. В заглавии пьесы, являющемся ключом к ее интерпретации, содержится подсказка-реминисценция (драма М. Лермонтова «Маскарад»), настраивающая читателя на встречу со скрытым пороком, фальшью, лицедейством, притворством, на частую смену планов изображения, калейдоскопичность действий. Такой настрой усиливает присутствие масок-противогазов, которые, ввиду сложной экологической обстановки, вынуждены носить, уже и не замечая, «как часть тела», герои пьесы. Однако, этот атрибут защиты заключает в себе многозначный смысл: по выражению одного из героев, это «безликие прячут лицо от народа». В традиции маскарада (маскированного бала), как правило, присутствует и интрига, в частности, узнавание – неузнавание героя. В этом смысле читатель «Маскарада по-ногайски» настраивается на неожиданные разоблачения – «срывание масок» и на то, что в этом будет какая-то специфика («по-ногайски»). Такая смыслопорождающая многозначность заголовка отмечается и в разножанровой прозе И. Капаева (рассказ «Бердази», романы «Вокзал», «Отражение»).

Свойственное И. Капаеву притчевое видение мира является устойчивой особенностью его эстетики, ранее выражавшейся в его многожанровой прозе (рассказы-притчи («Бердази», «Алтын шыбын» (Золотая муха), «Разорванный круг», роман-притча «Суйлдер» (Отражение). Притчевость (моральная поучительность), наряду с эпичностью, свойственна, как мы видели, также и драматургии писателя. Это, прежде всего, нарицательные имена героев, подчеркивающие притчевую всеобщность персонажей. Также в основе поучительности художественного произведения, – эффект *остраннения* (от «странный») (термин введен В. Шкловским), когда повествование удаляется от современного автору мира, от конкретного временного и событийного контекста, а затем вновь «возвращается к оставленному предмету и дает его философско-этическое осмысление и оценку» [6]. Другими словами, новый («странный») взгляд на известные вещи позволяет избежать автоматизма в их восприятии, давая видеть их заново, свежим взглядом, с нового ракурса, а не привычно узнавать, тем самым достигается адекватность читательского восприятия. «Странный» взгляд на вещи драматурга И. Капаева обеспечен богатством и разнообразием ассоциативных связей его пьесы-притчи с фольклорными сюжетами, в частности, ногайского героического эпоса («Мамай», «Эдиге»). Исторический опыт народа, осмысленный в фольклоре (эпосе) в судьбах реальных личностей – прототипов эпических героев, а теперь уже – в судьбах героев пьесы формирует дидактическое (поучительное) содержание драмы-притчи Капаева. Оно (это содержание) сводится к одному: основное мерило человечности, нравственности – это совесть. Именно этой мерой оценивается сущность героев «Маскарада по-ногайски», перипетии их судеб – предмет художественного анализа драматурга. Трагедия нарушения равновесия «природа и человеческое общество» в настоящем, вследствие неуспешности уроков истории, – и есть стержень философии капаевской драмы, ее притчевой сущности. Целая лаборатория смысла, многослойного и многозначного, в этой острой полемике добра и зла, осмысленных как вневременные категории. Голубые камни, железный сундук с древними письменами на ногайском языке, о которых Самат читает в альманахе, – метафора: история прошлого – кладезь опыта, в нем следует искать ответы на нынешние вопросы. И не случайно сундук с письменами нашелся непосредственно перед гибелью аула. Это знак, это путь к решению проблемы: еще можно спасти его, только нужно обратить взор на опыт веков. Трагедия древнего Коксара, превратившегося впоследствии в «дурное место», свершилась при попустительстве безответственных правителей – братьев Акбарса и Калю, позволивших Джамбаю и его сподвижникам путем интриг и смуты обескровить Голубой дворец, отдать на разграбление его богатства вероломному, циничному неприятелю – хану Актайши, надругавшемуся над безмятежностью коксарской жизни. Именно ему, Актайши, отправившему в свой гарем Джанике, присягает на верность Джамбай: «Буду служить верой и правдой великому хану Актайши!».

Иса Капаев в своих произведениях различных жанров часто прибегает к использованию емких метафорических образов-символов, позволяющих концентрированно и выразительно передавать художественную мысль. Это *посох Апоша* («Бердази»), *тайтуяк* (слиток золота) и *смех* («Сказание о Сынтаслы»), *повязка на пальце* в одноименном рассказе, *треснувшие*

часы («Вокзал»), *сова* («Гармонистка»), *череп, курган* («Отражение»). В «Маскараде по-ногайски» такую функцию выполняет *звенящий колокольчик* в руках Калю – образ – реминисценция из эпитафии к роману Э. Хемингуэя «По ком звонит колокол», строки которого принадлежат английскому поэту XVII века Д. Донну: «Нет человека, который был бы как Остров, сам по себе, каждый человек есть часть Материка...смерть каждого Человека умаляет и меня, ибо я един со всем Человечеством, а потому не спрашивай, по ком звонит колокол: он звонит по Тебе». Смерть Человека и смерть народа для И. Капаева – понятия равноценные: смерть Коксара умаляет все человечество. «Колокольчик звенит по твоему трону, то есть, по нашему трону. Я – такой же правитель, как и ты», – говорит Калю брату Акбарсу. Пытаясь спасти трон от притязаний безумца, а Коксар от гибели, Акбарс внушает ему, что «народу нужна одна голова (а нас двое)». «Поделим трон пополам и будем играть золой», – был ответ Калю брату. В итоге, после ухода Акбарса, власть достается Калю, не знавшему, что с ней делать. «Какой из меня правитель? Курган с золой куда приятней! Это все Джамбай!» Коксар становится добычей хана Актайши, который однажды отдал знаковый приказ коварному предателю Джамбаю – оседлать безумного правителя Калю. Джамбай – на коне! Он – над властью! Символично.

В истории современного Коксара ничего по сути не изменилось, все также, но с поправкой на время. Вызов, предупреждение, набат, содержащиеся в звуке маленького колокольчика, составляют общечеловеческое содержание эпической драмы Капаева: современная действительность угрожает будущему, потребительское отношение к природе, нравственная нищета погрязших в бездуховности людей, власть коварных интриганов-разрушителей – это повод для очень серьезного беспокойства. Это духовное наставление нынешнему поколению – прислушаться к колокольному звону.

Проблема тотального и перманентного неблагополучия сакрального пространства – национального дома, традиционно метафорически осмысливается Капаевым в целом ряде его произведений: *квартира*, а не собственный дом – место обитания Кобека Карамова – персонифицированного образа народа; трагическая *история цивилизации самыров* – «презираемых и оклеветанных созданий» из «Трактата о любви» того же Карамова в романе писателя «Отражение»; *Сынтаслы (надгробие)* – название символизированного образа малой родины, трагедия разоренного распрями древнего Коксара, драма современного отравленного Коксара: «нет места, где поселился бы Коксар».

Открытый финал с улетающим за границу Асаном Мурзаевичем на персональном лайнере несколько пессимистичен, но обращенность финала в душу, в мысль читателя и зрителя оставляет надежду на то, что противовес такому положению дел обязан сложиться.

-
1. Громова М. Мир современной драмы // Советская драматургия второй половины XX века. М., 2003. С. 5–22.
 2. См.: Сикалиев А.И.-М. Магическая поэзия ногайцев. // Магическая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала. 1989; Керейтов Р.Х. Народный календарь и календарная обрядность ногайцев // Календарь календарная обрядность народов Карачаево-Черкесии: Сб. научных трудов. Черкесск. 1989; Суюнова Н.Х. Ногайская поэзия XX века в национальном и общетюркском историко-культурном контексте. – М.: ИМЛИ РАН. – 2006; Суюнова Н.Х., Казакова Р.Э. Ногайская драматургия: истоки и эволюция жанра в XX веке // Материалы Первой Междунар. науч.-практ. конф. «Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к будущему». Черкесск, 2014. С. 331–336; Капаев И.С. Ногайские мифы, легенды и поверья. Опыт мифологического словаря. – М.: Голос-Пресс. 2012.
 3. Мамай. Ногайская эпическая поэма // Ногайдын кырк багыри (Сорок ногайских батыров). – Сборник эпических поэм. Сост. А.И.-М. Сикалиев Махачкала. – 1991. С. 53–110.
 4. Эдиге. Ногайская эпическая поэма. // Ногайдын кырк багыри (Сорок ногайских батыров) // Сб. эпических поэм / Сост. А.И.-М. Сикалиев Махачкала. 1991. С. 17–53.
 5. Здесь и далее цитаты по тексту: Капаев И.С. Маскарад по-ногайски. – М.: Спутник+. – 2006.
 6. Литературный энциклопедический словарь / Под общей ред. В.М. Кожевникова, П.А. Николаева. – М.: Сов. энциклопедия. 1987. С. 262.

ЧЕКАЛОВ П.К.

*Ставропольский краевой институт развития образования,
повышения квалификации и переподготовки работников образования
г. Ставрополь, Россия*

НОГАЙСКИЕ МОТИВЫ В ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРЕ АБАЗИН

В абазинской литературе неоднократно проявляются образы, сцены и сюжеты, связанные с ногайцами, и это обусловлено давними культурными, социально-экономическими, военными связями, установившимися между двумя народами.

Известно, что еще в 1616 г. абазины вместе с ногайцами, адыгейцами и кабардинцами принимали участие в походе крымского хана против Ирана, а в 1643 г. для принесения присяги Московскому государству в крепость Терки прибыли Алегук с ногайцами и Сарлап мурза Лоов [1, с. 17].

В начале 1807 г. у ногайцев и абазин-тапантинцев одновременно был учрежден духовный (шариатский) суд [1, с. 22]. Когда в мае 1808 г. обнаружилась вспышка чумы, Александр I обвинил в этом абазин, считая, что «зараза в аулы ногайские занесена абазинами, беспрестанно с ними сообщения имеющими» [1, с. 23]. При всем трагизме положения хотелось бы обратить внимание на заключительную часть фразы: «беспрестанно с ними сообщения имеющими»! Эти отношения нашли свое выражение и в фактах биографии представителя одного из самых знатных ногайских родов – Темирбулата Карамурзина. Детство его прошло в абазинском ауле Ахчипсоу, вследствие чего он хорошо овладел абазинским языком. Он же являлся аталыком (воспитателем) абазинского князя Мафадука Маршания [6, с. 60]. И потому не случайно, когда братьям Карамурзиным понадобились помощь и укрытие, они нашли их в абазинском ауле Шегерей (Чагъарей), располагавшемся в верховьях реки Уруп [6, с. 58].

К сожалению, не всегда взаимоотношения абазин и ногайцев были равными. Народные предания сообщают о нападениях ногайцев на абазин-трамовцев и абазин на ногайцев [1, с. 18]. Известно также, что в 1809 г. один из князей Лоовых убил ногайского султана Бахты-Гирея, в результате чего весь край лихорадило от кровомщения [1, с. 23]. В истории двух народов, как видим, обнаруживаются и драматические страницы, но все же не они, а взаимоуважение и добрососедство, мир и порядок определяли общую картину взаимоотношений двух народов.

Своеобразной иллюстрацией тому служит и следующий литературный факт: в романе Х. Жирова «Пробуждение гор» (1962) выводится образ ногайца Тоббая, живущего среди абазин, усвоившего их язык, воспринимающего общественные веяния точно так же, как и большинство обитателей аула. Персонаж примечателен и запоминается специфическим акцентом, комично коверкающим абазинские слова. В другом эпизоде этого же романа описывается появление на абазинских землях первого трактора «Фордзон». При этом немаловажно отметить, что приходит он из ногайского аула Тохтамыш. Таким образом, сцена наполняется неким символическим подтекстом.

В 1970-е гг. на основе ногайского фольклорного сюжета, связанного с шестью стогами (алты арык), М. Чикатуев создал стихотворение о том, как благодаря природным аномалиям (бердази) бедный ногаец сумел жениться на Абирли, дочери мурзы. Великолепный перевод стихотворения Чикатуева «Берли», выполненный Е. Печерской, помещен в сборнике «Зеленый остров» 1983 года издания.

В поэму Дж. Лагучева «Дочь Кыны Минат» (1969) включена сцена противоборства легендарного абазинского абрека Кянджя Мжыка с безымянным ногайским богатырем, выписанная в фольклорных традициях: противники бросаются друг на друга волками, изнурительная борьба продолжается так долго, что от них поднимается густой пар, а луг под ногами превращается в пашню. В конце концов Мжык одолевает соперника, но не убивает, а возвращает подославшему его князю Лоу.

При этом любопытно вот что. К.А. Баталов, абазинский литературовед, ногаец по происхождению, в начале 2016 года выпустил книгу, в которой собрал 12 вариантов абазинской

народной песни «Дочь Кыны Минат», 5 сказаний о роде Кянджя и 8 – о самом Мжыке. Ни в одном из них не упоминается о противостоянии абазинского абрека с ногайцем, а в одном, наоборот, сообщается о том, как Мжык вместе с ногайским товарищем пленил Лоу Дындыка и передал его князю Биберду [2, с. 88].

В плане абазино-ногайских связей большой интерес представляют полевые записи профессора Института Востоковедения А.Н. Генко, сделанные в абазинских селениях в 1929 г. В то время абазины своей письменности не имели, и Анатолию Нестеровичу пришлось специально разработать абазинский алфавит из 68 латинских знаков. После ареста и последовавшей гибели все рабочие и научные материалы А.Н. Генко оказались в Государственном архиве Ленинграда, где и пролежали до наших дней. Несколько лет назад абазинские рукописные тексты Генко были обнаружены ученым-фольклористом из Абхазии З.Д. Джапуа, а расшифровка их была осуществлена лишь в 2015 году. Особое значение среди них обретает историческое предание о переселении абазин на Северный Кавказ: «История абазин (тапанта)». Оно сохранилось в черновом и чистовом вариантах на абазинском языке и в переводе, выполненном самим собирателем на русском языке. К сожалению, место записи четко не зафиксировано, но, исходя из того, что текст входит в блок «Лоовское наречие. Локт», можно установить, что произведена она в ауле Инжич Чукун. Также предание не снабжено именем сказителя. Здесь следует заметить: когда Генко получал два или три сообщения от одного и того же лица, имя его обычно ставилось не под каждым из них, а только под первым. Исходя из того, что предыдущий материал («Рассказ о том, как мы, Мухаб и Аюб, поймали тура») записан со слов Цекова Аюба, предположительно он же может оказаться информатором и «Истории абазин (тапанта)».

Общеизвестно, что исторической родиной абазин является Абхазия. Но предание гласит буквально следующее: «Все без исключения говорящие на абазинском языке вышли из Египта. <...> Когда они вышли из Египта, то, придя в Абхазию, поселились в долине Маркула. <...> Затем, избрав 75 всадников, послали их подыскать себе удобное место жительства» [3, с. 22]. Таким образом, прародиной абазин устанавливается северная Африка, а Абхазия выступает своеобразной промежуточной станцией на пути исхода из Египта на Северный Кавказ.

Далее о всадниках говорится: «Сначала они пришли в Псху и, пробыв 4 дня, перешли горы и пришли к верховьям Теберды и осмотрели там местности, так называемые Индыш, Хаташ и Ашвырка. Затем, выйдя оттуда, спустились на равнину и встретили на нынешних наших землях поселения ногайцев. Встретив их, они сказали ногайцам: «Если вы нас примите и заключите с нами договор, мы будем жить вместе». Ногайцы их приняли, дали им присягу. Затем они предоставили им свободу выбрать себе для жительства любое удобное им место от Урупа до Баксана» [3, с. 22].

Первым цитирование и отметим: согласно предания, первыми и единственными хозяевами, которых абазины встретили на своем пути после перехода через Кавказский хребет, были ногайцы, и они приняли их не как врагов, посягающих на их земли, а как добрых соседей, позволили избрать земли для поселения по собственному усмотрению. Характерно при этом, что был заключен договор, который ни одной из сторон не нарушался.

Итак, получив разрешение, абазинские всадники перешли Баксан и на берегу реки Урды выбрали «безопасный и полезный» участок. Затем, вернувшись в Маркул, поделились результатами поисков с пославшим их. Посоветовавшись, часть людей решила перекочевать на новые земли. И здесь предание четко фиксирует разделение единого этноса на два самостоятельных народа: «Те, что ныне называются абхазами, представляют собой тех, не пожелавших переселиться и оставшихся» [3, с. 23]. Следовательно, самоназвание «абаза» сохранили за собой те, кто перебрался на северные склоны Кавказского хребта.

Далее судьба абазин в предании предстает таким образом: прожив 300 лет на берегу Урды, абазины «вошли в среду ногайцев и прибыли к месту слияния Эшкакона и Кумы» [3, с. 24]. Князем у них в то время был Саралип Лоов, и любопытно, что земли его назывались не княжеством, как принято было у абазин, а «ханством». Безусловно, тюркоязычное обозначение владений абазинами было заимствовано у ногайцев.

Данное наблюдение дополним следующим историческим фактом: в документе, относящемся к 1643 г., абазинские феодалы Бабуков, Бибердов, Джантемиров, Дударуков, Лоов

представлены не князьями, а «мурзами» [1, с. 17]. По всей вероятности, данный титул также является следствием абазино-ногайских связей. Отметим и то, что среди перечисленных лиц находился и «Сарали мурза Левов», скорее всего, тот самый Саралип Лоов, о котором шла речь в предании. И далее в нем (в предании) сообщается, что в новом «Саралиповом ханстве» выросло 7 поколений абазин, после чего они поселились чуть севернее нынешнего аула Красный Восток, где обитали до 1831 года. «Потом их стало так много, что уже не умещались в селении. Тогда они снова попросили ногайцев, получили свободу селиться по подножию гор с того места и до Урупа. Кто хотел, остался на том месте, некоторые поднялись и перешли на Учкул; другая часть взяла и поселилась в местности, называемой Гоначхир, и другие расселились там, где они захотели» [3, с. 26–27].

Предание свидетельствует о том, что абазины неоднократно обращались к ногайцам за помощью и всегда получали с их стороны понимание, радушие и выручку. Таким образом, мирные, добрососедские отношения у абазин с ногайцами сложились с давних пор, со времени их переселения на Северный Кавказ.

Своеобразным продолжением темы взаимоотношения абазин и ногайцев выступает роман К. Дзегутанова «Лаба», являющийся четвертой частью исторического повествования «Золотой крест».

События «Лабы» относятся ко второй половине 17 века. По роману, к тому времени племя абазин-лоовцев уже перебралось на северные склоны и освоило верховья рек Ардз и Уардз, сливавшихся в один поток ниже по течению. Основное место действия сосредоточено в Мшыште – территории, объединяющей несколько абазинских аулов, но среди них на первый план выдвигаются Басках и Трамкт.

Завязкой сюжета выступает трагический случай: мастер Мамат изготовил трость и с шестилетним сыном отправил князю Шабату в аул Басках. По пути мальчика подстерегли, изловили и пленили. Когда Барцыц понял, что ему не уйти, он кинул трость отца в реку.

Главная сюжетная линия открывается следующим образом: ногайский хан Адисан-аман, решив обойти и установить южные границы своих владений, добрался до подножия неприступных гор. Проводник сообщил, что дальше нет уже пригодных для проживания земель. В то время, когда Адисан-аман совершал омовение, его взгляд уловил плывшую по реке трость, и он распорядился выловить ее. Когда же хан взял в руки посох и рассмотрел на ней сделанные мастером узоры, он понял, что выше по течению реки живут люди, и велел изучить местность. Таким образом, отряд в 17 человек (трое погибли в пути) вышла на места обитания абазин. Характерная деталь: ногайцы пришли в аул Басках по старой дороге Тамерлана [4, с. 12].

Следует отметить: «дорога Тамерлана» не литературный вымысел. Персидский автор начала 15 в. Низами ад-Дин Шами сообщал, что Тимур в 1396 г., воюя на Северном Кавказе, «пришел через гору Эльбрус и стал лагерем в местности Абаса» [1, с. 30]. Таким образом, мы видим, как абазинский автор вплетает исторический факт в собственное повествование, тем самым логично соединяя два родственных этнообраза: старую дорогу Тамерлана и ногайцев, шествующих по ней.

Итак, жители равнин пришли в соприкосновение с горцами. Что стало следствием посещения?

Абазины приняли неожиданных гостей как подобает и чествовали их три дня кряду. Затем пришельцы исследовали исток реки, вернулись и поведали хану обо всем увиденном. Предводитель отряда Ятырбек не преминул упомянуть и о шестнадцатилетней красавице, внучке князя Шабата, которая становится невольной причиной второго посещения ногайцами абазинских земель. Причем, если в первый раз они явились как гости, во второй – как владетели. В романе подчеркивается, что шли они растянувшимся журавлиным клином, словно возвращающиеся домой усталые хозяева [4, с. 41–42]. И предводитель отряда уже не просит, а повелевает выдать Даримас замуж за хана Адисана, угрожая войной в случае отказа.

Здесь есть повод остановиться и подробнее рассмотреть образ юной абазинки. Она дочь Камаша Трама из известного дворянского рода и Саканы, в свою очередь являющейся дочерью Шабата, потомка князей Лоовых. Даримас обладает необыкновенной внешностью, и в романе есть прямое указание на это: «Одеянием, повадками, красотой она выглядела

так, словно явилась из прекрасной сказки» [4, с. 30]. И, как следствие этого, все мужские взоры не просто обращаются в ее сторону, а буквально «застывают» на ней. Выражая почитание гостям, она на серебряном подносе разносила кушанья во время пиршества, а утром водой из кувшина поливала руки умывающегося Ятырбека. Автор снова подчеркивает: «Так требовалось абазинскими обычаями: самая молодая и красивая девушка рода в знак уважения ухаживала за старшим гостем» [4, с. 32]. Не прельститься такой бесподобной наружностью было невозможно. И Ятырбек счел, что Даримас станет достойным подарком хану Адисану...

Зададимся вопросом: насколько правдоподобной может оказаться сказочная красота героини, родившейся и выросшей среди горстки абазин, обитающих в диких, труднопроходимых местах? Признаемся: в такое верится с трудом, и напрашивается мысль о том, что автор, по всей вероятности, гиперболизировал внешние данные своей героини.

Но обратимся к воспоминаниям русского офицера-разведчика Ф.Ф. Торнау, который в 30-х гг. 19 в. исходил Кавказ вместе с двумя спутниками, братьями Темурбулатом и Биём Карамурзинскими. Переводчиком при них служил имам Хази, хорошо владевший русской речью. И вот эта четверка оказалась в одном из самых высокогорных абазинских селений Агипсоу. Далее воспроизведем отрывок из записок офицера, именовавшегося Гассаном из конспиративных соображений: «В этом отдаленном уголке гор существовал еще патриархальный обычай, по которому дочь хозяина обязана умывать ноги странника. <...> Когда мы уселись на приготовленных для нас местах и сняли обувь, в кунацкую вошла молодая девушка с полотенцем в руках, за которою служанка несла таз и кувшин с водой. В то мгновение, когда она остановилась передо мною, кто-то бросил в огонь сухого хворосту, и яркий свет, разлившийся по кунацкой, озарил девушку с ног до головы. Никогда я не встречал подобной изумительной красоты, никогда не видал подобных глаз, лица, стана; я смешался, забыл, что мне надо делать, и только глядел на нее. Она покраснела, улыбнулась и, молча наклонившись к моим ногам, налила на них воды, покрыла полотенцем и пошла к другому исполнять свою гостеприимную обязанность. Между тем свет становился слабее, и она скрылась в дверях тихо, плавно, подобно видению; более я ее не видал. Имам Хази долгое время сидел в каком-то оцепенении, вперив глаза в пустое место, на котором она стояла перед ним за несколько мгновений, и, наконец, сказал мне по-татарски: «Брат Гассан, видал ли ты в жизни подобную красоту? А я не видал, и увижу разве только в раю, если грехи позволят в него войти» [5, с. 139–140].

Таким образом, не вымышленная, а реальная абазинская красавица из горного селения покорила сердце не только простого ногайца, но и выдавшего виды русского офицера. И потому образ Даримас следует воспринимать не только как чисто литературный, но и как образ, обладающий прототипом.

И вот при сложившихся обстоятельствах из-за Даримас, как некогда из-за греческой Елены Прекрасной, стала реальной угрозой войны, если абазинцы отклонят завидное, как казалось ногайцам, предложение хана. Ситуация усугублялась и тем, что она с рождения была помолвлена с Рауаном, старшим сыном Мамата. Абазинские старейшины обратились к самой девушке, чтобы узнать ее мнение. И тогда Даримас принимает решение принести себя в жертву, тем самым избавляя свой народ от неминуемой напасти. Когда же полусотня ногайских всадников вместе с Даримас двинулась обратно, Рауан со своими друзьями отбил невесту. Это привело в бешенство хана, и он поставил категорическое условие, чтобы в течение трех дней абазинцы сами привезли к нему Даримас или представили того, кто решил с ним соперничать. На этот раз удар принимает на себя Рауан, и он прибывает к ханскому дворцу, где подвергается проверке личностных и воинских качеств, что напоминает фольклорные традиции. Но, если в сказочной прозе персонаж, как правило, проходит через три испытания, то на долю Рауана их приходится пять.

Первое из них заключалось в том, что, оказавшись в покоях хана после обеденного намаза, герой, не смыкая глаз и не сходя с места, вынужден был простоять у двери до рассвета следующего дня, пока хозяин дома не соизволил заметить и заговорить с ним. Но эта проверка на выдержку и терпение даже не входила в круг главных испытаний, а выступала лишь преддверием к ним.

После бессонной ночи, проведенной на ногах, хан повелевает Рауану с виду мирное занятие: отвести коня на водопой, что на деле выливается в укрощение необъезженного дикого жеребца. В романе подробно описываются все сложности и детали обуздания, но абазинский воин справляется с поручением, после чего удостоивается угощения и отдыха. Но уже вечером того же дня его ожидал поединок с «ханским богатырем» – настоящим медведем. Следует заметить, что при вхождении во дворец Рауана вынудили снять с себя оружие, и при нем остались только маленькие ножны для кинжала на ремне. Так как отступать было некуда, он вступает в бой с могучим зверем, используя имеющиеся подручные средства, и выигрывает его. Обессиленный борьбой, истерзанный когтями, истекающий кровью герой не удержался, чтобы не промолвить: «Каждый выбирает богатыря по себе» [4, с. 74].

За проявленную дерзость его, окровавленного, бросают в темницу, затем переселяют в пещеру, внутри которой на недостижимой высоте был подвешен бурдюк с едой. Так, поединок с «ханским богатырем» перерастает в испытание голодом, проверку сообразительности ума. И Рауан понимает: единственный выход заключался в том, чтобы единственной стрелой, приложенной к луку, сбить бурдюк. И на этот раз верный глаз и твердая рука не подвели абазина.

Последнее испытание призвано было выявить способность героя переносить физическую боль. Форма «тестирования», говоря современным языком, была проста и никакой изощренностью не обладала: хану подавали одну за другой набитые табаком трубки, он раскуривал их и ссыпал горячий пепел на ладонь Рауана. Пытка продолжалась весь день, рука стала красной от ожогов, покрылась пузырями, но воин не издал ни единого звука.

Таким образом, Рауан справился со всеми испытаниями, и в его лице мы видим романтизированного героя, в котором идеализируются черты и качества настоящего воина, рыцаря без страха и упрека. За проявленную выдержку, сноровку, сметливость и бесстрашие хан отпускает его домой, обещает не препятствовать браку с Даримас и не простирать свою власть на земли его племени. А впоследствии, когда под натиском турков и крымских татар абазины оказались в тяжелейшем положении, хан Адисан-аман по просьбе Рауана направил им на помощь тысячу всадников и тысячу пеших воинов, за что поплатится головой после победы турков.

Относительно названия романа следует сказать, что восходит оно к наименованию реки «Лаба», в верховьях которых абазины и расселялись первоначально, переходя через перевалы с юга на север. «Лаба» по-абазински означает «палка», «посох», «трость». И в честь того, что трость ногайцам принесла река, хан Адисан и нарек ее «Лабой». В романе этот эпизод воспроизводится таким образом:

– Эта трость вырезана рукой мастера из Мшышты. Она предназначалась для добра и привела к добру. Хотя она коротка, пусть наше добрососедство пребудет долгим. Сначала была изготовлена эта трость, и реку, принесшую ее нам, назовем Лабой. Так как для князя Шабата повторно смастерили другой посох, вторую реку Мшышты будем именовать Малой Лабой [4, с. 80].

Так, по роману, абазинские гидронимы Ардз и Уардз обрели свои новые названия.

Нельзя сказать, что взаимосвязь абазин и ногайцев в романе представлена безоблачно-идиллической. Нет, отношения между ними порой переходили в противостояние и даже оказывались на грани войны, но они умели находить взаимоприемлемый компромисс, обеспечивавший мир и покой. При этом немаловажно отметить, что, воспроизводя исторические реалии, следуя за коллизиями времени, К. Джегутанов сумел сохранить достойно-уважительное отношение к народу, с которым бок о бок абазины прожили не одно столетие.

1. Абазины. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1989. 238 с.

2. Баталов К.А. Из песенного фольклора абазин. «Дочь Кыны Минат». Карачаевск: КЧГУ, 2016. 152 с.

3. Государственный архив Санкт-Петербурга. Генко А.Н. Абазинские тексты 1929 года.

4. Джегутанов К. Лаба. Черкесск, 1983. 182 с.

5. Торнау Ф.Ф. Воспоминания русского офицера. Черкесск: Аджьпа, 1994. 264 с.

6. Тхайцухов М.С. Очерки истории абазин конца 18–19 вв. Сухум: Алашара, 1992. 211 с.

КУРМАНГУЛОВА Ш.А.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В ПОЭЗИИ С.И. КАПАЕВА

В развитии ногайской литературы особое место принадлежит Суюну Имамалиевичу Капаеву – поэту, прозаику и публицисту. Его творчество является яркой страницей ногайской литературы. Он внес в формирование родной литературы большой вклад, определивший новый идейно–художественный уровень ее развития. Свои произведения писал на родном ногайском языке. Его первые стихи появились в конце 1940-х годов в газете «Ленин йолы» («Ленинский путь»), в сборнике ногайских писателей «Тань» («Заря»), 1952, в русской республиканской газете «Ленинское знамя». После его стихи печатались в альманахе «Ставрополье», «Литературной газете», «Литературная Россия», в журналах «Дружба народов», «Дон» и др. Первая прозаическая книга «Переправа» на ногайском вышла в 1957 году, в том же году увидел свет сборник стихов в переводе на русский язык «Горный родник». Творческие достижения писателя, воплотившиеся в книгах различных жанров – айту и рассказов, стихов и поэм, повестей и романов свидетельствуют об этом. Писательская индивидуальность его определилась с выходом в свет повестей и романов «Теплый ветер», 1961, «Конец старого дома», 1962, «Полноводная Тазасу», 1965, «Очаг», 1967 и др. Его сборники стихов и поэм «Данбыл уянды» («Степь проснулась»), 1958, стихи и поэмы «Юрек сырларым» («Тайна моего сердца») 1969, «Омирдинь давывы» («Голос века»), 1983, «Саввле» («Сияние»), 1987, стихи и поэмы «Перекасти поле» (М., 1975), «Листья в прошлое летят» (2001), «Сайламлар» («Избранные»), 2012 и др.

С. Капаеву не надо было перехода от поэзии к прозе: «Объяснение этому, вероятно, следует искать в двух моментах: работая в газете, он писал очерки, зарисовки, корреспонденции, т. е. прозу. Это помогало овладеть малыми ее формами. Его стихи имеют прямое происхождение от песенного эпоса ногайцев. Таким образом, два истока составили писательскую реку глубокую картину народной жизни» [1, с. 89].

Диапазон творческих поисков Капаева всегда был широк. Постоянно экспериментируя, изменяя и обогащая форму повествования, художник стремился в реалиях повседневной жизни отразить своеобразие, и неповторимость времени, в котором он жил. Определением истоков его творчества, откуда он берет вдохновение – это родная земля, земля отцов, родной очаг, человек и его судьба и др. Это творческое кредо поэта выражено стихотворными строками:

Дед, умирая, губами сухими
Мне повторял: «Свой очаг береги!
Пусть его даже и в годы лихие
Не разорят, не затопчут враги [2, с. 24].
(Здесь и далее перевод С. Поликартова.)

В его творчестве, как в поэзии, так и в прозе, предстает тема Очага (Тандыр) как поэтический символ Родины, тема человека, активной жизненной позиции, гражданской смелости и мужества. Суюн Капаев воспринял и развил эмоциональное и интеллектуальное богатство, накопленное народом, гуманистические и демократические традиции средневековых ногайских поэтов Сыбыра йырау, Шал-Кийиза Тиленши улы, Асана Кайглы, Жиренше Шешен, Сыдыкбай, Фахруддин и др. Суюна Капаев следуя традициям этих поэтов, вносит свое, новое. Его поэзия отличается проникновенностью, содержит в своем арсенале абстрактную символику образов, психологизм и проникновенное мировидение и мировоззрение. В центре внимания почти во всех творениях Капаева раздумья о человеке, о судьбе человека, о духовно богатой личности в среде и обществе. Личность самого поэта, характеризуется тем, что глубоко пронизана большим человеческим чувством, правильным, поэтическим мировидением, прочувствованным, а порой даже животрепещущим мироощущением.

С. Капаев в поэзии своем в основном поэт – лирик, и лирика его сформирована на ассоциациях. «Ассоциативный фон» поэзии автора выразился во взаимодействии и взаимопроникновении лирического, драматического и эпического начал, диалектическая общность которых во многом обусловило своеобразие его поэтической концепции. Отношение мира и человека поэт выстраивает по своему, выдвигая на первый план человека. Он пропускает мир и пространство, время через сознание и через душу человека. Поэтому в созданных им произведениях лирическое и драматическое, соединяясь в одно целое, оказывает содействие формированию некоего философского авторского мировоззрения. Это кредо поэта позволяет осмыслить как лирическое и драматическое, выступая как одно целостное, становится основой жанровой системы его поэзии, где значимое место отводится поэме.

Зарождение и развитие эпических жанров ногайской литературы, в частности поэмы, исторически обусловлено. Динамика жанра предопределена синтезом народной эпической традиции и литературного опыта. Это все определило новое идейно-эстетическое качество жанра, успехи которого отчетливо предстают в период зрелости ногайской литературы, то есть в 60–80- годах.

Новое качество поэмы проявилось не только в широте охвата новых тем, но и в глобальности, масштабности постановки проблем, в новом подходе к осмыслению национального характера, в разрешении художественных конфликтов, в реалистичном способе типизации действительности.

Эпическая традиция ногайцев получает глубокое воплощение в поэмах Суюна Капаева. В них ощутима идейная, нравственная и эпическая преемственность между героями – носителями новых качеств – и народным идеалом. Эпической традицией выверяются на жизненную и социальную достоверность и глубину темы и проблемы произведений поэта.

Большую роль в создании эпических произведений Капаевым сыграл многовековой художественный опыт народа – фольклор, а также богатейший ногайский историко-героический эпос: «Ахмет, сын Айсула», «Эдиге», «Мамай», «Копланлы батыр», «Эр Таргыл», «Адил-Солтан» и другие, а также народные лиро-эпические поэмы (дестаны) как «Козы-Корпеш и Баян – Сылув», «Карайдар и Кызыл-Гуль», «Тольеген и Кыз-Йибек», «Боз – Йигит» и др. С. Капаев сам почти всю свою сознательную жизнь собирал богатое наследие народа – фольклор. Он пропитался любовью к эпической песне, впитал в себе мудрость народа, опирался на мифопоэтические традиции и философию ногайского эпоса, восхищался героями эпоса, их деяниями, смелостью, мужеством. Восторгался языком эпоса. Он Капаев умело использовал не только фольклорные мотивы, но и философские традиции эпоса. Собранные и обработанные Капаевым айту, сказки, легенды переносят читателя в мир народной мудрости и сметливости.

Многообразны темы, образы и сюжетные линии поэм Суюна Капаева. Основу многих поэм составляют народные легенды «Айсылув», «*Кой коьл*» («Овечье озеро»). В других поэмах автор поднимает тему прошлого, т.е. возвращается к истории своего народа в таких толгау «*Йойтпадылар шебер – шешен тиллерин*» («Не забыли свой родной язык»), «*Сынар туьптен бугавлар*» («Разорвутся с основания оковы») и др. Толгау – буквально – дума, размышление. Содержание толгау связано с философско-художественным осмыслением исторических событий, радостей и страданий человека. В поэмах писателя отражены глубокие сложные процессы, происходящие как во внешней среде, так во внутреннем, духовном мире человека. В поэмах автора наблюдается синтез лирического и драматического начал.

В творчестве Капаева как в прозе, так и в поэзии большое место занимает тема Великой Отечественной войны. Прошли многие годы, но эта тема не устаревает. Тема войны освещена автором в таких поэмах «*Суюви калды халкында*» (в русском варианте «Кырлу» («Журавленок»), «*Турады экен юректе*» («Не забывается никогда») и др.

Тема Великой Отечественной войны всегда была и остается актуальной и занимает во всех литературах Северного Кавказа ведущее место. Эта тема в творчестве Суюна Капаева тоже занимает значимое место и рассматривается в повести «Очаг», «Полноводная Тазасу», «Я вернусь, Канитат», «Мост» и др. На тему войны написана поэма «Кырлу» («Журавленок») (у него есть и повесть «Кырлу»), где поэт воспел героический подвиг юной 13-летней партизанки Кырымхан Мижевой, погибшей в бою за Кавказ на Марухском перевале. Долгие годы в забвении оставались имена партизан Марухского перевала Карачаево-Черкеси, в

числе которых была и тринадцатилетняя партизанка – ногайка Кыргызхан Мижева вместе с отцом Баубеком. Только после XX-го исторического съезда КПСС стало возможным раскрыть тайны партизанского движения в горах Карачаево-Черкесии. Только тогда народ узнал о подвиге Кыргызхан Мижевой. О партизанском отряде стали писать много: очерки, рассказы, повести, пьесы, целые поэмы посвящались им. Пьесе М. Киримова «Бои в горах» ставили почти все самодеятельные театры Карачаево-Черкесии, проходили встречи с бывшими партизанами, был сооружен Мемориал в честь защитников Марухского перевала. Героический подвиг партизанки не оставил равнодушным и С. Капаева. Так он написал поэму «Кырлу», в основу которой лег бессмертный подвиг партизанки Кыргызхан. Он в поэме постарался проследить истоки подвига народа, отстаившего независимость своей Родины.

Поэма Суюна Капаева «Кырлу» была встречена читателями с глубоким сочувствием, ибо в ней отражена та ситуация и боль, которые были общими для тех, кто потерял близких на войне. Каждый находил в поэме частицу своего горя.

Поэма начинается с посвящения «Памяти землячки – пионерки Кыргызхан Мижевой». Капаеву была близка эта тема, так как он с одного аула с Кыргызхан Мижевой, хорошо знал семью партизанки, встречался с матерью ее Минат, с братьями и сестрой. Собранный писателем материал, позволил ему достойно показать образ юной партизанки.

Следует заметить, что поэма «Кырлу» на ногайском языке была напечатана в газете «Ленин йолы» («Ленинский путь»), затем в поэтическом сборнике «Юрек сырларым» («Тайна моего сердца») в 1965 году, а в 1975 году в переводе на русский язык поэма опубликована в сборнике «Перекасти-поле» и называлась «Кырлу» («Журавленок»). Композиционно поэма несложная. Она состоит из нескольких частей – Вступление. Предисловие. Песня, которую любила Кыргызхан. Как Кыргызхан жила – была. Беда приходит неожиданно. Герои остаются жить в легендах. Мстили за девочку горы родные, – которые нанизываются друг на друга и дают целостную картину подвига Кыргызхан. С. Капаев много работает над поэмой, добавляет новый материал и разбивает поэму на части и озаглавил соответственно содержанию каждой части. Поэма написана в стиле ногайских эпических поэм. И еще для стиля его характерно одушевление и персонификация природы.

В первой части, в лирическом отступлении, автор, описывая красоту природы аула, расположенного на берегу Кубани, одним штрихом говорит о том, что здесь «...живет поныне, седая, как печаль, Минат». Печаль ее в том, что погибла в бою ее дочь Кыргызхан, которая вместе с отцом встала на защиту своей родины.

С. Капаев рассказывает о ее школьных годах. Она была, как и сотни ее сверстниц, обыкновенная девочка: ходила в школу, участвовала в пионерском движении, много читала, любила природу и:

Бывало, золотой порою,
Увидев в небе журавлей,
Махала долго им рукою,
В путь провожая,
Как друзей [2, с. 67].

Но счастливое детство девочки была прервана войной. Кыргызхан вместе с отцом уходит в партизанский отряд. Она юркая, маленькая девочка могла пройти в горах там, где не могли пройти взрослые. Показывая истоки самоотверженности и героизма, автор обращается и другим нравственным и духовным ценностям, тысячелетиями накопленным народом. Он в своем творчестве использует предания и песни народа, в которых отразились его героические и свободолюбивые традиции. Это национальное достоинство защищать родину, передается из поколения в поколение. В эпосе ногайцев «Песня о Янбикеш». В семье не было мужчин, отец не мог пойти на защиту родины. Молодая девушка – Янбикеш, оседлала коня и выступила против врага. Так и Кыргызхан выступила против фашистов. Как любимую песню Кыргызхан, С.Капаев приводит «Песню об Алтыншаш» о героической девушке, которая пошла отстаивать землю своих предков от врагов:

Дочь, Алтыншаш,
Росла джигитом –
Единственная дочь Джанай
Жаль было слать ее на битву,
Но враг топтал родимый край.
И, дочь
Джаная упростила
Ей под седло Тулпара дать...
Как на лугу траву,
Косила
Она пришельцев злобных рать [2, с. 67–68].

Показывая героизм Алтыншаш (золотоволосая), поэт описывает и подвиг Кырымхан:

– Мне разреши! –
Отца просила,
За камнем лежа, Кырымхан,
Он сам пошел, собравши силы,
И... пал от пули, бездыхан.
И дочь, ожесточась от горя,
Метнулась и полезла в гору, –
Прикончить пулемет гранатой... [2, с. 73].

Перед смертью она увидела в камнях цветок перед собой, «будто он расцвел в честь смелых, и смерть презревших партизан».

Поэма интересна в жанрово – стилистическом отношении. Здесь героиня всенародной борьбы за освобождение Родины от фашистских захватчиков позволили поэту развернуть в поэму традиционный жанр плачей по погибшему. Это лирическое творение поэта, показывает лучшие черты жанра бозлав – плача.

В другой его толгав «Не уходит из сердца» рассказывается о бабушке Отабай, потерявшая единственного сына на войне, живущая надеждой, что он вернется к своему очагу. Поэтому она сидит у очага и не дает погаснуть ему. Не в очаге огонь, а в сердце старушки не гасимое пламя. Хотя она разумом понимает, что ее сын погиб, но сердце ее не хочет принимать это горе. Вся поэма проникнута грустью, состраданием, осмыслением трагизма в жизни матери. Поэт находит такие слова для выражения горя матери, чтобы показать состояние старухи: «*Кара кийип, Кавдыраган карт куртка* – в черное одетая, дряхлая старушка; *Арыган коьзлер* – усталые глаза; *Доьрт букленип олтыры* – свернувший в клубок; *Согыс майданында коьр болды* – поле битвы стала могилой его» и др. В эпосе ногайцев часто используется жанр толгав: в эпосе «Эдиге», «Ахмед сын Айсыла» и др.

Как было сказано выше, Суюн Капаев использует фольклор органично и естественно. «Фольклорная поэтика определяет не только стиль его произведений, но и способ типизации, в которой господствует героико-романтическая стихия, которая основывается, как правило, на бытовой и психологической достоверности» [3, с. 106]. В основу поэмы «Айсылув» положена легенда о любви двух друзей, влюбленных в красавицу Айсылу. Её имя можно толковать так: красива как Луна. Тема любви в эпосе ногайцев, как и у других народов, занимает большое место. «У всех народов во все времена любовь воспевалась в литературе, обожествлялась в мифологии, героизировалась в эпосе, драматизировалась в трагедии», – пишет В.П. Шестаков [3, с. 3]. Так любовь воспевается в ногайских лиро-эпических поэмах «Тахир и Зухра», «Бозйигит», «Тоглеген и Кыз-Йибек», «Ариз и Ханбер» и др. Каждая поэма названа именами героев. Эта одна из особенностей ногайских как героических, так и лирических поэм.

В идейно-эстетическом формате чувство любви в народном эпосе использовалось как один из методов формирования личности. В этом плане героини наделялись красотой, умом, добротой. Всеми этими чертами была наделена и Айсылув. Ногайская пословица гласит: «Травинка скажет, былинка скажет и перекасти-поле скажет». Народная мудрость такова, что нельзя ничего скрыть, рано или поздно все узнается. Эту пословицу поэт взял эпиграфом к поэме.

Сюжет поэмы, на первый взгляд, несложный. Два друга, Нурай и Ибрайым полюбили одну девушку Айсылув. Выбор был за ней, и она выбрала Нурая. Но ревность, зависть Ибрайыма не проходила. Он держал в себе злобу на друга, пока не нашел удобный момент избавиться от него. На охоте Ибрайым предательски убивает друга. В основу поэмы положена легенда. Поэт смог развернуть и создать поэму. Он не подражает лирическому эпосу. Он смог создать оригинальную поэму, создать сюжетную линию и композицию поэмы. Стиль и язык поэмы соответствует лирическому эпосу. Используя художественно-изобразительные средства, поэт так описывает красоту девушки:

*Аккугдай эди ак мойны,
Юзип айланган коьк коьлде.
Как у белого лебедя белое шее,
Что плавает в голубом озере.*

Или:

*Ярасык эди яс айдай
Айсылув кыздын ак бети.
Красиво, как молодой месяц,
Белое лицо Айсылув [4, с. 305].
(Здесь и далее подстрочный перевод наш.)*

Но подлым оказался друг Нурая Ибрайым. Он от зависти и ревности на охоте убивает друга. Перед смертью Нурай успел сказать, что ты менял убил узнают, на что Ибрайым с сарказмом ответил, никто не видел, кто его убил. Нурай ответил пословицей: «Травинка скажет...».

Как художественный прием, С. Капаев вводит жанр плача. Он идеализирует Айсылув, как женщину, как любящую жену. Он в плаче Айсылув показал насколько у нее сильный характер, сумела отомстить за своего мужа. Как было ей трудно, поэт передает такими строками:

На луноликое свое лицо
Нанесла она раны,
Взяв в руки черный платок
Горестно,
Растрепанные золотые волосы
Закрыли ее лицо,
Убитая горем,
Она начала причитать.[5, с. 314].

В этом плаче Айсылув рассказала о своей обманутой жизни, о потере любимого мужа, о предательстве друга, и о том, что отомстила за мужа и убила Ибрайыма. Поэт, чтобы показать насколько велико горе Айсылув, употребляет сравнения, эпитеты, гиперболы: «Горю в огне горя, была бы для тебя в дождливую погоду крепким шалашом, слезы капая озером стали, золотистые волосы, как снег белыми от горя» и др.

Эстетические представления Капаева вырастали из чарующего мира ногайского фольклора, его лирического и героического эпоса. В дальнейшем поэт сумел синтезировать опыт реалистического письма русской литературы и романтическую открытость устного народного творчества. Этот синтез стал самой характерной стилистической «приметой» творчества С.Капаева. В каждом его произведении явственно ощутима взволнованная свежесть народной поэзии. По стилю, по бережное, любовное отношение к народному слову характеризует Суюна Капаева на всем протяжении творческой жизни.

1. Бекизова Л. Слово о ногайской литературе. Черкесск, 1971. 167 с.

2. Капаев С. Перекасти поле. Стихи и поэмы. М.,1975. 95 с.

3. Шестоков В.П. Вступительная статья // О любви и красоте женщин: Трактаты о любви эпохи Возрождения. М., 1992. 368 с.

4. Бекизова Л., Караева А., В.Тугов. Жизнь, герой, литература. Черкесск, 1978. 212 с.

5. Капаев С. Сайлам ятлавлар. Поэмалар. Толгавлар. Черкесск, 2012. 328 с.

КАПАЕВ И.С.

г. Черкесск, Россия

ИСТОРИЧЕСКИЕ ЛИЧНОСТИ В НОГАЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Такие крупные эпические полотна, как «Эдиге», «Шора-батыр», «Орак и Мамай», «Адиль-Солтан» и др. сложились по следам исторических событий XIV – XVIII веков. В них создаются эпические образы реальных героев ногайской истории, запечатлевается память о прошлом. Однако, особую значимость сохраняет наследие более раннего периода истории этноса – мифологическое искусство. Характеристику некоторых из персоналий этого пласта предлагаем в данной публикации.

Огуз-хан – первоцарь древних тюрков [1]. Отголоски его мифологизированного образа имеются в ногайской мифологии. В современном ногайском языке слово *огыз* означает вол, но в древнетюркском языке оно означало бык. Бык являлся одним из тотемов тюркских племен. Казахский поэт, исследователь Олжас Сулейменов говорит о фонетическом и смысловом сходстве тюркского слова *огиз* и английского слова *окс* (бык) (Оксфорд).

Принято считать, что от Огуз-хана произошли турки, азербайджанцы, гагаузы и туркмены, а также огузские племена, как келечи (каладж), канглы, сельджеут и другие принимали непосредственное участие в этногенезе ногайского народа. Даже кипчаки входили в огузские государственные образования. Огузы как древнетюркское племя упоминаются в Орхон-енисейских литературных памятниках. «История Огуза и его потомков, а также упоминание о султанах и владыках тюрков», написанная на основе устных преданий, у Рашид-ад-дина является вступительной частью его знаменитого сочинения «Джами ат-таварих» («Сборник летописей»). Эта часть часто переиздается под названием «Огуз-наме» [2].

Сам Огуз-хан – реальное историческое лицо. Он жил во втором веке до нашей эры и возглавлял гуннское государство. Известный ученый Н.Я. Бичурин пишет, что в китайских источниках он именуется Мо-Тун, Моде [3].

Об Огуз-хане сохранилось немало замечательных преданий, которые ярко подчеркивали образ древнетюркского правителя. В историческом памятнике «Родословная тюрков» Абулгази и в литературном изложении тюркского эпоса Рашид-ад-дина «Огуз-наме» в числе дальних предков Огуза указывается даже пророк Нух (библейский Ной). В карлукско-уйгурской версии мифа говорится о том, что Огуз-хан был зачат матерью от лучей света, что свидетельствовало о его небесном происхождении. В книге Рашид-ад-дина «Огуз-наме» рассказывается, что он родился мусульманским богатырем и с самой молодости совершил множество подвигов. По карлукско-уйгурской легенде, Огуз-хан был женат на небесной деве. От нее у него родились сыновья: Кюн (Солнце), Ай (Луна), Юлдуз (Звезда), от второй, земной жены родились младшие сыновья: Кок (Небо), Таг (Гора), Тенгиз (Море). Огуз-хан, завоевав много стран, устроил пир, и на пиру разделил завоеванное между сыновьями. Но сначала он устроил порядок внутри своего рода. Старшим сыновьям вручил разломанный лук и велел называться *бузук* (разломанный на части), а младшим сыновьям дал три стрелы и велел называться *учок* (три стрелы). Потомки Огуз-хана стали делиться на два крыла: *бузуки* и *учоки*.

Одно из самых ранних сообщений о поэтических дестанах (поэмах) об Огуз-хане сделано мамлюкским (мамлюк – «белый раб», по тюркской этимологии «волчонок») историком Абу Бакра ибн Абдаллах ибн Айбек ад-Давадари (ум. в 1332 г.) в сочинении «Дурар ат-тиджан ва гуарат таварих аз-заман». Приведем один замечательный фрагмент из этого труда: «Я хочу изложить здесь рассказ о появлении и выступлении этого племени (тюрки) и рассказать об их делах. Это – краткое изложение того, что встретилось мне в книге, написанной на их родном (уйгурском) языке и называемой «Улу-хан ата Битикчи»,

смысл и значение которой «Книга о великом владыке отце». С этой книгой не расставались тюрки-моголы, кыпчаги и они относились к ней с таким же большим почтением, как другие тюрки относились к книге, которую они называли «Огуз-наме». Они передают эту книгу от поколения к поколению. В этой книге повествуется о начале их (огузов) истории, их появлении, а также излагается жизнеописание их первого и самого великого «владыки Огуза» (Ф. Рашид ад-дин, Огуз-наме. «Элм», Баку, 1987). В ногайском эпическом фольклоре (дестан «Эдиге»), хотя имя Огуза прямо не указывалось, в одних случаях он назывался Баслык-ханом (Начальным ханом), в других, как и в приведенной цитате, Уллы-ханом [1]. В знаменитом монологе, где Сыбра-йыбрау излагает родословную ногайских ханов, есть такие строки:

*Алак ханнан тогыз хан,
Уллы ханнан отыз хан,
Оны коьрген картънъман.
После Алак хана девять ханов,
После Уллы хана тридцать ханов –
Их видевший я – твой старец.*

Имя Огуз-хана сохранилось в прозаическом фольклоре. У ногайцев до сих пор бытует одна поговорка; самонадеянному ребенку старые люди часто говорят: «*Оьзим, оьзим деп, оьгиз болгасынъма?*» («Все на себя беря, ты Огуз что ли?». Некоторые ногайцы в этом случае слово оьгиз понимают в значении «вол». Но нам думается, что поговорка сохранила воспоминание о легендарном правителе.

Сам этноним огуз в названии ногайских родов и племен отсутствует, но даже в средние века предки ногайцев этноним так не называли. У ногайцев, как и в русских летописях, этноним произносился, как уз, уыз. По-ногайски это слово означало родственник. Слово проникло и в русский язык, что мы видим в словосочетании: «родственные узы». Не ногайское ли слово легло в основу этого выражения?

Один из родов в Караногае носит название *ускуьби* (этот род был и среди азовских ногаев), этимология данного этнонима связана с двумя словами: *уз* (огуз) и *куьп* (объединение). Этноним означает объединение узов. Вероятно, этноним ускуб лежит в основе этнонима скиф. Олжас Сулейменов тоже склонен в этимологии этнонима *скиф* и *сколот* видеть связь с тюркским этнонимом огуз [4]. Смотрите также в главе «Умай» [1] предание о происхождении рода *уськуп*.

Котен-баьтир – мифологизированное имя известного истории кипчакского (половецкого) хана. Имя хана упоминается в эпических песнях и прозаических преданиях. Имя титульное, данное из-за принадлежности кипчакскому роду *коьтен-кипчак*. *Коьтен* означает: зад, задняя кишка животного. Род назывался так из-за того, что на тризнах и пирах его представителям доставалась задняя (почетная, лакомая) часть жертвенного животного.

Котен-хан (в венгерских источниках хан Котян) хорошо был известен в истории Древней Руси, Болгарии, Венгрии и Византии. Он более тридцати лет провел в седле, воюя в различных странах. Будучи молодым, еще в 1204 году, Котен-хан возглавлял болгаро-половецкое войско и при Андрианополе остановил крестоносцев, до этого захвативших Константинополь. Благодаря его военному таланту европейское рыцарство было разгромлено, а сам Котен-хан взял в плен латинского императора Балдуина [5]. Воины Котен-хана «особо неистовствовали перед латинянами и греками». Плененный Балдуин был заключен в болгарскую крепость Тырново и там скончался.

В 1223 году Котен-хан стоял во главе кипчаков и совместно с русскими князьями сражался на Калке против чингизхановых полководцев Субатая, Джебе и редко упоминаемого в истории конграта Тогучара. Как известно, та битва из-за несогласованных действий была проиграна. Но Котен-хан, уйдя на Волгу и объединившись там с войском булгар, дал отпор чингизидам. Тогда прославленные полководцы Чингиз-хана потерпели одно из первых поражений. Позже, в 1232 году, они хотели взять реванш, но опять были побеждены объединенным войском кипчаков и булгар. Котен-хан отличился и в том сражении.

В 1236 году чингизиды на курултае (съезде) приняли решение окончательно завоевать кипчаков и пленить их самых знатных людей. Войска возглавлял сам каган Менгу-хан.

Во главе передового корпуса был хорошо известный русской истории Бату-хан (Батый). В этот раз чингизиды напали с разных сторон, из-за чего правители болгар и кипчаков не смогли объединиться и противостояли врагу разрозненными силами. Эта тактика принесла чингизидам успех, они за короткое время покорили много областей на Северном Кавказе, в междуречье Волги и Дона, завоевали Булгарское государство на Волге и ряд русских княжеств. Котен-хан, собрав кипчакскую конницу, готовился встретить врага за Доном. Бату-хан пошел в обход и, захватив Чернигов и Киев, лишил Котен-хана основных союзников. Надо сказать, что дочь Котен-хана была замужем за известным в русской истории Мстиславом Удалым, и хан очень надеялся на поддержку русских князей. Отступая на запад, Котен-хан самолично посетил Венгрию и вошел в сговор с тамошним королем Беллой 4. Король Венгрии согласился принять кипчаков, но поставил условие, что степняки примут веру и вступят в лоно католической церкви. Котен-хану было ясно, что без поддержки извне война будет проиграна, но он надеялся на то, что в союзе с венгерским королем сможет опрокинуть завоевателей. Поэтому, пойдя на крайнюю меру, он привел в Венгрию 40 тысяч кипчаков – на условиях венгерского короля. Кочевники были расселены в окрестностях Пешта. К ним сразу прибыли проповедники. Степняки, хотя и беспрекословно подчинились своему хану, смену веры восприняли неоднозначно. Да и в Венгрии союз с Котен-ханом вызвал недовольство среди магнатов. Даже когда Белла 4 женил своего сына на дочери хана, венгерские и немецкие рыцари вынудили короля посадить Котен-хана со всем его семейством в тюрьму. Котен-хан хотел объясниться с королем Беллой 4, но рыцари, решив предупредить такую возможность, ворвались в тюрьму, обезглавили все семейство, а головы повыбрасывали через окна замка. Кипчаки, узнав о происшедшем, пришли в ярость, стали резать население, разрушать села и города. Убивая венгров и немцев, разъяренные всадники приговаривали: «Это тебе за Котен-хана!» Погубив множество людей, степняки вырвались из Венгрии в Болгарию, с правителями которой издавна находились в родстве их ханы. Оттуда устремились на Балканы и стали подданными Никейской империи. Имя кипчакского хана часто упоминается в русских летописях того времени, его уважительно называют по имени и отчеству: Котен Сутоевич [3, 320–321].

Образ Котен-хана отражен в ногайском фольклоре двояко. Так, в эпической песне «Эдиге» легендарный певец Сыбра-йырау, перечисляя ханов, правивших предками ногайцев, осуждает Котен-хана за смену веры и называет его «гяуром». Но в прозаических преданиях, которые сохранила народная память, он остался легендарным воином, эталоном героизма и храбрости. Имя его часто употреблялось и в устной речи. Человеку, совершившему бесстрашный поступок, часто говорили: «*Сен Котен-батыр экенсинь!*» («Ты, оказывается, Котен-батыр!»). Известный ногайский ученый Джелалдин Шихмурзаев в 70-е годы прошлого столетия записал в ауле Каясула Нефтекумского района Ставропольского края сказание «Кобек-батыр и Котен-батыр», которое является отголоском раннего предания, записанного арабскими хронистами Нувейры и ибн-Халдуном из уст проданных в рабство египетских мамлюков-кипчаков. Сказание в записи Джелалдина Шихмурзаева опубликовано в сборнике «Ногайские сказки» [1]. Оно представляет собой образец оригинального песенного фольклора. Фрагмент из сказания «Песня Котен-батыра» обработан автором данной статьи.

Песня Котен-батыра.

Когда кипчакского хана Асбия загнали в горы, вражеское войско, возглавляемое Кара-батыром, пошло на Котен-батыра. Враги, сжигая города и села, захватывая в плен женщин и детей, угоняя скот, вышли к Тену (Дону). Котен-батыр с войском ожидал неприятеля на берегу величавой реки. Дозорные всадники донесли ему о приближении несметного войска. Котен-батыр не торопясь надел на себя синюю кольчугу, взял свой закаленный в битвах клинок и, подойдя к своему аргамаку Алаяку (Пестроногому), протяжно запел песню:

*Алаягым, арысань,
Тенди бойлап токташы.
Сувсынъа сув берейим,
Емеге ем берейим,
Карсыласкан явды биз*

Мой Алаяк, устанешь –
На берегу Дона остановись.
Водою тебя напою,
Кормом тебя накормлю.
С наступающим на нас врагом

*Куьш салысьп коьрейим.
Алаягым, Алаяк,
Дуныяда не калаяк?
Баьтирлик иси болмаса,
Данькым элге толмаса.
Каврим болган баьтирлик,
Яным болган кара халк.
Баьтир эки тувмайды
Айтаягым актан ак!*

Надо мне силою померяться.
Алаяк мой, Алаяк,
Что от нас на этом свете останется,
Если не богатырским подвигом
Добытая слава нашей родины?
Ратному делу всего себя посвятил,
Душу народу я отдавал.
Разве герой дважды рождается?
Сказанное мной – святая истина.

Батыр вскочил на коня и помчался на врага впереди своего войска. Копыта Алаяка земли не касаются. Ноздри раздув, грызет удила скакун и врезается во вражескую гущу. Котен-батыр с правой и левой стороны валит саблей с плеч по сорок голов. И сквозь ряды пробивается к вражескому предводителю. Кара-батыр тоже не из трусливых, не прячется за своими охранниками, вынув саблю, выезжает навстречу. Котен-батыр, усмехнувшись, встречает его песней:

*Кара-батыр сен болсань,
Котен-баьтир мендирмен.
Сондай болган баьтирдинь
Басын алар эрдирмен.*

Если ты могучий, Кара-батыр,
Я перед тобой – Котен-батыр.
Запомни, что на тебя смотревший,
Голову тебе снесший, – это я, мужчина.

(Подстрочный перевод – наш.)

После этих слов он как вихрь налетел на врага. Воины не успели моргнуть глазом, как голова предводителя полетела на землю. Не успели голову на земле разглядеть, как Котен-батыр наколол ее на копьё и, подняв над собой, помчался сквозь ряды сражающихся воинов. И свои, и враги остановили сечу:

– Вот он какой, Котен-батыр! – произносили уста воинов с обеих сторон.

Кет-Буга – имя прославленного полководца войска Чингиз-хана, оно мифологизировано и широко используется в ногайских героических, колыбельных и поминальных песнях. Кет-Буга был родом из найманского племени.

До завоеваний Чингиз-хана найманы имели собственное государство. После покорения многие представители найманов преданно служили великому завоевателю и передали немало своих государственных навыков новой империи. Найманы заняли ключевые места в управлении, а наймано-уйгурский алфавит был взят за основу государственной письменности. Совсем молодым человеком стал служить в войске Чингиз-хана и найман Кет-Буга. Но он сразу стал известным. Когда не нашлось смельчаков сообщить Чингизхану о гибели его старшего сына Джучи, Кет-Буга под страхом смерти с домброй пришел в ставку грозного завоевателя и своей искусной игрой на музыкальном инструменте, без слов сообщил черную весть. Мелодия «Мунглы кюй» до недавнего времени была одной из популярных среди ногайских домбристов. Имя Кет-Буги неоднократно упоминается в арабских, армянских и персидских хрониках. Рашид-ад-дин в «Сборнике летописей» подробно описывает завоевание чингизидом Хулагой Ближнего Востока и уделяет достаточно внимания командующему авангардного войска найману Кет-Буге. Талант полководца легендарный найман показал при покорении Багдадского халифата. Падение Багдада в 1258 году было восторженно встречено в Европе. Хана Хулагу и его жену Докуз-хатун в Европе сравнили с Константином и Еленой, утвердившими в Римской империи в 313 году христианство в качестве государственной религии. Хотя сам Хулага был приверженцем буддизма, его жена и командующий лучшим войском Кет-Буга были христианами-несторианцами. В союзе с Хулагой состояли христианские правители Антиохии и Армении. Поэтому в исторической науке завоевания Хулаги некоторые историки (Л.Н. Гумилев) стали называть «желтым крестовым походом». Но после падения мощного Багдадского халифата случилось непредвиденное. На подступах к Сидону европейские крестоносцы, долгое время проживавшие в палестинских землях, неожиданно предали продвигающегося на битву с мусульманами Кет-Бугу. Даже Л.Н. Гумилев, подробно описавший эти события, затрудняется объяснить повод этого предательства [5, 134]. Вместо того, чтобы поддержать единоверцев, крестоносцы оказали помощь мусульманским войскам, возглавляемым султаном Египта Кутуз-зом. Египетское мамлюкское войско (войско воинов-рабов) возглавляли Кутуз и Бейбарс,

кипчаки по происхождению. Оба они из рабов сначала стали мамлюками, затем продвинулись по службе и стали военачальниками. До выступления против чингизидов Кутуз убил прежнего султана и захватил власть в стране, а его ближайший сподвижник Бейбарс стал атабеком – командующим мамлюкского войска. Битва при Айн-Джалуде, состоявшаяся 3 сентября 1260 года, стала своего рода продолжением войны 1236 года в Дешт-и-Кипчаке. Тогда чингизиды под командованием верховного кагана Менгу разгромили половцев, разорили их земли и многих кипчакских детей продали в рабство (о трагедии кипчаков будет рассказано и в главе «Котен-батыр»). А теперь, в 1260 году, люди, выросшие из проданных в рабство детей, как Кутуз и Бейбарс, и жаждущие отмщения, сражались в мамлюкском войске против воинов Кет-Буги. Благодаря предательству крестоносцев, которые своевременно предоставили свои базы для отдыха и обеспечили мамлюкское войско провиантом и фуражом, мамлюки на свежих конях разгромили утомленное переходами через пустыню войско чингизидов. Кет-Буга, поняв, что его воинство разгромлено, в одиночестве пытался спасти знамя, но мамлюки выстрелами из луков подбили его коня, а затем навалились на него и, связав, привели к султану. Кет-Буга не просил пощады, а напротив, глядя на Кутуза с ненавистью, сыпал ему угрозы. Он сказал, что был верным защитником своего хана и никогда не предавал повелителя, как Кутуз, вероломством захвативший султанский трон. Султан за эти уничижительные слова казнил гордого наймана... Так завершилась почти полувекковая борьба кипчаков с чингизидами. В дальнейшем представители этих племен будут сотрудничать, живя в одном государстве Золотая Орда, и примут активное участие в этногенезе ногайского народа. Кипчаки и найманы одни из крупных родов у ногайцев, да и у казахов. Например, среди кубанских ногайцев, у которых названия родов взяты за основу современных фамилий, Наймановы являются самой многочисленной фамилией. Как уже писалось в главе «Йырау» [1], ногайский ученый А. Сикалиев приводил факт о том, что в ауле Икон-халк (бывший Тохтамышевский аул) найманы во время столкновений с другими племенами кричали уран: «Кет-Буга!». Фольклорист Т. Акманбетов также пишет, что в Караногае, где найманы представляют один из четырех крупных купов (объединений), выходя сражаться, тоже кричали: «Кет-Буга!». О том, что исторический Кет-Буга был другой веры и противостоял единокровникам, ногайский фольклор не вспоминает. И кипчаки, и керейты, и конграты, и найманы, и другие роды одинаково славят его. По данным Т. Акманбетова, когда эбия (повитуха) приходила принимать роды в любой ногайский дом, то она говорила:

*Минсиз аруак эс этсин
Элдинь тилегине,
Кет-Бугадай ул тувсын
Халктынь наьсибине!*

Пусть аруак прислушается
К просьбам людей,
Пусть как Кет-Буга сын родится
Для благополучия народа!

Цитаты, свидетельствующие о том, что имя Кет-Буги приводится в ногайских поминальных плачах, были приведены в главе «Бозлау». Тахир Акманбетов записал и родовую песню одного из подразделений найманов теке. Будет интересно процитировать ее:

*Мен теке найманман,
Япанда ялгыз оьскен терекпен.
Ногай ерине яв келгенде,
Ерди коршаламага керекпен.
Ер юзи коьринмейди,
Кызыл кан шашыраган.
«Кет-Буга, Кет-Буга!» - деп,
Кажымай явга бараман.*

Я из рода теке-найман,
Я в степи одиноко выросшее дерево
Когда на ногайцев враг придет,
Я должен нашу землю защитить.
Лица земли не видать –
Всюду кровью забрызгано.
«Кет-Буга, Кет-Буга!» – кричу,
Не жалея себя, иду на врага.

Легенда о домбре.

Давным-давно Юши, сын Шынгыз-хана, выехал со свитой на охоту. Обычно царские охоты ногайцев были грандиозными, в них принимало участие более тысячи охотников. Всадники, пустив вперед гончих собак, создавая шум трещотками, зурнами, рожками, карнаями, устраивали облаву и загоняли дичь в укромное место, а там, окружив, забивали. Сначала охота Юши была удачная. Его помощники рано утром обнаружили стадо диких

лошадей куланов, окружили табун и загнали к реке. Во время облавы царевич подстрелил вожака диких лошадей в ногу, но тот все равно вырвался из окружения. Юши, велев приближенным не беспокоиться, сам погнался за куланом, надеясь, что быстро нагонит раненое животное. Однако кулан оказался выносливым и сильным. Юши гнался за ним целый день. Конь царевича был измотан, да и сам он еле держался в седле. Когда стало темнеть, вожак неожиданно развернулся и помчался на преследующего его всадника; он прыгнул на коня и сбил вместе с седоком. А после этого ушел в степь. Юши рухнул на землю и остался умирать под стремящимся встать конем.

Только на следующий день приближенные обнаружили вдалеке умершего царевича. Никто не хотел сообщать печальную весть грозному Шынгыз-хану, так как в степи ханы наказывали за известие, приносящее горе. Обычно его сообщали старейшины рода. Но в войске Юши не было старших чингизидов. Только Кет-Буга Найманлы, прославленный полководец, решил исполнить эту страшную миссию. Он взял с собой домбру, с которой был неразлучен, и вместе с нукерами приехал в ставку Шынгыз-хана. Владыка степей очень любил своего старшего сына и всегда ожидал от него вестей. Когда ему сообщили, что к нему прибыли люди из войска Юши, он повелел, чтобы их немедленно доставили к нему.

– Говори! – приказал Шынгыз-хан прибывшему воину.

– О, Великий хан, язык мой не поворачивается произнести эту весть. Можно, об этом сообщит эта домбра? – и он протянул вперед свой инструмент.

– Ну, давай, не тяни! – произнес удивленный дерзостью прибывшего грозный Шынгыз-хан.

Кет-Буга Найманлы исполнил на домбре «Мунглы кюй». Шынгыз-хан, слушая игру на домбре, прослезился. Затем взял себя в руки, побагровел от возмущения:

– Казнить этого нахала! Он сказал, что мой любимый сын Юши умер! Залейте ему рот расплавленным свинцом!

– О, Великий хан, я сказал тебе, что мой язык не поворачивается сообщить эту весть. Тебе о смерти Юши сказала вот эта домбра!

– Она заслуживает наказания! Залейте рот домбры свинцом! – приказал Шынгыз-хан и отпустил храброго Кет-Бугу Найманлы.

С тех пор отверстие тыквообразного корпуса домбры стали заливать кусочком расплавленного свинца. Говорят, что от этого звук инструмента становится еще лучше. Но ногайцы при этом вспоминают полководца Кет-Бугу Найманлы.

1. Капаев И. Опыт мифологического словаря. Ногайские мифы, легенды и поверья. М.: Голос-Пресс, 2012.
2. Рашид ад-дин Ф. Огуз-наме. Баку: Элм, 1987.
3. Капаев И. Бессмертная смерть. Ставрополь; Шат-гора, 2004.
4. Сулейменов О. Собрание сочинений в семи томах, Т. 4, кн. 2. Алматы; Атамура, 2004.
5. Гумилев Л. Древняя Русь и Великая степь. М., 1993
6. Гумилев Л. Черная легенда. М.: Экспресс, 1994 .
7. Новосельский А. Борьба Московского государства с татарами в первой половине 17 века. М. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1948.
8. Геродот. История в девяти книгах. М., 1988.
9. Ян В. Собрание сочинений в трех томах, Т. 2. М., 1994.

АКМАНБЕТОВ Т.А.

с. Терекли-Мектеб, Республика Дагестан, Россия

НОГАЙ АЙТУВЛАР ЭМ ТАКПАКЛАР ТУЪРКИМЛЕРИ

Доьрт туьлик малдынъ белгиси бар. Ата-бабаларымыз коьшпели яшав ман яшаганлар, доьрт туьлик мал ман байланьслы ата созлер бу куьнлерде де айтылады: «Домбыра алса ногай колына, йырлар доьрт туьлик мал акьнда».

Добрт туулик малга: 1) сыйыр, буга, обгиз; 2) йылкы, ат, бие, байтал, аргымак, айгыр; 3) туе, аруана, нар, улук, мая, атан; 4) кой, эшки, теке, кошкар киредилер.

Сыйырга, бугага, обгизге «кара мал» деп, койга, эшкиге, текеге, кошкарга «увак мал» деп айтадылар.

Ат яратылган елден, туе яратылган куьннен, обгиз яратылган тоьбеден, сыйыр яратылган сувдан, теке яратылган шобкирден, эшки яратылган тастан, деп те ногайда айтылады.

Добрт туулик деген добрт туур мал дегенди билдиреди. Мал деген туяклы айван байлык пан, даьвлет пен байланыслы. Малга ногайда «янувар» деп те айтылады, неге десе малдынъ яны бар.

Куьзде малды согымга беслеп, сойганлар. Кыс токсанында малды облтирмей, наврузга дейим еткерген киси мал языгына калмайды.

Навруз байрамында балалар, орам ман юрип, уй-уйге кирип:

Кобыз тартып, кол кагып,
Ак байрак коьтердик.
Шуькир болсын Таьнъирге,
Кыстан аман шыктык,
Азан, навруз куьни мубарек, –

деп йырлаганлар.

Хатынлар, йолгысканда, аманласып: «Мал-ян аманма, шипий-тавык аьруьвме?» – деп, бири-бириннен сорайдылар.

Мал ман байланыслы ата совзлер: «Ногай, тувганда, ялав ман тувган, ногай коьзи мал ман ашылган», «Айырылсам туукли малдан, хайыр кетер колдан», «Малдынъ сыры иесине белгили».

Аьвелгиде ногайлар януварлардынъ аталарына: «Малга авырув тиймесин, малга боьри туьспесин, тилегимизди Таьнъир кабыл этсин» – деп, тилек этип, юзин сыйпаганлар. Авырган малды озьлери эмлегенлер.

Ногай районунынъ Кумлы авылында, согыс ветераны Аджимамбет Динашевтен мал аталары ман байланыслы тоьмендеги тилекти язып алганмыз:

Туе атасы – Ойсыл-кара,
Туе берсенъ, бойлысын бер.
Йылкы атасы – Камбар-ата,
Йылкы берсенъ, йоргасын бер.
Кой атасы – Шопан-ата,
Кой берсенъ, юнлисин бер.
Сыйыр атасы – Зенгир-баба,
Сыйыр берсенъ, суьтлисин бер.
Эшки атасы – Шексек-ата,
Эшки берсенъ, этлисин бер.

Той куьн келинди коьликтен туьсиреекте, берекети кой теридинъ юниндей коьп болсын деген ниет пен, келиннинъ аяк астына кой териди тоьсейдилер, уьстине ак яов яядылар. «Келиннинъ аягыннан, Шопадынъ таягыннан», – деп ногайда айтылады. Шопа деген Шопан-ата болады.

Ногай шоьлликте добрт туулик мал ман байланыслы шинълар да шинъланады.

Алты кулаклы казанда
Асым калды, диар.
Добрт туулик малда
Пайым калды, диар.

Мал ман байланыслы алгыслар: «Авлак толы малы болсын, казан толы асы болсын», «Ногайга мал битсин, йоргага ял битсин», «Малынъ болсын туяклы, денинъ болсын кутлы».

«Мал ашувы – ян ашув» – дегенлей, эски каргысларды да эске алайык: «Мал хайырын коьрмегир, арбасына ат егилмегир».

Ногай районнынъ Карагас авылында Юмали-йырав Аджимурзаевтен «Эдиге мурзадай сынлы» деген бозлав язып алдык. Бозлавда мал ман байланыслы мынавдай сыдыралар йолыгадылар:

«Ата юртты яв алса,
 Кимнинъ басында акыл калар?
 Яйыкта яв атын сувгарса,
 Кайсы ногай парахат турар?
 Яв тамырыннан кан актырмай,
 Келгенине оькинбирмей,
 Явдынъ омырткасын кайырмай,
 Ногай токтамас явды енъмей.
 Сондай ногайдынъ бири эдинъ,
 Эр соьзине берк эдинъ.
 Ногайдынъ данъкын оьстирдинъ,
 Авлагында малын коьбейтинъ.

Терекли-Мектеб авылынынъ яшавшысы Косай Узаировтынъ камшысында: «Конъысы авылдынъ малын коьрсенъ адырда, малды сал конъысы авылдынъ йолына», – деген язув бар эди. «Ак ниет – абырай сокпагы, кара ниет – оьлим сокпагы» дегенлей, атайлар конъысыларыннынъ малына тиймегенлер, таза ниетли болып, татым яшаганлар.

«Доьрт туьлик малдынъ иеси бар, аьр малдынъ оьз белгиси бар», – дейди ногайда, аталарымыз кара малдынъ аркасына яде янбасына ырув тамгасын, увак малдынъ кулагына эн салганлар.

«Йылкы малдынъ патшасы», – дегенлей, аталар аргымакка атланып, эригуьвин язганлар. «Атсыз – канатсыз», «Ат-мырат», «Ат – данъклык, кой – байлык», – деген атайлар. Шора-баьгирдинъ атынынъ косаматы Кантаспалы карагер, олай деген аттынъ савырында, коьн мен эттинъ арасыннан таспады оьткерип, ушларын туьйипти экен. Таспады кан басып, кызыл туьсли болган экен.

Рамазан Керейтов «Ат туягын тай басар» деген китабинде булай язады: «Уьйге конак келсе, онынъ алдына шыгып, атынынъ тизгининнен ыслап, конакты аттан уьй иеси туьсирген. Атты кезиндирип болып, иерин алып, аькетип ат аранга салган эм алдына энъ ийги емди салган».

Халкымыздынъ аьдети болсын, яде йылкы ман байланыслы эски соьзи болсын, ясларды тербиялайтаган куьши бар: «Ат тамырында ялын бар, коьл сувында толкын бар», – дегенлей, аталар, аттынъ турысыннан, коьзиннен, юрисиннен ол кайдай аьлде экенин, билгенлер.

Терлик пен, айыл ман, коьпшик пен, куйыскан ман, коьзлик пен байланыслы соьзлер келистирейим: «Бугага муьйиз келиседи, термеге кийиз келиседи, кедешопайга кезлик келиседи, тулпарга терлик келиседи», «Ат айылсыз болмас, шоьл куйысыз болмас» эм с.б.

Шоьл оьсимликлерден ат куьш алады, эти де даьмли болады. Сол тувылма «оьлен-шоьптен балшыбын бал йыяды, оьлен-шоьптен айгьр эт йыяды», – деп атайлардынъ айтканы.

Ат пан байланыслы сынагалар юрекке йылувлук эндиреди: «Ат ерде авнаса, йылы болар», «Ат йолга ятса, давил болар» эм б.

Согыс алатлары ман байланыслы ата соьзлер: «Ат турысы тоьбедей, коьрки ыспайы куьбедей», «Карагер ат белинде – кызыл йолак, кылыштан кан агады кершендей».

Атшабыста енъген аттынъ туягына суьт тамыстканлар, суьт пен аттынъ ялынын ысканлар.

Аьвелгиден алып ногайлардынъ атларынынъ данъкы шыккан. Ногайлар атларын мынълап Москвага сатпага элтейтаган эдилер. Орыс патшадынъ аьскеринде ногай атлар болганлар.

Уллы Аталык согысына ногай шоьлден атлар аькеткенлер. Кабардин аттынъ асылына ногай аттынъ каны араласкан экен. Ногай язувшы Иса Капаев «Керавыз» деген аттынъ акында аьлемет хикаьет язган.

Аталарымыз оьмир бойынша кой ман каьр шегип келеятыр: «Кой бакканнынъ тисине эт кабар», «Кой аьлин койшы билер», «Кой караганга карайды», – деген асыл соьзлер айтканымызга шайыт боладылар.

Суюн Капаев «Атадан коьрген ок йонар» деген макаласында: «Кой, эшкиди муьше-муьшеси мен боьлип, кайнатканлар, муьшеси мен олтырганларга уьлестиргенлер. Кой этинде он эки муьше болады: эки орта йилик, эки асыл йилик, эки токпак йилик, эки явырын калак, эки янбас суьек. Бу муьшелерди аьдемлердинь ясына коьре алдыларына салганлар», – деп жаады.

Эгер каматай койдынь ябырын калакка карап, яман хабар айта калса:

«Явырын калактынь суьек айтувы
Ягылмайды кулакка.
Явырын калактынь сувук язувы
Буйырылады сум таякка», –

деп айтпага керек, дейдилер.

Мал яныплы аьдемлердинь ойлап шыгарган асыл соьзлерине кулак асайык: «Сыйырдынь суьти – тамагында», «Сыйыр калса кысыр, иеси басын касыр», «Сыйыр туягын яласа, явын болар», – деген сынама да бар ногайда. Бузавы оьлген сыйырдынь бузавынынь терисин сыдырып, басын сав кебинде калдырып, коьнине тобан толтырып, сыйырдынь алдына салып, «авькоьм-авькоьм», – деп, саватаган эдилер.

Сыйырды сатканда, мал алушыга арканы ман бергенлер. Сыйыр асылы йойтылмасын деген ырым ман, сыйыр сатушы сыйыр куйрык туьгин кесип алатаган эди. Сыйырды сатып алган киси, сыйырдынь коьзи артында калмасын деп, корадынь онь муьйисине сыйырдынь коьгин ерге коьммеге керек болады.

«Туьединь табаны уйкен», – дегенлей, кертиси мен де, туье уйкен айван. Туье исилекке шыдамлы, сувыктан коркпайды. «Туье йолында юк калмас», дейди атайлар. Сога коьре, ногайлар туье мен юк тасыган, туьешабыста катнасканлар. Туье мен байланыслы аталарымыздынь асыл соьзлери: «Эти даьмли, казысы эмли», «Туье боталаса, коньысы билер», «Туье янтакка мойнын созбай болмас» эм баскалар.

Балыкты суьйген сувды суьер. Аталарымыз тенъиздинь янында, йылгадынь ягасында, коьлдинь касында кыслайтаган эдилер. Сувлардынь, ерлердинь, балыклардынь атлары дестанларда, йырларда, эртегилерде, бозлавларда, толгавларда, сарынларда, бала йырларында эм асыл соьзлеринде де сакланганлар. Шал-Кийиздинь «Аспанда булыт курсайды» деген толгавында:

Баканшагы туье бастырмас,
Балыгы йылкы яптырмас.
Бакасы туьн уйкынды таптырмас.

Аталарымыздынь турган ерлери мен байланыслы сыдыралар да йолыгадылар:

Азав деген Азав экен,
Оспан байдынь юрты экен.
Динди туткан карт экен,
Эр Досманбеттинь атасы экен.
Эдил ййлап, Куьмиди бойлап,
Юрдинь, халкым, эркинликте.
Энди кайда кетип барасын,
Сарайшыкты калдырып эректе?
Бир ягынъда – Терек йылга,
Бир ягынъда – Хазар тенъиз.
Тамаза-Тобье юртыма
Конак больш келинъиз.

Сув ягасында яшаган ногайлар, балыктан аслар да асканлар. Мысалы: ералма, соган, ясылша салып, туз себип, кайнатканлар. Яде балыкты, бурыш пан ысып, соган, самырсак салып, сув бувында асканлар. Яде балыкты, унга малып, соган, бурыш себип, кувырғанлар. Балыктан сислик эткенлер, увылдырык унга косып, былгап, кувырып, ашаганлар.

Ногай халкы уйкен сув ягаларында яшаганнан сонь, коьплеген сынавлары да бар: «Ййыкта яшасань, кынърак коьрерсинь, Эртышта яшасань, кармак коьрерсинь», «Ерге

туьскен карамыктынъ ийиси аьруьв, кармакка туьскен балыктынъ туьси аьруьв», «Аьким аьдиллик пен исин юрйтпесе, балык бастан сасыды» эм с.б.

Ногайдынъ савыт-садагы акында. Согыс- садагы акында соьз козгаймыз, неге десе, ногайда аьдемди тамашага калдыратаган, согыс-садагы ман байланыслы ата соьзлер сакланганлар: «Яйылып аткан Яйыгым, юрек ярыгым, белимдеги кылышым, согыс садагым», «Астымда – ногай ат, колымда – аьскерши алат».

Курай-йырав Лукмановтынъ айтувына коьре, Саьлемей-йыравдынъ куьбесинде сосындай язув болган:

Ядыра теспес куьбемди,
Кылыш кеспес куьбемди.
Ягасы куьмис, тор болатлы,
Урыста саклар кевдемди.

Аьр бир ногай эпос йырында савыт-садак аты рассады, эм айтувлар да, такпаклар да коьп. Айтпага, «Айсылдынъ улы Ахмет» деген дестанда: «Онъ колында огы бар, сол колында яйы бар», «Куьбе бузып, ок тийсе», «Аьдирнесин кенъ яйып, салып огын атты». «Эдиге» дестанында: «Ягасы алтын ак куьревке, темир тон» эм с.б.

Аьскерши алат аьдемнинъ юрегине парахатлыктынъ нурын эндиреди: «Боктели кисиге шоьлде той болар, боктесиз кисиге шоьлде ой болар».

Казак шыккан ногай, кыл арканды авада сызгыртып, тулпарды тувлатып, бойсындыратаган эди: «Белиме аркан байларман, йылкыдан тулпар сайларман». Бу такпаклар согыслар манбайланыс: «Ат аркасыннан балта ман туьсирермен, тигилейди, тартып алып, киермен», «Бир юзли кынърак берермен, тувлатып тай соьсын деп, бурталанган боьрк берермен, шекесиннен кийип турсын деп», «Камага намаз этсенъ, мырадынъа етерсинъ» эм баскалар.

Эдигединъ исмиси асыл соьзде сакланган: «Давыл данъылда сызгырып оьтер, Эдиге кылышы ман явды кыйып оьтер».

Халкымыздынъ яшавы эки йылгадынъ арасында согыс пан оьткенин тоьмендеги асыл соьз билдиреди: «Яйык, Эдил – эки сув, эки давлы, канлы сув», «Яйыктан ая ман сув ишкенмен, аяды аз коьрип, тулга ман ишкенмен».

Ялав ногайдынъ яшавында уьйкен орын туткан. Ялав ман байланыслы асыл соьзлер халк эсинде сакланган: «Ялавым, кылыш болып, оьтер, яшаганынъа оькиндирер», «Яйык ягасында тал бар, Эдиге белинде ялав бар» эм с.б.

Ногай халктынъ байрагы, тувы ак туьсли болган экен. Сога сосындай такпаклар: «Ак тувды колга аларман, яв басын ат ялына саларман», «Тулга шогы елпилдер, ак тув куьлпилдер».

Аьскерши ногайлар аталар соьзине оьлшемсиз эс эткенлер: «Асыл соьз баа алтыннан, юмшан аьруьв куяктан», «Акыл теренлиги коьринер соьзиннен, кылыш оьткирлиги коьринер юзиннен».

Аьр бир ногай тувган юрты уьшин ян бермеге аьзир эди: «Иер касын оьббермен, ногай юрт уьшин оьлрермен», «Кынжар айырылмас кыннан, ногай айырылмас даладан», «Ногай Аллага йоймас сенуьвин, найзага таянып, йолыгар енъуьвин». Шыбын ян, буьлкилдеп, шыгаяк мезгилинде, ногай аьскерши аспандагы оьктем шоьл карагуска карап, коькирегине ялавын салып, сыйпап, шынты дуныяга кешетаганын тоьмендеги ата соьзи билдиреди: «Коькте карагусты коьрейим, ялавды сыйпап, оьлейим».

Курай-йырав Лукмановтынъ айтканын эске алмай болмаймыз: «Ногай ногайды ба-вырлар, ногай шоьгеди аявлар».

Аталарымыз бир-бирине тирев болганлар, савыт-садагын янындай исси коьргенлер. Соннан себеп, ата соьзлер аталарымыздынъ оьткен оьмирлерининъ ызлары. Олардынъ ызларында аталарымыздынъ куьези, кайгысы, сулыбы, насихаты, халкка, элге алаллыгы, ян ман, тенъиз, коьл балыклары ман, халкымыздынъ савыт-садагы ман байланыслы ойлары аян коьринеди.

1. Йырлар, эртегилер, айтувлар эм юмаклар // Туьз. С.А. Джанибекова. Черкесск, 1955.

2. Ногай халкынынъ такпаклары эм айтувлары // Туьз. С.А. Калмыкова. Черкесск, 1963.

3. Маьнели соьз малдан артык // Туьз. Т. Акманбетов. Махачкала, 1991.
4. Кусегенова Ф.А. Адабиат терминлериннен соьзлик. Махачкала, 2012.
5. Ян азыгы. Т. Акманбетовтынъ колязба архивиннен.

РАХНО К.Ю.

*Институт керамологии – отделение Института народоведения НАН Украины
с. Опoшное, Украина*

ДУХ ЙИН В НОГАЙСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ И ЕГО ПАРАЛЛЕЛИ

В последнее время наметился интерес к исследованию осетино-ногайских фольклорных параллелей в области мифологических легенд, эпоса и доисламской мифологии. Выяснилось, что благодаря контактам с осетинами и их предками, аланами, ногайский фольклор обогатился легендами о наказанном свыше богатыре и царстве женщин-воительниц, нартовскими сказаниями об Ашамае и Акбилек, образами доисламских божеств плодородия, грома и молнии аьндир-Шопая, покровителя овцеводства Шопана-аты, властелина волков Тотыра, Тутара [14; 12]. Соответственно представляется весьма продуктивным поиск таких параллелей и в области низшей мифологии.

Наиболее популярным в народных суевериях ногайцев являлся дух йин. Его название происходит от арабского слова джинн, обозначающего духа арабо-мусульманской демонологии; некоторые старики до сих пор произносят его как жин, что ближе по звучанию к оригиналу [24, с. 56]. Жили такие сверхъестественные существа в развалинах заброшенных жилищ, в полях, на пустынных местах, под деревьями. Поэтому спать под деревом, особенно в сумерках, запрещалось. Духи, обозлившись на человека, занявшего их место, могли искривить ему рот, лишить речи или рассудка. Деятельность духов активизировалась в вечернее время и ночью, поэтому люди старались не выходить из дома с наступлением тьмы. Если всё же приходилось по каким-либо причинам покидать дом, то люди обязательно вешали на шею талисман с молитвой. Йины были способны принимать различные образы, в том числе обличье прекрасной девушки, старухи, старика, змеи, собаки, других живых существ, и вредить людям. Они могли вселяться в людей и животных, приносили страдания и болезни, но бывали незлобные, миролюбивые, встречались помощники людей и даже йины, вступающие в половую связь с людьми [4, с. 182; 2, с. 170; 5, с. 119–120; 6, с. 397]. Порой даже считалось, что это преимущественно добрые духи, они никому без причины не делают зла. Людям благочестивым и никогда ничем не оскорблявших йинов они помогают во всех полевых и домашних работах. Особенное же покровительство их распространяется на скотоводство [1, с. 9–10]. О талантливых певцах, музыкантах говорили, что их посещают йины. Считалось, что их талант – подарок потусторонних сил [4, с. 317].

Про человека, который заболел вдруг, говорили, что его ударил йин. Эти представления распространялись и на животных. Так, в ауле Кумли Ногайского района Республики Дагестан рассказывали, что если овцы паслись в местах обитания духов, они могли заболеть болезнью «шайтан авырув». Заболевшая овца начинала кружиться на одном месте, в изнеможении падала и умирала [4, с. 182; 5, с. 119; 6, с. 397]. По поверьям, были дворы, где жили духи йин. Они начинали делать зло хозяевам двора, если кто-то наступит на них или иначе потревожит. Такие духи появлялись в виде курицы или петуха [5, с. 120; 6, с. 397].

Погодные явления тоже могли приобретать в глазах ногайцев личностный статус, как проявление активности или просто воплощение мифологических существ. Чаще всего в этом качестве в поверьях фигурировал ветер, крутящийся на дороге вихрь. Считалось, что йины и шайтаны летом устраивают свадьбы. Заприметив смерч из пыли, говорили: «Шайтан кыз акашады» 'Бес украл невесту'. От смерча надо спрятаться, так как человек, оставшийся внутри него, будто бы будет унесён и оставлен где-то в степи с искривлённым лицом и потеряет дар речи [5, с. 120; 6, с. 397]. Аналогичное поверье бытовало у таджиков [16, с. 42–43; 9, с. 153; 8, с. 29, 70–71], а также у хорезмийских узбеков [15, с. 26–27] и туркмен [3, с. 186], в этногенезе которых значительную роль сыграл иранский элемент.

Вера в существование бесов отразилась даже в ногайской свадебной обрядности. У ногайцев при помолвке юноши и девушки родители жениха в знак нерушимости помолвки преподносили родителям невесты специальные подарки, называвшиеся шайтан отьпес 'бес не пройдёт'. В противном случае духи могли воспрепятствовать заключению брака [5, с. 120; 6, с. 398].

Перед сном и проснувшись утром, необходимо было сказать: «Алла бисмилла» – считалось, что это отгоняет йина [4, с. 183]. Сохранению веры ногайцев в существование йинов и шайтанов способствовал и общемусульманский обычай, по которому человек, приступая к еде, тоже обязан произнести отгоняющую зло исламскую формулу «Бисмилла». Если он забудет сделать это, то, даже изрядно поев, он не насытится, так как наиболее калорийную пищу съедят духи. Старики помнили, что пищу доедали всегда до конца, а ложки облизывали, чтобы не дать возможность сделать это духам [5, с. 120; 6, с. 398; 24, с. 60]. Подобное верование зафиксировано у многих нетюркских народов, например, у таджиков [10, с. 103]. Один из типов еды у нечистой силы – пища, унесённая из мира живых, всё то, что было оставлено без благословения [11, с. 140; 7, с. 425].

Весьма любопытны ногайские былички из аулов Эркин-Халк, Адил-Халк, Эркин-Юрт в Ногайском районе, повествующие о встречах людей в пути с этими духами. Однажды вечером молодой человек по имени Булкай поехал в соседний аул на свадьбу, желая там свидеться с любимой. «В долине, где находилось старинное кладбище, он услышал веселую музыку, говор людей и повернул туда. Его встретили молодые люди, помогли по обычаю сойти с коня, провели к месту танцев. Как гостю Булкаю предоставили возможность танцевать вне очереди. Булкай вышел в круг и с ним начала танцевать его любимая. Влюблённый танцевал до изнеможения. Устав, он решил освежиться и выпить бузы. Его посадили за столик и поднесли в чаше напиток, попросив: «Не говорите то, что вы обычно произносите перед едой». Булкай всё же сказал: «Бисмилла». В тот же миг всё исчезло. Булкай увидел, что он один в степи, конь его привязан к одинокому дереву, а в руках у него вместо чаши отвердевший конский помёт. От страха Булкай заболел; он приехал домой с искривлённым ртом и помутившимся рассудком». Народ считал, что его ударил йин [5, с. 118]. После такой пугающей встречи в дороге человек выпал из общества, утратил способность к поддержанию нормальных отношений.

В традиционном дискурсе испуг и вообще страх персонифицировался как раз в образах мифологических существ. Согласно другому варианту из Эркин-Юрта, Булкай в дороге повстречал странно, по-старинному одетых людей – все в черкесках, каракулевых папахах, с кинжалами на поясах. В стороне увидел украшенные флагами тачанки, коней с завязанными на шеях платками, словно чья-то свадьба проходит. Люди увидели Булкаю и, как будто его ждали, встретили с почётом. Один из мужчин вышел навстречу, придержал коня, пока он не слез, после сопроводил его к людям, а коня, взяв за повод, отвёл к стоящим лошадям. Булкай поздоровался с мужчинами. И он не успел никого разглядеть, как вдруг все засуетились. Послышалась музыка гармонии, начали стрелять в воздух. А вскоре показался свадебный поезд. Привезли невесту. От свадебной тачанки до ступенек дома постелили дорожку. Странно одетые женщины стали разбрасывать орехи, деньги. После вывели невесту в круг и стали танцевать. Звучала музыка, доселе неизвестная Булкаю. Он не сдержался, стал выкрикивать, хлопать в ладоши. Булкаю вытолкали в круг, чтобы он танцевал. И танцевал он долго, пока совсем из сил не выбился. Танцы не кончались, а мужчины подхватили Булкаю за руки и повели к столу. Булкай хотел разглядеть лица людей, но никак не мог это сделать – одни затылки перед глазами. А на столе каких только блюд не было, разных яств полным-полно. Булкаю, как почётному гостю, принесли поднос. Он выбрал кусок колбасы из печени (йорме). Перед каждой едой Булкай говорил «Бисмилла». И тут хотел сказать. Но не помнил, сказал или не сказал, и с этой мыслью заснул прямо за столом. Разбудил его мальчик, выгнавший спозаранку овец на пастбище. В руках у Булкаю был сухой конский навоз. Сам он лежал на земле, конь пассивно неподалёку. Произошло это возле Буралкы-йылга, где когда-то было старинное кладбище. Булкай после этого случая ещё долго жил и всем рассказывал о происшедшем с ним. Он всё не мог забыть мелодию, которая звучала на той свадьбе. В том же ауле жила знаменитая гармонистка по имени Кули. В детстве Кули «йин ударил», часть одной её руки была парализована, но играла она

очень искусно. Эта Кули исполняла на гармошке мелодию Булкая, которую часто называли «Сандрак тарту» («Бредовая мелодия»). Кроме Кули, никто не мог её играть [4, с. 317–319]. Здесь тоже отражено представление о страшном потустороннем происхождении музыки. А необычная одежда, с отклонениями от принятой в родном селении путника нормы во внешнем облике, служит признаками «нечеловеческого» статуса, основанием идентифицировать встречаемых как нечистую силу.

Об аналогичном случае рассказывали и степные ногайцы. Некто Боранбай возвращался домой из другого аула. В степи он встретил неизвестный кочевой аул с красивыми белыми юртами (терме). Навстречу Боранбаю вышли молодые люди, помогли спешиться, ввели в юрту. Здесь сидела невеста, играли музыканты, веселившие её и окружающих. Перед Боранбаем положили куски вареной баранины. Как только Боранбай сказал традиционное «Бисмилла», всё вокруг исчезло, а он осознал, что сидит на корточках, в одной руке держит поводок коня, в другой – сухой коровий помёт [5, с. 118–119]. В подобного рода быличках присутствовали два вида стереотипов. Во-первых, стереотипная ситуация: встреча на дороге. Во-вторых, стереотип описания: эта встреча описывалась в терминах иррационального – как контакт с демонологическими персонажами. В этих текстах был запечатлён момент идентификации встречаемых как мифологических существ, во всяком случае, существ иной природы, чем человек. Далее отношения к ним и процессы взаимодействия будут определяться уже не обычными нормами человеческого общежития, а соответствующими поверьями.

У ногайцев существовало очень много повествований о таких встречах людей с йинами, причём порой люди сами могли выступать в роли демонов для жителей иномирья, пугать их и наносить им вред. Например, возвращался человек по имени Асанали домой и повстречал на своём пути свадебный поезд. Люди, как и полагалось на свадьбе, веселились, танцевали. Асанали подъехал поближе и присоединился к ним. Но люди почему-то не замечали путника. Приглядевшись к ним, он обнаружил все черты, характерные для йинов. В толпе он заметил симпатичную девушку и ущипнул её. Девушка неожиданно упала в обморок, тут народ заволновался, веселье прекратилось. К девушке подбежали женщины и стали приводить её в чувство. Кто-то из присутствующих посоветовал пригласить старуху-знахарку, которая плелась в самом конце свадебной процессии. Старуху подвели к больной. Осмотрев девушку, она сказала, что её «ударил» мусульманский йин. Тогда собравшиеся стали читать молитвы и девушка пришла в себя. Свадебный поезд тронулся дальше. А Асанали сел на коня и направился домой. Приехав в свой аул, он рассказал о случившемся старикам. Выслушав его, те сказали, что это были йины. И если бы они первыми увидели Асанали, то в живых вряд ли бы оставили [2, с. 170]. Бесы в фольклоре часто являются в виде целой свадебной процессии [23, с. 174–175]. Те, кто способен видеть живых, считаются среди них как бы шаманами [13, с. 55]. Следует констатировать, что у ногайцев доминировали представления о дороге как об опасном и страшном месте, нередко персонифицировавшиеся в образах демонологических существ, в том числе и йинов, появлявшихся будто бы в антропоморфном облике. Эти поверья, связанные с восприятием дороги как сферы небытия, накладывали отпечаток и на восприятие встречаемых там прохожих.

Йины – образ страха, возникшего в ситуации неопределённости (при встрече с незнакомцами, неожиданном появлении животного, порыве ветра). В ауле Кумли старик Юмауагай поведал, как он много лет назад как-то раз пошёл в заросли набрать хвороста. Время было, когда трава пожухла. В зарослях он увидел стог сена, чему очень удивился. Когда он приблизился, откуда-то появились семь красных коров. Такой скотины у его односельчан никогда не было. Пока он приближался, коровы эти раскидали вокруг весь скот. Такому поведению домашних животных он тоже поразился. Посмотрел в сторону, а там откуда-то колодец появился, а возле колодца трое усатых огромных парней – они ему тоже не были знакомы – режут чёрную овцу. Содрав с овцы шкуру, парни стали разрывать руками мясо. Затем появились три молодухи, звеня украшениями на груди, начали промывать в котле желудок овцы. Он ещё раз огляделся. Неподаляку горел огонь, возле очага старуха в котле пекла баурсаки. Он подался на запах баурсаков. Его приближение заметила старуха, она оказалась безноса. При виде его она испугалась и, потеряв сознание, упала на землю. Вдруг с криком «Пожар! Вся земля горит!» рядом пронёсся всадник на белом коне. Юмау

устрашился и невольно прошептал: «Бисмилла». Как только он обратился к Всевышнему, всё, что он видел, куда-то исчезло. В глазах его потемнело, он оглох, обнаружив, что сидит среди зарослей гребенчука, а вокруг него лежит много кизяка. Прочитав ещё молитву, он понемногу пришёл в себя и понял, что повстречал йинов [4, с. 183–184]. Последние пугаются его, а он – их. Страх – спутник неопределённости – получал образную оболочку и становился подкреплением транслируемых в этой оболочке норм. Запреты и стереотипы поведения, прежде всего дорожные, подкреплялись ссылками на йинов.

Очень близкие рассказы можно было услышать до недавних пор на Северном Кавказе среди осетин – потомков аланов-асов, с которыми тесно контактировали предки современных ногайцев. Но поскольку исламский по происхождению образ джинна в Осетии не распространён, сильно размыт, то, как правило, действующими лицами подобных историй вместо джиннов являлись черти (хжйржг, сайтан). Важное место в них, как и у ногайцев, занимало ошибочное узнавание в процессе дорожной коммуникации. Так, осетин-дигорец рассказывал, как он после Второй мировой войны встретился с чертями. Он шёл домой из районного центра. Ночь его застала на дороге. Когда он спускался по перевалу, услышал звуки фандыра (здесь – осетинской гармошки), пение и веселый гомон. Удивившись, кто это среди ночи вдали от села устроил веселье, от любопытства пошёл на эти звуки. Пройдя через чащу, он увидел на небольшой поляне танцующих людей вокруг костра. Когда танцующие увидели его, то подбежали к нему, пригласили ближе к костру, усадили за стол с богатыми яствами. К нему подбежали молодые девицы и положили ему на колени несколько тюков ткани, мол, подарок от нас. Удивившись, он поднял поставленный перед ним бокал, поблагодарил всех присутствующих и начал возносить молитву Богу (осетины всегда вместо тоста произносят молитву-кувд). Присутствующие стали отговаривать его и просить выпить без кувда, но он не послушался, а в конце, перед тем, как выпить, произнес «Бисмилла». Как только он произнес это, все люди вокруг исчезли, сам оказался на куче земли, а на коленях, вместо тканей, куча земли. Только тогда он понял, что это были черти [19, с. 12–13; 17, с. 83–84]. Небольшие отклонения в поведении встреченных сразу отменяли первоначально признанные их статусы. Происходило переопределение их статусов, уже под влиянием дорожной системы представлений.

Бытовали ещё вариации этого рассказа, в некоторых был встречный незнакомый мужчина, который предлагал путнику, свернув с дороги, подъехать к людям, а те казались его односельчанами [20, с. 289]. Даже если встречный в пути бывал опознан как человек, знакомый, родственник – в своём домашнем статусе, к этой идентификации традиция требовала относиться с осторожностью и строить свои взаимоотношения с ним так, как если бы его статус был неопределён. Предписывалась неполная статусная идентификация встречного. Всегда оставался момент неопределённости. Человек в дороге мог оказаться не тем, кем казался, то есть при каждой встрече возникала проблема его новой – дорожной – идентификации, от которой зависело и дальнейшее поведение сторон. Правила и образцы такой идентификации были заданы в поверьях и фольклорных текстах. Следует заметить, что отнюдь не всегда встречный идентифицировался как человеческое существо. Традиция допускала его восприятие как нечеловеческого и даже потустороннего существа, то есть идентификация встречного начиналась не с опознания его социальной роли, а с классификации в рамках более общих категорий: «живой – не живой», «человек – не человек» [23, с. 158–160]. Осетины Ардона рассказывали, что как-то раз один бедняк поехал в лес за дровами. Он уже возвращался, как недалеко от села перед ним вдруг появились несколько человек. Они пели, плясали, веселились. Бедняк засмотрелся на них. Тут лошадь встала и ни с места, а арба, полная дров, оказалась почти у обрыва. Один из них подошёл к бедняку, держа в руке бокал, и стал его уговаривать: «Добрый человек! Присоединяйся к нашему веселью. Прими почётный бокал. Только прошу, не упоминай Бога. Мы у него – как бельмо на глазу». Бедняк замялся, не знал, как быть. Он понял, что повстречался с нечистой силой. Ему не хотелось принимать бокал, но, зная, что не оставят его в покое, согласился. Он взял бокал, снял шапку, поднял лицо к небу и обратился к Богу. Черти тут же исчезли, их словно ветром сдуло. А бедняк продолжил свой путь [20, с. 21]. Такие истории действовали как социорегулятивные, побуждая путников придерживаться норм и правил поведения, например, использования принятых в традиции форм благопожелания.

В одной быличке о чертях, рассказанной в селе Карца, говорится, что черти заставляют станцевать, дают выпить. По мусульманскому же обычаю перед тем, как выпить, надо произнести молитву «Бисмиллахи», и тогда черти убегают. Герой рассказа так и сделал, и всё пропало. А чаша превратилась в конский помёт. Молитве же, особенно в виде письма, осетины-мусульмане придавали сакральное значение. В другой быличке про чертей рассказывалось, как два брата Дадыго и Харитон из села Цамад отправились в село Суби. Один по какой-то причине задержался, а второй поехал дальше. По дороге, у пещеры Саулагат, он столкнулся с чертями. Путник знал, что черти боятся ножа с мусульманской надписью, но такого ножа при нем не оказалось, и черти заставили его танцевать [18, с. 105].

У таджиков такие рассказы были связаны с духами аджина, которые останавливают странника возле старинных гробниц или в пустынном месте и приглашают его принять участие в пиршестве [10, с. 97; 8, с. 71–72; 16, с. 38], а у славян – с чертями и лешими. Еда, которой в своём мире нечистая сила потчевала «гостей», попадая в мир живых, как правило, переставала быть съедобной [11, с. 140]. Всякое вещество, принесённое из «того» мира в «этот», меняет свою субстанцию [7, с. 425], и наоборот. Ногайские былички уже сопоставили с верованиями таджиков в то, что пищей духам аджина служат помёт и другие нечистоты [16, с. 38; 24, с. 60].

Вокруг мифологических образов группировались дорожные нормы и запреты, подтверждением которых оказывались былички. Согласно представлениям осетин, человек, находящийся в пути, мог, как и у ногайцев, угодить на свадьбу чертей. Один житель села Верхняя Саниба по имени Зараби Дзуццаты слыл человеком смелым, как говорят, не робкого десятка. Как-то он гостил у родственников в селе Гизель и задержался. Уже стало темнеть. Хозяева уговаривали гостя остаться заночевать, ведь как раз была Ночь нечистой силы, когда нельзя отправляться в путь, выходить из дома. «Нет, не останусь! Что скажут люди? Пойдёт слух: Зараби испугался чертей!», – сказал он. Сел на коня и поскакал через лес по тропе. Вдруг он оказался на большой поляне. Слышен был гул толпы. За расставленными в ряд столами сидят старики. Молодёжь веселится, танцует. Вот ведут невесту. Остановили Зараби, предложили сойти с коня и стали приглашать: «Зараби, к столу, к столу!» Усадили за стол, подали мясо, пироги. Зараби диву давался, ведь не было здесь поляны, не припоминал он такого. Но всё-таки взял кусок мяса, достал складной ножик из кармана – и тут люди исчезли. Вновь его окружал лес, конь испуганно фыркал. Путник вскочил на коня и помчался вперёд. За ним погналась стая волков, глаза их сверкали. Вот-вот, кажется, схватят коня за ногу. Тогда Зараби кинул в них нож. Волки исчезли. Наконец добрался он до дома и упал во дворе. Стали его спрашивать, что случилось, но Зараби молчал и испуганно оглядывался. Его старший сын понял, что отец где-то повстречался с нечистой силой. Позвали знахаря, и он помог больному. Через неделю тот рассказал о чудесах, произошедших с ним той ночью [20, с. 180]. Фактически демоны были персонификацией нормативных комплексов, управлявших поведением человека, находящегося в пути. Немало схожих быличек о свадьбах, совершаемых джинами, рассказывали в Хорезме. Принимая образ людей, они заманивают прохожего, угощают его, танцуют около него, а затем исчезают, оставляя его больным, полумёртвым от страха [15, с. 28].

Действия путника были тесно связаны с самой дорогой, с символикой дорожного странства. В последней важную роль играла система «страшных» мест, к которым прежде всего относились кладбища. Их репутация была связана в народном представлении с активностью нечисти. Это предполагало особые правила поведения, формы взаимодействий, сценарии встречи; имелся и набор возможных статусов – позиций, которые путник мог занять. Нейтрализовать враждебность встречаемых существ он надеялся с помощью оберегов. В Осетии считали, что при встрече с чёртом достаточно показать ему нож (кинжал, ножницы, волчьи когти и пр.) или произнести формулу «Бисмиллахи», и они исчезнут [17, с. 102]. Кинжалом же обводил вокруг себя замкнутый круг и разводил огонь застигнутый ночью в дороге путник. Предпочтение кинжалу перед другим холодным оружием отдавалось на том основании, что кинжал обоюдоострый, а как было известно, чёрт боится не столько железа, сколько острия. В случае если бы круг обводился ножом, то чёрт легко мог заскокочить в круг с тупой стороны лезвия ножа [22, с. 53; 21, с. 507]. Вообще страх занимает особое место в дорожной культуре, которая предусматривает разработанные средства его

концептуализации, регламентации и использования. Тем не менее, осетину-конокраду, ночью услышавшему возле кладбища звуки гармони, а потом повстречавшему чертей, они потом долго мерещились, он, как и в ногайской быличке, всё не мог забыть услышанную странную музыку и пение [20, с. 45].

В фольклоре и верованиях осетин аналогично ногайским встречаются как лютые и вредные, так и добрые, благородные черти [22, с. 51]. В Осетии тоже считалось, что эти существа могут не только делать зло, но и творить добрые дела. Среди чертей тоже есть благодетели, они оповещают людей о грядущих бедствиях [20, с. 45, 194, 211]. Обычно черти осетинской мифологии обитают в подземелье, имеют предводителя – царя, у которого своё войско. Но живут черти и на земле, в горных долинах, оврагах, лесах, водоёмах, на мельницах, в заброшенных домах [22, с. 51]. Ночь полностью в их распоряжении. Тогда они чаще всего выходят в открытую. Особенно сильно влияние чертей в сумеречное время [22, с. 52; 21, с. 507], что прослеживается в быличках.

Представления ногайцев о духах йин находят соответствия в фольклоре и верованиях оседлых ираноязычных народов Северного Кавказа и Средней Азии, объединяя в себе исламские и древние доисламские воззрения. Очевидно, они сложились в процессе сложных этнокультурных взаимодействий предков современных ногайцев с их соседями и предшествующим населением степей. Примечательно, что в них отражено восприятие дорожного пространства и его опасностей с точки зрения оседлого человека, а не кочевника. Дальнейшее изучение мотивов быличек покажет роль и место этого иранского наследия в формировании ногайской демонологии.

1. Алейников М. Поверья ногайцев Мансуровского селения, Баталпашинского отдела, Кубанской области // Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Тифлис: типографии Канцелярии Главноначальствующего гражданскою частью на Кавказе и Козловского, 1893. – Выпуск семнадцатый. – Отдел II. С. 1–14.
2. Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев в XIX – начале XX в. Махачкала: Эпоха, 2005. 187 с.
3. Демидов С.М. К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований юго-западных туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Туркменской ССР. Ашхабад: Ылым, 1962. – Т. VI. Серия этнографическая. С. 183–219.
4. Капаев Иса. Ногайские мифы, легенды и поверья: Опыт мифологического словаря. М.: Голос-Пресс, 2012. 424 с.
5. Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // Советская этнография. М., 1980. – № 2. С. 117–127.
6. Керейтов Р.Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры. Ставрополь: Сервисшкола, 2009. 464 с.
7. Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов: В трех томах. СПб.: Наука, 2001. – Том первый: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». 584 с.
8. Муродов Отамурод. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана: этнографические исследования к истории религии и атеизма. Душанбе: Дониш, 1979. 116 с.
9. Муродов О. Представления о дэвах у таджиков средней части долины Зеравшана // Советская этнография. М., 1973. – № 1. С. 148-155.
10. Муродов О. Традиционные представления таджиков об аджина // Советская этнография. М., 1975. – № 5. С. 96–105.
11. Никитина А.В. Русская демонология. СПб.: издательство С.-Петербургского университета, 2006. 400 с.
12. Плаева З.К. Ногайский вариант нартовского сказания о мести Ацамаза // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сборник научных трудов. ФГБУН СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А, 2015. С. 36-45.
13. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.
14. Рахно К.Ю. Осетинско-ногайские фольклорные параллели // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы Междунар. научн.-практ. конф. Черкесск., 2014. С. 320–323.
15. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.
16. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1975. С. 5–93.

17. Таказов Ф.М. Генезис религиозных воззрений народов Северного Кавказа. Владикавказ: СОИГСИ им. В.И. Абаева, 2009. 208 с.
18. Таказов Ф.М. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII начало XX вв.). Владикавказ: ИПО СОИГСИ им. В.И. Абаева, 2007. 200 с.
19. Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ: СОИГСИ им. В.И. Абаева, 2008. 103 с.
20. Хжирджыгы хабжрттж. Рассказы о чертях / Составители Х.В. Дзуцев, З.В. Канукова, А.Х. Дзуцев, С.Х. Дзуцев, А.Ю. Цопанова. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. 320 с.
21. Цгоев Х.Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А, 2015. 599 с.
22. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОС-СПЭН), 2008. 711 с.
23. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX – XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.
24. Ярлыкапов А.А. Ислам у степных ногайцев. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2008. 266 с.

АМИРЛАН С.Е.

*Каракалпакский научно-исследовательский институт
г. Нукус, Каракалпакстан, Узбекистан*

«НОГАЙ» В КАРАКАЛПАКСКОМ ДЕТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Название «ногай» сохранено не только в крупных эпических наследиях каракалпаков, его можно встретить и в родословиях, передающиеся от поколения к поколению, устных рассказах, фольклорных образцах посвященных детям, и самом детском фольклоре.

По обычаям народов Средней Азии уход за новорожденным строго прослеживается в течение сорока дней со дня рождения. У каракалпаков, эти дни считаются «особо охраняемыми». Согласно мнению этнографа Х. Есбергенова они связаны сакральными цифрами «три», «пять», «семь», «девять» и «сорок» [7, с. 78–79]. Все эти перечисленные дни проводят специальные ритуалы, цель которого направлен для защиты новорожденного от злых духов и недобрых глаз. Каждый ритуал имеет свои сопроводительные ритуальные песни, в форме благословия. Исполнителями их должна быть женщина обладающая даром песнопения и имеющая высокий авторитет среди соплеменников, ее в народе обычно называют «кейуаны» [3, с. 52]. Во время обмывания ребенка она исполняет ритуальную песню следующего содержания:

Өс, бөкеси, өс,
Хәр күни бир өс,
Бес күнде бес өс,
Жетиде жети өс,
Күнт сайын өсе бер,
Тәңирим өзи яр болсын,
Тоғыз күнде тоғыз өс!

Расти, малыш, расти,
Расти каждый день,
В пятый день расти пять раз,
В седьмой день – семь раз,
Расти с каждым днём,
Пусть бог Тенгри будет с тобой,
Девятый день расти девять раз!

С истечением девяти дней снова проводится ритуал, посвященный девятому прожитому дню ребенка, и он сопровождается следующим текстом:

Тоғыздан өтти бөкетай,
Тоғайдан өтти бөкетай,
Толы журтым куўансын,
Ноғайдан өтти бөкетай!

1931 г. р. Прошел с девяти, малыш,
Прошел лес, малыш,
Пусть радуется весь мой народ,
Ногай обошел мой малыш!

Информант: Камка Досан кызы.

Содержание песни гласит, что ребенок прошел и девятый день, прошел он через опасности подобно густому лесу и теперь он сможет пройти до его самых окраин ногайской земли. Во время исполнения данной песни в памяти каждого каракалпака воссоздаётся картина Ногайской орды.

Считается, что каракалпакские народные поверья предупреждают об угрозе злых духов в жизнь роженицы и новорожденного. В целях защиты матери и ребенка выполняют специальный ритуал – разжигание высушенных стеблей гармалы для отпугивания злых духов. Этот процесс сопровождается со следующим заговором:

Кет, пәлекет, кет,
Аз ногай ашынып келди,
Көп ногай қасығып келди,
Кетер болсаң, кет-ә, кет!

[4, с. 31] Сгинь, нечистая сила, сгинь,
Малый ногай пришел с переживанием,
Большой ногай пришел с битвы со злом,
Уходя, уходи!

Использованные в контексте наименования «аз ногай» («киши ногай») и «көп ногай» («уллы ногай»), служат в ритуале как бы вспомогательной силой в изгнании нечистых сил.

Названия «аз ногай» и «көп ногай» часто встречается во многих образцах фольклорных памятников каракалпаков, напоминающие Ногайского периода их жизни. [1, с. 62; 2, с. 462]. Как известно из исторических источников это были названия объединения племён, входящих в состав могучего Ногайского государства. Упомянутая их в контексте, исполнитель ритуала как бы вызывает дух могущества и силы на помощь.

У каракалпаков сохранился еще один древний обычай, связанный с уходом за новорожденным «бесикке салыу» («укладывание в колыбель»). Родители роженицы через родственников передают колыбель, предназначенную для новорожденного, которую в народе именуют «жеребёнок для малыша». В обряде в основном принимает участие представитель женского пола. По порядку глава гостей «кейуаны» слегка садится на колыбель (как верхом на коня) и имитируя езду на жеребце, и предлагает выкупить его родителям и родственникам новорожденного.

В процессе исполнения обряда «бесикшаппай» («скачка на колыбели») «кейуаны», напевает специальную для этого обряда традиционную песню, где фигурирует слово «ногай»:

Ал шабайын, шабайын,
Атымды минип шабайын,
Арқаға қарап шығайын,
Арқажуртқа барайын,
Ағайымды табайын,
Ногайымды табайын...
Индф.: *Айтоты Башар* қызы. 1935 г. р.

Вот скачу, скачу,
Скачу на своём коне,
Скачу на север,
Езжу на Аркаюрт,
Отыщу брата,
Отыщу (своего) ногай ...

Одним из самых древних обычаев у каракалпаков связанное с воспитанием нового поколения является «адымашар» (букв. «отмечание первых шагов ребенка») [9, с. 687]. Рождение ребенка и его первые шаги – всегда радостное событие семейной жизни. Первые попытки ребёнка самостоятельно ходить радостно одобрялись членами семьи восклицательными словами «тэй-тэй» [8, с. 19].

Это событие отмечали религиозным ритуалом «ийис шығарыу» – жарили лепёшку на масле, как бы вызывая этим на помощь дух предков. Когда ребенок начал самостоятельно ходить, члены семьи готовились к проведению обряда «тусаўкесер» (букв. «отрезание веревки»). Возглавляла обряд бабушка ребёнка или другая родственница старшего поколения.

Для проведения обряда выбирали ровную площадку возле дома, постилали небольшой коврик или войлок, ставили на него ребенка, ноги, которые завязывали пестрой верёвкой, украшенными различными монетами. Веревку резал специально выбранный для этого случая человек, обладающий лучшими человеческими качествами и заслуживающий уважения окружающих. После отрезания веревки между ножек малыша прокатывают лепёшки, а другие присутствующие дети стараются ее поймать.

Самой интересной частью обряда является «мамайжарыс» или «мамалар жарысы», это своего рода состязание представительниц старшего поколения. Аналогичное состязания на испытания ловкости проводится и среди присутствующих на обряде детей, и называется оно «балалар жарысы» («состязание детей»). Ходьба ребенка сопровождается песней, в тексте которой часто наличествует слово «ногай»:

Бозы, бозы – бозая,
Бозбаладан оза-я,
Көп баладан оза-я,
Көп ногайдан оза-я!

Инф.: Несибели Хожамурат кызы, 1929 г. р.

Бозы, бозы, бозая,
Опреди юношей,
Опреди многих детей,
Опреди весь ногай!

Присутствие в тексте выражения «көп ногай» способствует, выявит в свет, важные исторические факты о принадлежности исполнителей обряда определенному историческому обществу. Исполнители обряда, принадлежали объединению «аз ногай», которые в истечении многих политических событий временно жили разрозненно от «көп ногай» или «уллы ногай» [5, с. 65].

В одном из своих трудов Н. Давкараев отмечает наличие в каракалпакском фольклоре календарных песен о перелетных птицах [5, с. 118], которые исполняются детьми в основном осенью, в сезон перелета птиц в теплые края:

Тыррыў, тыррыў, тырналар,
Сап дизилип ырғалар,
Арқан тарт, гилем арт,
Сан ногайға сәлем айт! [11, с. 7].

Тыррыў, тыррыў, журавли,
Летают ровной вереницей,
Тяни веревку, грузи ковер,
Передай привет всем ногаям!

«Сан ногай» является вторым названием «көп ногай» и означает «дуйым», «толайым», «хэмме», «бәрше» (букв. «весь», «общий», «целый», «полный»).

В каракалпакском детском фольклоре особое место занимает жанр «шакырмалар» (призывы), который сопровождает организационную часть всех детских игр [14, с. 45; 13, с. 2]. Анализ текстов доказывает, что жанр сформировался в течение многих веков и генезис некоторых образцов принадлежит ногайлинскому периоду жизни каракалпаков:

Жоражан ойынға шық,
Жуўабанды билип шық,
Жарғағынды илип шық,
Жаўкийиминди кийип шық,
Жамайың толық келди шық,
Жәми ногай жәўлик келди шық! [13, с. 2].

Выйди, на игру, дружок,
Выйди, зная свой ответ,
Выйди, с сумочкой в руках,
Выйди, в боевой одежде,
Выйди, все компаньоны пришли,
Выйди, собрался весь ногай!

Очевидно в истории каракалпаков факт пребывания племен в составе Ногайской орды, позже сыгравших самую определенную роль в его этногенезе. Многие образцы каракалпакского детского фольклора сохранились в своем первоначальном виде, благодаря чему они могут служить важным источником для исследования истории и культуры народов Средней Азии.

1. Аимбетов Қ. Халық даналығы. Нөкіс: Қарақалпақстан, 1968. 260 б.
2. Аялаў поэзиясы / Қарақалпақ фольклоры. 99 том. Нөкіс: Илим, 2015. 486 б.
3. Бекмуратова А.Т. Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус: Каракалпакия, 1969. 120 с.
4. «Бесикшаппай» салты // ӨзРИА ҚБ Қарақалпақ гуманитар пәнлер илим-изертлеў институты, фольклор кабинеті: 98-топлам, 1-дәптер. 12 б.
5. Давкараев Н. Полное собрание сочинений. Т. 2. Очерки истории каракалпакской литературы. Часть первая. Устное народное творчество. – Нукус: Каракалпақстан, 1977. 356 с.
6. Дарымлар хәм дарымшылар // «Қарақалпақстан» журналы архиви. 2002. 7-дәптер. 12 б.
7. Есбергенов Х. Қарақалпақлардың гейпара дәстүрлери ҳақында. Нөкіс, 1964. 106 б.
8. Курбанбаев И. Қарақалпақ балалар әдебияты тарийхының очерки. Нөкіс: Қарақалпақстан, 1974. 276 б.
9. Léotar F., Āmiran S. Les conceptions syncrétiques de l'au-delà cher les Karakalpaks of Boukhara // ÉMSCAT. Paris, 2013. P. 692.
10. Максетов К., Тәжимуратов Ә. Қарақалпақ фольклоры. Нөкіс: Қарақалпақстан, 1979. С. 364.
11. Топлама (1991) // Нөкіс мәмлекетлик университети: Қарақалпақ фольклоры лабораториясы. 3-дәптер. 12 б.

12. Шақырмалар (2010) // ӨзРИА ҚБ Илимий китапханасының қолжазбалар қоры. Р-1332, Инв.-№184163. 3 б.
 13. Shaqi'rmalar // Qarli'g'ash. – No'kis, 2015. – № 2. 15 b.
 14. Фольклорлық-этнографиялық жазыулар (1990) // ӨзРИА ҚБ Фундаменталь китапханасының қолжазбалар қоры. Р-590, Инв.-№ 181281. 88 б.

САПАРБАЕВА Ш.С.

*Каспийский государственный университет технологии и инжиниринга им. Ш. Есенова
 г. Актау, Республика Казахстан*

**СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ РИТУАЛОВ
 В НОГАЙСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ**

Известно, что ритуал представляет собой совокупность социальных норм, некий установленный порядок, регулирующий и систематизирующий окружающую действительность человека с древних времен.

Традиции и ритуальные обряды входят в сокровищницу культурного наследия народа как своеобразный устный моральный кодекс, раскрывающий нравственно-ценностный потенциал, мировоззренческие доминанты их создателей.

Основные ритуалы эпоса актуализируются вокруг образа главного персонажа. Начиная с момента рождения, все главные жизненные события героя, его внутренняя сущность, личное кредо, героическая миссия, отражают собирательный образ идеального героя, сложенного на высоких принципах гуманизма, чести и достоинства, верности вековым духовно-традиционным устоям и сопровождаются определенными ритуальными действиями с глубокой семантической нагрузкой.

Рождение героя в фольклоре народов мира рассматривается как сакральный акт, сплошь пронизанный символическим постижением таинства, осуществляющийся с участием сакральных сил в таинственных ситуациях, в таинственных местах. Этот мотив «чудесного рождения» широко используется с эпохи феодализма. По сведениям исследователей, чудесное рождение у очень древних людей связано с понятием тотемизма, с материнской линией, содействует появлению мотива «партеногенезис» в фольклоре многих народов. Этот мотив складывался и менялся у разных народов по-своему. О развитии мотива «чудесного рождения» в мифах, в еще ранних жанрах фольклора (сказках, легендах, рассказах, сказаниях) говорит исследователь мифов В.Я. Пропп: «...можно заметить, что на наиболее примитивных ступенях человеческой культуры «чудесное» рождение приписывается всем без исключения» [1].

«Чудесное рождение», изначально присущее только Царю первичному и Богу, теперь было применимо и в отношении великих деятелей народа. Например, у тюркских народов чудесное рождение происходит благодаря светению («нұр») (легенды о сотворении Чингисхана, представителя племени Байулы младшего жуза, одного прадеда адайцев благодаря свечению). А так как при патриархальном феодализме герой появлялся без отца, вне брака, без родословной, возникает третий вид чудесного рождения – возникал мотив чудесности одного из родителей (волшебные родители).

Так можно сказать о рождении Едиге. В вариантах написания Чокана, М. Копеева, К. Сатпаева, М. Диваева, а также в каракалпакском варианте жыра «Едиге» отец Едиге – Баба Тукти Шашты Азиз (Баба Туклас), а мать – дочь пери. В варианте Нуртугана отец Едиге Маулимнияз – ученик (мүрит) шейха Баба Тукти Шашты Азиз, мать – дочь пери в образе лебедя. В варианте К. Сатпаева попавшая в поле зрения Святого Бабагумара девушка беременеет, и от нее рождается Баба Тукти Шашты Азиз. В варианте Мурын жырау не сам Едиге, а его отец Куттыкия рождается «от чудесного родителя» [2]. А в сказании «Эдыге батыр», записанном Энвером Мамутом в Румынии у ногаев Добруджи, мать Едиге родила его, попробовав тертую в порошок черепную кость. Из-за внебрачного зачатия ребенка мать Едиге изгоняется из страны [3]. Так мы наблюдаем мотив «чудесного рождения» героя (без

отца, от костной муки, рождение от дочери пери и святого, дочери пери и ученика святого, чудесное рождение отца от обычного человека).

Следующий мотив «рождения чудес» под влиянием ислама – появление героя с благословения святых. В.М. Жирмунский пишет: «В среднеазиатском фольклоре сказочно-мифологический характер мотива чудесного рождения значительно ослаблен по сравнению с алтайским и в особенности монгольским фольклором. Мотив этот обычно оформляется здесь в соответствии с господствовавшими у мусульманских народов Средней Азии религиозными суевериями и бытовой практикой врачевания бесплодия магическими средствами» [4]. Родители будущего героя, неспособные зачать ребенка, просят у Бога и Святых малыша, совершают обряд жертвоприношения. Их пожелания сразу не исполняются, после длительных ожиданий и томлений, святые все же приходят на помощь, сообщают им во сне радостную весть. В казахском фольклоре в роли «дарителя ребенка» часто выступает Баба Тукти Шашты Азиз.

Этот мотив, помимо «Едиге», широко встречается и в последующих жырах. В цикле сказаний «Сорок батыров Крыма» не говорится о рождении главных героев Аншыбае, Куттыкия, Парпарие. Отцы богатырей Сүйініш, Тегіс, Бегіс долго не женятся, в 30 лет создают семьи, обзаводятся сыновьями, этому радуется весь род. Народ ногай (ногай журты) долго ждет своего героя. Нарик и Шора рождаются с благословения Баба Тукти Шашты Азиза. Сын Асан Кайгы Абат рождается от дочери пери, т. е. мотив «чудесного рождения повторяется» [5]. Чудесное появление на свет сыновей Орака в эпосе «Орак-Мамай» Карасая и Кази напрямую связано с особенностью их матери.

Рождение человека с лишними или недостающими членами тела, чудесные свойства его тела, прибавление к имени ребенка «чудесных» слов или отличительная метка на его теле (к примеру, антропонимы в именах Косбармак, Калдыбике, связанные с обычаями). В поэме «Карасай-Казы» у Муса би рождается мальчик, и он сватает за него хромого и слепую на один глаз девушку.

Аяғы сылтық, көзі жоқ,
Бір қыз келді жалаңбас.
...Назарын қызға салмады,
Ит тигендей арам ас.

Хромоногая, без глаз,
С непокрытой головой
...Не удостоилась его взора
Как скверна из собачьей пасти.
Здесь и далее подстрочный перевод наш.

Ер Саин, видя батыра, брезгующего физическими недостатками девушки, призывает его к благоразумию:

Шырағым, әкен Ер Мұса,
Тапсырған қызы сол еді.
Арғы тегі періден,
Ақсақ, соқыр, нашар деп,
Батырым, бұдан жеріме...
Сылтық қызда әруақ бар,
Несебі тиген қара тас,
Темірдей балқып еріген.

Отец твой Ер Муса
Девушку эту тебе наказал.
Происхождением она – пери,
Не отказывайся от нее –
От хромоногой и без глаз...
В ней скрыты чудесные силы
На месте ее испражнений
Камень плавится как железо.

Далее по сюжетной линии произведения герой, убедившись воочию в чудесных способностях девушки, испытывает неловкость и проникается к ней чувством глубокой симпатии:

Рыбак, старик Шаудир, обладающий волшебным даром, одна из прабабушек которого в роду была дочерью пери, заранее знает, что его дочь выйдет замуж за батыра Орака, от их брака появятся на свет два сына и одна дочь.

Еще один особый вид мотива сказаний – поедание беременными женщинами мяса, сердца медведя, льва, гепарда, после чего на свет появляются батыры. Ими двигало непреодолимое желание съесть что-нибудь, ничего более, желание нормализовать болезненное состояние.

Следующий вид ритуалов эпоса, относящихся к главному герою – унаследование сыновьями геройства отцов, например, наследование геройства в сказании «Сорок баты-

ров Крыма»: Аншыбай – Парпария – Едиге считаются цепочкой в передаче героического наследия из поколения в поколение. Батыр мужает, не успев сформироваться, хочет идти на врага, ищет его. В сказании «Орак-Мамай» бабушка совсем еще юных Карасая и Кази обижается, что они не пошли по стопам отца. В сказании Мурын жырау «Ер Бегис» народ ногай переживает за Бегиса, наследника батыра Карадон, которому исполнилось 30 лет: «Цепочку, передаваемую предками, хранит мужчина. Отец Суйиниш с 15 лет охранял честь народа, кормил его, защищая его от калмыков. А в нем и этого нет, не оборвет ли он цепь?» [6, 183 б.].

Ожидание народом проявления доблести, отваги от будущего Воина в древних мифах, сказаниях находит отражение в инициационных обрядах совершеннолетия. Фольклорист Ш. Ыбыраев, опираясь на исследования Е.М. Мелетинского, констатирует, что обряд инициации в средневековых европейских романах, освободившись от традиционно-ритуальных действий, трансформируется в мотив «моральной инициации», т.е. в формирование ценностно-нравственных качеств персонажей [7, с. 212].

В ногайских эпических сказаниях сюжеты прохождения героями «моральной инициации» имеют весьма устойчивый и системный характер. Ряд воинских ритуалов связан с духовно-нравственными категориями чести и достоинства, такими, как «верность клятве», «испытание до трех раз», «предупреждение врага о предстоящей битве», «не уничтожать мирных жителей», «принцип кровной мести» и др. Несоблюдение ритуала приравнивается к выходу из космоса – нарушению священного миропорядка и приобщению к хаосу – силе разрушения. Несмотря ни на какие заслуги, герой, нарушивший ритуал, подвергнется божественной каре. Например, Едиге, убивший калмыцкого батыра Кабантина в состоянии сна, умирает от тяжелых душевных страданий, связанных с поруганной честью, будучи в немоющем и незрячем состоянии, позволив сыну Токтамыса Кадирберды посягнуть на честь и достоинство сквернословием и наступлением на грудь. Отец Едиге Маулимнияз за нарушение обета верности учителю об отрешении от мирской жизни, влюбившись в пери, а в последующем за нарушение клятвы, данной и ей – терпит изгнание и участь вечного скитальца. Сын Едиге Нуралын, нарушивший отцовский завет о непричинении вреда мирным жителям, жестоко расправившись с ногайлинским народом под предводительством Токтамыса, умирает от рук Кадирберды в адских страданиях. Потомок Едиге Мамай, нарушив клятву о ненападении и мирном сосуществовании, за непреднамеренное умерщвление Крымского хана Батыргерея, умирает сам.

1. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Москва: Наука, 1976. 330 с.

2. Едиге батыр. – Алматы: Ғылым, 1996. 386 б.

3. Эдиге // Ногай дауысы, 1991. – № 119–121. 3–5 бб.

4. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 728 б.

5. Қырымның қырық батыры. Редакциясын басқарған С. Еңсегенов. Алматы: Арыс, 2005. 544 б.

6. Бабалар сөзі: Жүз томдық. Т. 46. Батырлар жыры. Астана: Фолиант, 2008. 512 б.

7. Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. Қазақтың батырлық жырларының поэтикасы. Алматы: Ғылым, 1993. 296 б.

АЛПЫСБАЕВА К.Б., АУЕСБАЕВА П.Т.

*Институт литературы и искусства имени М.О. Ауэзова
г. Алматы, Республика Казахстан*

ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ ЭПОСА «ЕР САИН» И ЕГО ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

В истории казахского этноса имеется череда событий, которые предшествовали обретению независимости. Кровавые войны, трагическая судьба нашли отражение в эпосе народа. Фольклорное наследие, дошедшее до нас из глубины веков, свидетельствует об общности тюркских корней. Доказательством тому служит тот факт, что тюркские народы (около сорок этноса) имеют много общностей (язык, менталитет, религия), их объединяет

сходство сюжетов, персонажей и идеологии эпических сказаний. К числу таких эпосов относится знаменитый эпос «Ер Саин» – общее наследие казахов и ногайцев.

Одним из первых, высказавших мнение о поэме, был русский ученый В.В. Стасов [1]. Он сравнивает многие тюрко-монгольские эпосы с русскими былинами и приходит к выводу, что в былинах нет многих признаков, которые есть в эпосах тюркских и монгольских народов. В качестве примера для доказательства своего мнения он приводит эпос «Ер Саин» [1, с. 316].

Свои авторитетные выводы о «Ер Саин» выразили также М. Ауэзов, А. Байтурсынов, С. Сейфуллин, С. Муканов, А. Маргулан, А. Орлов, К. Жумалиев, А. Коныратбаев, Р. Бердибаев, Ш. Ибраев и многие другие отечественные ученые, а исследователь Г. Абитова защитила кандидатскую диссертацию на тему «Ер Саин жырынын поэтикасы» («Поэтика эпоса Ер Саин») [2].

Существует несколько вариантов эпоса. В фонде рукописей Института литературы и искусства имени М.О. Ауэзова в тетради № 3, 105-й папке, собранной членом Российского географического общества Р. Игнатьевым, сохранился один из вариантов этого эпоса под названием «Бозмунай». Текст напечатан на канцелярской бумаге на пишущей машинке. Строки расположены в один столбец на каждой странице. Ошибки исправлены карандашом. Нумерация страниц тоже исправлена, и правильная нумерация записана карандашом. Листы прошиты белой ниткой, а сверху заклеено желтой бумагой. Объем рукописи – 46 страниц.

Во 2-й тетради этой папки имеется еще один вариант эпоса, собранный неким К. Имановым и поступивший в фонд в 1939 году. Текст этого произведения написан чернилами фиолетового цвета в ученической тетради латинскими буквами. Строки расположены в 2 столбца на каждой странице. На некоторых страницах чернила растеклись и слова разобрать невозможно. Страницы пронумерованы стандартными арабскими цифрами. Машинописная копия эпоса «Ер Саин», собранный Машхур Жусипом Копеевым хранится в фонде рукописей ЦНБ (149-папка). Сохранность копии удовлетворительная. К сожалению, оригинал эпоса не был обнаружен в фонде рукописей.

Экспозиция эпоса начинается еще до рождения Саина: богатый и влиятельный ногаец Бозмунай с родовым знаком «уш шарбак» был в глубокой печали от того, что несмотря на свои несметные богатства, не имел ни одного наследника. Девяносто рабов-табунщиков схватили, связали и избивали его. От такого насилия Бозмунай слез, во сне к нему пришел человек в белой чалме и сказал: «Отправляйся в путь один, найди могилу святого Шашты Азиза и там проси помощи у Аллаха». После этого он вместе с женой обошел могилы всех святых, и, в конце концов, нашел могилу святого Шашты Азиза. Его мольбы были услышаны и Всевышний даровал сына, которого нарекли именем Саин.

Мотив чудесного рождения будущего богатыря часто встречается в героических эпосах казахов и других тюркоязычных и монгольских народов. Супруги долгие годы молятся Всевышнему дать им ребенка, просят святых помочь им в таких произведениях, как «Алпамыс батыр», «Шора батыр», «Едиге батыр», «Мунлык – Зарлык», в киргизском эпосе «Манас» и др.

Согласно традиции героического эпоса будущий герой является долгожданным, выстрадавшим и вымоленным ребенком. В эпосе выражена мечта народа о храбром сыне-богатыре и спасителе.

Еще одной характерной особенностью героических эпосов является быстрый рост героя, его ранняя богатырская сила. Саин тоже родился в необычных условиях, не брал грудь матери, не ел мясо. Народ ногайлы собрал совет, на котором решили раз в три дня резать упитанную кобылу и кормить мальчика костным мозгом от его бедренной кости. В поэме подробно описаны подвиги Саина, совершенные им в возрасте от одного до пяти лет. Это – естественная ступень эпической идеализации героя.

В эпосах народа Саха (Якутия), где больше сохранились архаические элементы, описанию этапа взросления героя уделяется больше внимания и его ранние подвиги описываются более подробно и эмоционально [3]. В «Саин батыр» хорошо видна эта традиция. Поэма создает образ защитника народа, который должен быть обладать особенной статью, никогда не знать поражения. Саин уже в пятилетнем возрасте верхом на коне охраняет многочисленные табуны лошадей, лично расправляется рабами, которые побивали его отца.

В начале поэмы Саин еще не является народным героем, наоборот, выступает на стороне власть имущих, проявляет насилие. Его первые поступки подвергаются критике, он описывается как задиристый сын несправедливого богача [4]. Но с годами его сила и мощь растут и он хочет сражаться с врагами. Однажды Кобыланды батыр, отправляясь в поход против калмыков, специально приехал забрать Саина на битву, но родители юноши просят Кобыланды дать ему еще три года: «Наш сын еще очень молод, пусть он пока не будет ходить на врага». Бозмунай ищет для сына невесту среди всего ногойского народа и женят его на дочери бая по имени Кобик-Аюбикеш. После женитьбы Саину приснился святой наставник-покровитель, который сказал: «У тебя родятся два сына. Всегда помни своего Покровителя».

Через три года Кобыланды батыр снова приходит за Саином и они вместе отправляются в поход против калмыков. В подходе на месте сражения жауырыншы (предсказатель) Кобыланды батыра Жагалбайлы гадает на жауырын (лопатке): «Впереди нас ждет вражеская преграда, в этот раз удача не на нашей стороне. Нельзя рисковать жизнями воинов, надо вернуться назад». Кобыланды соглашается с ним и решает не вступать в бой, а Саин выступает против такого решения и говорит:

– Хабар алып сайтаннан,
Бұл жолымнан қайта алман,
Алғанымның қойнында
Күлкі болып жата алман!
Бұл қамалға келген соң
Жалғыз да болсам қайта алман!

Получив весть от шайтана,
Не поверну назад!
И в объятьях своей жены
Не буду лежать, когда надо мной смеются!
Раз подошли к этой крепости,
Хоть в одиночку, но буду сражаться!

Взяв с собой сорок воинов Саин отправляется в бой. Но когда они вплотную подошли к врагам, воины отстали от него. Он сражается один с врагом – это яркий пример героизма, преданности идее, чести и доблести. Здесь проявляется настоящий образ героя – отвага Ер Саина, его упрямый характер, любовь к родине.

Когда батыр возгордился своей храбростью и забыл поклониться духам предков, он начал терять силы, получил. Умирая от полученных ран, он поручает Кобыланды батыру своих сыновей. Саин понимает, что его дети должны получить воспитание мудрого Кобыланды батыра, чтобы не быть такими безрассудными, как он.

Саин погибает. Его смерть, непослушание советам старших и духам-покровителей, связаны с возможностью произведения отображать реальную действительность. В поэме создан образ многогранного героя. Эпизоды, в которых герой претерпевает неудачу из-за доверчивости, горячности, встречаются и в поэмах «Кобыланды батыр», «Алпамыс батыр», «Ер Таргын». В эпосе «Ер Саин» создан образ юного, неокрепшего юноши [5].

В нем есть место мотив сна, например, жена Саина видит плохой сон и просыпается от страха:

– Мен бугин бир тус көрдим,
Жауырым тола кара шаш
Жайылыңқы коринди.
Бедерленген бес тырнак
Канга малыңқы коринди.
Шешем берген бокшасы
Шашылыңқы коринди.
Жауда журген баланнын
Астында журген Акбоз ат
Куйрыгы келте коринды.
Колына алган ак сунги
Узилинки коринди...

Вещий сон предупреждает об опасности, который грозит Ер Саину. И Аюбике находит мертвого Саина, с помощью «медвежьего жира» возвращает его к жизни.

Если создание образа красивой, мудрой и верной спутницы героя – один из признаков эпоса, то образу Аюбике присущи не все качества эпической героини. Она обладает качеством воскрешать мертвого и этим похожа на Баян из «Козы Көрпеш – Баян сулу» и на Ботакыз из «Ер Косай».

После чудесного излечения Саин воюет с калмыкскими батырами Еламаном и Жоламаном. К этому времени поспевают Кобыланды батыр вместе с его сыновьями – Бокенбаем и Киикбаем. Во время сражения Киикбай сначала не узнал отца и даже напал на него с копьем. Этот сюжет напоминает эпизоды из «Дарига кыз», «Рустем-Сухрап» и др. Дальше в поэме повествуется о том, как три батыра вместе сражались и не раз одерживали победу над врагами. Патриотизм, любовь к родной земле передалась от Саин батыра сыновьям:

Еки улынын тусында
Сайындайын батырдын
Иргесин душпан баспады,
Колынан даулет кашпады.
Ел шетине жау келсе,
Сайын сынды батырдан
Киикбайдын ерлиги
Анагурлым асады.
Екі улынын тусында
Баринин дайын болды ерлиги.

В рукописях эпоса «Ер Саин», собранных М. Копеевым, Р. Игнатьевым и К. Имановым, хранящихся в фондах Института литературы и искусства имени М.О. Ауэзова и Центральной научной библиотеки, и сюжетных отличий очень мало и все они близки с текстом, изданным В.В. Радловым.

В варианты В.В. Радлова, М. Копеева, К. Иманова заканчиваются благословением Кобыланды батыра Бокенбая и Киикбая после победы над врагом, а вариант Р. Иманова – обидой Бозмуная на Кобыланды за то, что он оставил ее сына среди врагов, а тот в течение семи дней просит у нее прощения.

Эпос «Ер Саин» впервые был опубликован в 1870 году в третьем томе книги В.В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в южной Сибири в Джунгарских степях» (СПб., 1870. – с. 166–221) под названием «Саин батыр».

Текст эпоса в виде отдельной книги был издан в 1926 году в Москве [6]. В 1922 году издавался в Ташкенте [7], а в 1933 году в сборнике «Батырлар жыры», составленном С. Сейфуллиным [8, с. 185–226], а С. Муканов в 1939 году включил его в сборник эпосов «Батырлар» [9, с. 345]. Позже «Ер Саин» печатался в 1992 году в сборнике «Казактын батырлык эпосы», в книге Машхур Жусипа Копеева «Ел аузынан жинаган адебиет улгилери» («Образцы устной народной литературы»), в 1993 году в сборнике «Ак сандык», в 1994 году в сборнике «Ел казынасы – ески соз» [10]. Сокращенный вариант эпоса в переводе А. Пенковского был напечатан в журнале «Литературный Казахстан» на русском языке (Алматы, 1935 № 2, 3, 4, 1938 № 8, 9, 11).

Сравнительный текстологический анализ вариантов эпоса 1933, 1939, 1992, 1994 годов издания с вариантом В.В. Радлова (СПб, 1870) оказал, что:

- 1) все издания совпадают с вариантом В.В. Радлова.
- 2) в варианте в 1939 года отсутствуют строки – 1300, 1301, 1342 и 1343. Слово «алаш» в тексте заменено на слова «ел» и «тайпа».
- 3) в варианте 1992 года выявлены строки, привнесенные собирателем. Например: в 128-строку добавлено «Анин косып жылайды», 148-строку «Он жагыма киргизип», в 461-строку «Кормейсин бе ынгайын» и т. п. А в 199-строка «От жагалай отырып» заменена на «Отынын басын толтырып», 466-строка «Баримизди кырады» на «Бизди тегис кырады» и т. п. Сравнительный анализ этих вариантов показывает, что все они восходят к одному источнику.

Эпос «Ер Саин» является ценнейшим фольклорным произведением, в котором отражены все мечты и представления народа о бесстрашном защитнике, непобедимом герое, который может противостоять врагам и беззаветно любит свой народ.

1. Стасов В.В. Происхождение русских былин. Т. 2. Москва, 1868.

2. Ауэзов М. Адебиет тарихы. Ташкент, 1927; Сейфоллаулы С. Казак адебиеты. 1-китап. – Кызылорда, 1932;

- Маргулан А. Халык жырын тугызудагы мотивтер // Халык мугалими. 1939, № 2. Орлов А.С. Казахский героический эпос. Москва Ленинград, 1945; Бердибаев Р. Эпос – ел казынасы. Алматы, 1993. Ибраев Ш. Эпос адеми. Алматы, 1993; Абитова Г. Ер Сайын жырынын поэтикасы. Филол. гылым. кандидаты гылыми дарежесин алу ушин дайындалган диссерт. авторефераты. Туркистан, 2007.
3. Бердибаев Р. Казак эпосы. Алматы, 1992.
4. Ауезов М. Адебиет тарихы. Алматы, 1948.
5. Абитова Г. Ер Сайын жырынын поэтикасы. Фил. гыл. кандидаты дарежесин алу ушин дайындалган диссерт. авторефераты. Түркистан, 2007.
6. Ер Сайын. Москва, 1926.
7. Ер Сайын. Ташкент, 1922.
8. Сайын батыр // Батырлар жырынын жинагы // Китапты курастырган. – С. Сейфуллин. Алматы, 1933.
9. Ер Сайын // Батырлар // Китапты курастырып, түсиниктемелерин жазган – С. Муканов. Алматы, 1939.
10. Сайын батыр // Казактын батырлык эпосы // Курастырып, түсиниктемелерин жазган – С. Дауытов Алматы, 1992. Сайын батыр // М.Ж. Копеев. Ел аузынан жинаган адебиет улгилери // Курастырган – С. Дауытов Алматы, 1992. Сайын батыр // Ак сандык // Курастырып, гылыми түсиниктемелерин жазгандар: С. Каскабасов, К. Матыжанов. Алматы, 1994.

СИБАГАТОВ Ф.Ш.

*Башкирский государственный университет
г. Уфа, Россия*

БАШКИРСКО-НОГАЙСКИЕ СВЯЗИ В ФОЛЬКЛОРЕ БАШКИР

Как известно, история башкирского и ногайского народов тесно взаимосвязаны. Долгое время оба народа жили на одной территории, контактировали. Даже спустя несколько веков генетическая и историческая память народа сохранила эти традиции в своем устном народном творчестве.

Например, в шежере башкир рода кипчак так представлена генеалогия Ямгырсы-бея: «Те, которые подпали под власть татарских ханов, из-за того, что долгое время служили у мурзы Ногая, стали называться ногайскими племенами. Все ногайцы живут в стране Кипчак. Буга-бий погиб во время нашествия татарских ханов, и у него осталось двое сыновей. Первый Ямгурчы-бий, второй Кушкар-бий. Кушкар-бий после смерти отца взял с собой 60 шатров с людьми [и], перейдя через Итиль, обосновался у устьев Яика и Сакмары. Позднее присоединился к нему Ямгурчы-бий, оба стали здесь биями. Потомки Кушкар-бия назывались кипчаками, потомки Ямгурчы-бия назывались ямгурчы-кипчаками [или] ногай-кипчаками» [1, с. 94].

Таким образом, Ямгырсы-бей, известный как один из сорока батыров в фольклоре многих тюркоязычных народов, является выходцем из объединенного рода башкиро-ногайцев.

Как писал Г.Б. Хусаинов, «Цикл эпических памятников о сорока батырах, сохранившийся в устном творчестве башкирского, ногайского, казахского, каракалпакского и других тюркских народов, которые входили в ногайский союз и имели тесные межэтнические контакты, объединяет генетическое родство, базирующееся на общности героев и сюжетов. Это единство образует типологическую общность, близость традиционных поэтических, изобразительных средств» [2, с. 54].

В башкирской, а также казахской и каракалпакской фольклористике подобные фольклорные произведения рассматриваются как ногайские художественные памятники. Например, название героического эпоса – «Песни о батырах». В башкирском народном творчестве также существует подобный жанр – кубаир (песни о славе).

Еще одним произведением, имеющим местные версии в фольклоре двух народов, является «Сказание о Мамай хане». Как известно, Мамай (Ших-Мамай) является исторической личностью, ногайским ханом первой половины XVI века. Его имя сохранилось в произведениях устного народного творчества многих тюркоязычных народов. Впервые это произведение было подготовлено и издано М. Османовым в книге «Ногайская хресто-

матия» (СПб, 1883). Башкирский вариант был записан выдающимся ученым А. Харисовым только в 1970 году в г. Миасс у информатора Х. Кусябаевой, а издан только в 1972 г. под названием «Сказание о Мамай-хане» [3].

«Ногайский эпос имеет общую историко-генетическую основу, но каждая отдельная его версия у разных народов приобретает специфическую национальную окраску. Большие различия заключены и в своеобразной трактовке единых образов и сюжетов. В настоящее время более десяти копий или печатных вариантов этого произведения имеются на казахском, ногайском и башкирском языках. Наибольшее количество сохранилось у казахов: 8 копий и 2 печатных текста. Первый из печатных текстов под названием «Сказание об Ораке и Мамае» вышел в 1908 г. в Казани, другой в 1945 г. – в Алма-Ате в книге произведений акына Нурпейиса Байганина» [2, с. 54].

В основе всех этих национальных версий «Сказания о хане Мамае» лежат события первой половины XVI в., связанные с историей Ногайской орды и судьбой мурзы Мамае, который в 30–50 гг. XVI в. правил башкирами, казахами и ногайцами, которые заселяли берега Яика и предгорья Урала, а также занявших его место после смерти отца Мамае и Исмагила. Каждая версия по-своему трактует дела и поведение Мусы. Например, в ногайском варианте звучит похвала «своему человеку», а в башкирском, напротив, изобличается его деспотизм. «В казахских и ногайских версиях, особенно в тех, что составляет цикл песен о батырах, наряду с традиционным обличением нарушившего завещание отца коварного властолюбца Исмагила, вероломно убившего своих родных и виновного в других злодеяниях, прослеживается и тенденция возвеличивания Мамае и Орака, как справедливых батыров, защищающих родину. Можно сказать, что здесь совершенно не затрагивается вопрос о характере их правления народом. Башкирское сказание, в отличие от других, клеймит жестокость ногайских мурз» [2, с. 55].

Ногайская и башкирская версии «Сказания о хане Мамае» в основе своей близки к стилю короткого прозаического сказания. Например, в башкирском варианте Мамай только перед казнью произносит свое последнее слово:

Иремель-гора у истоков Идели
 Была местом, где обитал
 Народ моего отца Мусы;
 Дремучие леса у истоков
 Яика были летним кочевьем
 Отца моего Мусы;
 Кызыл, Уйсук, Биштамак
 Были местами, где зимовал
 Отец мой Муса...

Начальная часть этих стихотворных строк почти дословно совпадает и в ногайском сказании. Однако, здесь это не прощальные слова Мамае, а нахлынувшая на него тоска по отцу, по родным местам после возвращения в родные края.

«Возможно, это произведение возникло и сохранилось как небольшая, но самостоятельная форма, имеющая общие строки с ногайским эпосом; а могло быть и по-другому: скажем, в башкирском фольклоре был самостоятельный эпос, имевший много общего со «Сказанием о мурзе Мамае», но в полном виде он не сохранился и дошел лишь в сокращенном варианте. Только при комплексном исследовании всех эпических, произведений башкирского фольклора ногайской эпохи и выделении, с применением историко-сравнительного метода, ногайского пласта в фольклоре башкирского, казахского и других народов, станет возможным установить истинность одного из этих двух допущений», – отмечает профессор А. Харисов [3, с. 120].

По мнению Г. Хусаинова, возможно, когда-то эти произведения были единым эпосом, только затем получившим местные версии. «Можно предположить, что эти памятники, возникшие в эпоху начавшегося распада Ногайской орды, – единый поэтический эпос, позже подчинившийся тенденции слияния в циклы, с развитием у каждого народа того или иного мотива или же с обретением новой, зачастую прямо противоположной трактовки, оформились в независимые национальные версии. Постепенно некоторые из них

были полностью забыты или сохранились лишь частично, отдельные же превратились в небольшие прозаические произведения. Последнее явление более всего присуще ногайскому пласту башкирской эпики («Сказание о хане Мамае», «Сказание об Амате – сыне Гайсы» и др.)» [2, с.56–57].

Необходимо отметить, что ногайский период истории оказал заметное влияние на национальную культуру. Именно в этот период происходит совершенствование таких разновидностей эпоса, как героические песни, кубаиры, выявляются специфические черты жанров толгау, айтыш, айтем. Создается богатый фонд афористических изречений, пословиц и др.

Также можно отметить генетическое родство башкирского кубаира и ногайского йыр и жыр. Однако в каждом случае они получают и формообразующие оттенки, становятся названиями жанров. Более того, эта эпическая стихотворная форма приобретает универсальные свойства, определяющие внутреннюю поэтическую природу эпоса, ведет к рождению новых разновидностей жанра путем дробления его на мелкие структурные части. Указанное явление способствует, с одной стороны, объединению крупных произведений, с другой – утверждению выделившихся частей в самостоятельные жанры со своей законченной композицией. На этой основе возникли и обрели устойчивость такие жанровые формы, как кубаир, толгау, айтыш.

В башкирском фольклоре (в пословицах, поговорках, афоризмах, загадках, изречениях (эйтем)) мы наблюдаем заметный ногайский пласт, иногда повторяющийся слово в слово или строка в строку. Например, башкирский эйтем:

Гордится птица-кречет,
Что куницу поймала в воде;
Гордится птица-лунь,
Что поймал мышь на берегу;
Гордится черный беркут,
Что, слетев со скалы, зайца поймал.
Гордится дурной человек тем,
Что вошедшего в дверь
Обругал как собаку:
Хороший человек не станет гордиться [таким],
Он всегда о народе будет говорить:
Оgni и воды [за него] я прошел [4, л. 301].

При сравнительном рассмотрении с ногайским изречением, можем заметить не только сходство, а эти тексты даже воспринимаются как варианты одного и того же произведения:

Гордится, птица-сова,
Что поймала мышь на берегу,
Гордится птица-кречет,
Что зайца поймал без собаки;
Дурной человек гордится тем,
Что хорошего за ворот схватил.
Хороший человек гордится тем,
Что того дурня подкупил словом [5, с.189].

До наших дней из ногайской эпохи дошли отдельные произведения йырау, в творчестве которых нашли дальнейшее развитие эпические традиции башкирского словесного искусства – Сыпра, Асан-Кайгы, Казтуган, Шалгыз, Досманбет. Казахские, ногайские и каракалпакские ученые отмечают, что они, являясь представителями какой-то одной культуры, в то же время принадлежали многим тюркским народам и называют их ногайскими йырау или ногайскими поэтами [6].

Одним из таких мастеров слова является Хабра(у), представляющий собой обобщенный образ идеального народного йырау. Например, в башкирском эпосе «Идукай и Мурадым» он упоминается как «славный певец по имени Хабрау». В то же время, по данным

историко-литературных источников, возможно, он был реальной личностью. Его имя вошло в фольклор башкирского, ногайского, казахского, каракалпакского народов, сибирских и крымских татар.

Каракалпакские ученые называют Хабрау «одним из зачинателей школы дастана у башкир, ногайцев, каракалпаков, казахов и других народов» [7, 270].

Другой йырау Ногайской орды – Асан-Кайгы – вошел в историю как легендарный певец. По преданию, он жил в XV веке, в период правления ханов Жанибека и Улу-Мухаммеда. Его творчество пользовалось большим уважением у многих народов – ногайцев, башкир, казахов, каракалпаков. До наших дней дошли всего лишь несколько произведений этого йырау.

По мнению ученых-фольклористов, Шалгыз или Шалгыйыз-йырау жил в эпоху распада Ногайской орды. Как известно, в середине XVI века в течение нескольких лет Урало-Поволжский регион был охвачен голодом. Вследствие этого большая часть ногайцев откочевала в низовья Волги и на Кубань. Вместе с ними ушла и некоторая часть башкир. Это произошло после смерти Урманбет-бия (Урман-бия). Этому событию посвящен прощальный толгау:

День, когда десять тысяч ногайцев настигла беда,
День, когда смерть унесла Урманбета.

Таким образом, тема взаимоотношения башкир и ногайцев нашла заметное отражение в башкирском фольклоре.

1. Башкирские шежере / Составл., пер., введ. и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа, 1960.

2. Хусаинов Г.Б. Башкирская литература XI–XVIII веков. Уфа: Гилем, 1996.

3. Сказание о Мамай-хане // Агидель. 1972. – № 5 (на башк.яз.).

4. Научный архив УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 12.

5. Баскакова Н.А. Ногайский язык и его диалекты. М.-Л., 1940.

6. Ногайские народные песни. – М.: Наука, 1969.

7. Максегов К.М. Взаимосвязи каракалпакского и башкирского эпосов // Археология и этнография Башкирии. Т. 4. Уфа, 1971.

КУСЕГЕНОВА Ф.А.

*Дагестанский научно-исследовательский институт педагогики им. А. А. Тахо-Годи
г. Махачкала, Россия*

ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ НОГАЙСКОГО ФОЛЬКЛОРИСТА, ПЕДАГОГА, ПОЭТА И ПРОСВЕТИТЕЛЯ АБДУЛКЕРИМА ГАНИЕВА

Имя Абдулкерима Ганиева (1892–1976) – деятеля ногайского просвещения начала XX века, представителя учительской интеллигенции, активного участника национально-культурного и школьного строительства первых десятилетий советского периода в истории страны – еще не заняло заслуженное место в ряду имен его известных соратников – А.-Х. Джанибекова, М. Курманалиева, З. Кайбалиева и др. Среди причин такой непопулярности его биографии в истории советской ногайской культуры XX века, очевидно, следует назвать его религиозность, которая не ограничивалась рамками отправления необходимых религиозных обрядов, а выражалась в неотступном следовании на протяжении всей жизни мировоззренческим принципам, сложившимся еще в юности, в годы учебы в мусульманской духовной школе. А. Ганиев был знатоком и ценителем исламской духовности, а также возвращенной на ее идеях восточной культуры, ее непреходящих ценностей.

За приверженность к исламу и распространение мусульманского культа в среде соплеменников А. Ганиев и его единомышленники З. Картакаев, К. Суюндиков и др. подвергались преследованиям, неоднократным арестам по приказу некоего Мартынова из Махачкалы. В ходе дознаний в их отношении применяли оскорбительные для религиозных чувств меры

воздействия – испытание спиртным, принятие которого доказывало бы отступление от веры. Соратники А. Ганиева Касым-апенди, Оьтев-апенди, Йылкайдар-апенди после ареста в 1923 году на родину больше не вернулись. А последняя мечеть в Ногайском районе была разрушена в 1937 году (а. Боранчы). В такой тяжелой обстановке проявилась дальновидность и мудрость Ганиева. Свою силу, спасение от отчаяния он увидел в приверженности к Слову:

*Арыман мен, талман мен,
Эш биревден калман мен,
Ян тындырган калем мен,
Каты явап берермен... [4]*

Не устану я, не упаду я,
Не отстану ни от кого я,
Облегчающим душу пером
Твердый ответ я дам...

(Здесь и далее подстрочный перевод наш)

Вопреки всем запретам А. Ганиев продолжал совершать намаз, учить односельчан исламу и писать свои труды на арабице. В годы Великой Отечественной войны, по словам внука просветителя Исы Сабутова, он с друзьями, втайне от односельчан, в низинах за аулом Кунбатар молился за ушедших на войну земляков. В 60-е годы XX века у Ганиева было много последователей, учеников. Среди них Я. Камашев, Ш. Болатов, А. Айтманбетов, К. Кошекбаев, М. Джалалов, М. Караев и др. Абдулкерим-апенди ушел из жизни в июле 1976 года. Сегодня мечеть в ауле Кунбатар носит его имя.

Память об Абдулкериме Ганиеве в среде его соплеменников-земляков осталась как об учителе, поэте, талантливом певце-сказителе, собирателе и пропагандисте родного фольклора, прекрасно владевшем арабским, русским, ингушским языками. Он изготавливал ногайскую домбру, для которой его жена Шашлыбийке помогала делать из козьих кишок струны. Вместе они обрабатывали каракулевыя шкуры. Ганиев мастерски изготавливал курительные трубки и сам с трубкой никогда не расставался.

Певец-сказитель А. Ганиев владел искусством исполнения эпических песен, в частности, он знал сказания «Эдиге», «Мамай», «Тахир и Зухра», «Юсуп и Зулейха», «Сулейман» и др. Своим искусством он радовал земляков, играл на домбре и пел, когда собирался круг его поклонников, среди которых всегда были его друзья Исмаил Маликов, Кадырбай Мусаев.

По свидетельству внучки просветителя Альмиры Сабутовой, Ганиев обладал даром предсказателя, но, будучи глубоко верующим и богобоязненным человеком, никогда им не пользовался. Говорили, что он знал свою судьбу, а также, с точностью до дня, по настоятельной просьбе своего друга – известного поэта и просветителя Зеида Кайбалиева, предсказал дату его смерти.

Иса Сабутов вспоминает о «чудесном спасении» Ганиева и его соратников от заточения, после очередного ареста. Абдулкерим-апенди непрерывно читал молитвы, «открывающие дверь», и им удалось бежать.

А. Ганиев родился в 1892 году в ауле Бескоьл (рядом с современным аулом Боранчи) в Ногайской степи, в Дагестане, в семье уважаемого и образованного Абдулгания Ганиева. Интеллигентность, сдержанная рассудительность и исключительная любовь родителей создали для будущего просветителя среду, в которой окреп его личностный стержень и сформировался интеллектуальный потенциал. Его, подростка, отец отправил в Назрань, к ингушскому другу своего брата Абдулвахида – Ибрагим-ажи для учебы в мусульманской духовной школе. Здесь, за восемь лет учебы, он постиг основы грамоты: научился чтению и письму на ингушском, русском и арабском языках. Не ограничиваясь схоластикой арабского богословского учения, Абдулкерим постоянно расширял круг своих интересов, читал классиков Восточной литературы, увлекался народной словесностью.

Вернувшегося в 1922 г. в родной аул после окончания обучения в духовной школе в Ингушетии Ганиева, образованного молодого человека встретил его дядя Абдулвахид, со словами: «Ты собрал и привез целый мешок знаний, только он завязан». Он имел в виду властный запрет на религиозную деятельность.

Однако возможность для реализации потенциала Ганиев все же получил. Начавшаяся кампания по ликвидации безграмотности требовала образованных людей, а ими тогда могли быть только прошедшие обучение в медресе и мектебах люди, подобные А. Ганиеву. Но многие служители культа отказывались вступать на новую стезю. Абдулкерим, молодой, образованный интеллигентный, сразу принял идею новой власти о налаживании просветительской работы, был рад возможности вывести из тьмы невежества земляков. По словам его внучки Бурлиант Межитовой, своей дочери Алии он признавался: «Когда я смотрел на бедных людей, я стеснялся того, что живу лучше их».

Просветительскую работу А. Ганиев поначалу совмещал с обязанностями религиозного культового работника в родном ауле. Мечтал открыть в ауле школу и руководить ею. На собственные средства купил как-то стройматериалы – кирпичи, дрова, окна – и задумал построить школу. К сожалению, аульчане из числа противников его идей ночью разрушали то, что он строил за день. И тогда он начал учить детей у себя дома, и дом этот остался в истории аула, как первая школа, первый опорный пункт светского образования.

Наставником молодого Ганиева, его учителем по жизни был умный, мудрый Эстуган апенди (а. Терекли-Мектеб), благодаря которому он познакомился с творчеством ногайских средневековых йырау – Шал-Кийиза, Асана Кайгылы, а также современников – Баймырзы Манап улы, Негмат Ибат улы, Аьжи-Молла Ногман улы, с которыми даже был лично знаком. Ганиев в письме в основном пользовался аджамом. С другом Зеидом Кайбалиевым часто говорил на арабском языке. Когда Зеид ему сказал, что он безгранично умный человек, очень много знает, Ганиев, говорят, взяв тетрадный лист, сказал: «Это – весь наш мир, а я знаю лишь столько...» и показал на крошечный, согнутый им уголок листа.

Вера в высокое предназначение школы и ее преобразующую роль в общественной жизни была присуща многим деятелям просвещения и передовой интеллигенции начала XX века. Особое беспокойство у Ганиева вызывало отсутствие достаточного количества школ и просветительских учреждений, массовое невежество людей. Он обращает на это внимание властей района, предлагает пути и методы повышения качества обучения.

Дом школьного учителя превратился в эти годы в подлинный очаг распространения культуры и просвещения среди аульчан, жителей других сел и районов. Непрерывные, настойчивые требования Абдулкерима построить школу, увенчались успехом. В 1928 году в ауле Кара-Тюбе (который позднее был присоединен к аулу Кунбатар) открыли первую светскую школу. Затем школа была открыта и в ауле Кутлыбай (ныне Боранчи). Трудности первого времени преодолевались, благодаря Ганиеву и его коллегам, и школы в районе начали активно функционировать.

Труд педагога-просветителя А. Ганиева имел неопределимую значимость, он не только обучал, но и воспитывал ногайскую молодежь. Сам пользовался большим авторитетом среди коллег и воспитанников. Порядочного, интеллигентного и высокообразованного педагога знали и ценили деятели ногайского просвещения. Абдулкерим Ганиев вместе с Абдул-Хамидом Джанибековым и Мусой Курманалиевым стоял у истоков создания нового ногайского алфавита, формирования литературного языка, становления, развития ногайской советской литературы. Однако, религиозная деятельность, которую не оставлял Ганиев, стала причиной недовольства им новой власти – его имя было вычеркнуто из всех работ, в которых он выступал соавтором.

Известный просветитель Абдул-Хамид Шаршембиевич Джанибеков в 1926–1928 годы работал учителем в ставке Ачикулак (ДССР) [2, с. 5], в 1930–1933 годы был редактором Дагестанского книжного издательства [3, с. 10]. В Дагестане его семья жила в доме Ганиева. У Абдулкерима Ганиева было четыре дочери – Асиет (1923–2000), Марипат (1924–1964), Алия (1932–2007) и Марзиет (1942 г. р.). Старшие дочери просветителей Роза Абдул-Хамидовна и Асиет Абдулкеримовна в начале 40-х годов работали учителями в школе аула Кара-Тюбе, потом в Кунбатаре и были лучшими подругами. Вместе учились младшие Софья и Алия. Дочери просветителей дружили, переписывались до самых последних дней жизни. Роза Абдулхамидовна в последний раз была в Кунбатаре в марте 1968 года, когда приезжала в район из Карачаево-Черкесии на открытие памятника А.-Х. Джанибекову. По свидетельству А. Сабутовой, она с ее мамой Асиет долго стояла на месте бывшей школы, в которой они вместе работали, потом взяла горсть родной земли, завернула его в платочек и забрала с собой.

Общение и совместная работа с А.-Х. Джанибековым, М. Курманалиевым, З. Кайбалиевым расширили духовные, интеллектуальные и научно-просветительские интересы Ганиева, способствовали формированию его мировоззрения.

Наряду с преподавательской работой в школе Ганиев много творческих сил и времени уделял редакционно-издательской, переводческой и публицистической деятельности. Он работал в редакции газеты «*Кызыл байрак*» («Красное знамя», ныне «Голос степи») на родном языке. Публиковал статьи и стихи на педагогическую и общественно-политическую тематику.

Просветительство в начале XX века, безусловно, испытывало воздействие определенных социально-идеологических умонастроений, но это не могло помешать просветителям сформулировать определенную концепцию устного творчества и использовать ее в целях реализации духовных, нравственных и социальных потребностей нации. Новое историческое время, время «освобождения» народов, должно было способствовать тому, чтобы фольклористика ногайцев 20–30-х годов вышла на новый уровень научного мышления. Однако вклад Ганиева в этом контексте не учитывался: считалось, что до 1917 года у малочисленных народов не было ни культуры, ни науки, ни литературы и никакие элементы из прошлой жизни нельзя привносить в новую пролетарскую жизнь.

Ногайский поэт-просветитель XX века А. Ганиев оставил разнообразное литературное наследие, являющееся ценным вкладом в национальную культуру. Произведения его имеют историко-познавательное и идейно-воспитательное значение. Они написаны не на одном художественном и идейном уровне, их надо оценивать, исходя из конкретной исторической обстановки, в которой поэт жил и создавал свои произведения.

Жизненный и творческий путь Ганиева условно можно разделить примерно на 3 периода.

Первый период (1914–1922) – учеба в Ингушетии, где он изучал русский, ингушский и арабский языки, знакомился с восточной классической литературой и русской культурой.

Второй период (1923–1937) – открытие школ в районе, учительская деятельность и работа в редакции газеты «Красное знамя». Здесь он получает серьезную культурную и научную закалку, послужившую основой для формирования его просветительских, философско-этических и научных взглядов, нашедших наглядное отражение в его трудах. Под влиянием А.-Х. Джанибекова, М. Курманалиева его знания углубляются, отшлифовываются и получают дальнейшее развитие, становясь убеждениями, превратившимися педагога в видного ученого-просветителя.

Третий период (1938–1972) характеризуется большим творческим подъемом. В эти годы формируются идейно-теоретические, философские и научно-просветительские взгляды Ганиева.

Работая в школе и редакции, Ганиев проявил себя, как истинный патриот, талантливый поэт и собиратель фольклора. В отдельных тетрадях химическим карандашом и чернильной ручкой он записывал эпические песни, предания и другие произведения устного народного творчества, которые одновременно обрабатывал и классифицировал. Он собрал большое количество фольклорных текстов и произведений дореволюционных ногайских авторов. По свидетельству А. Сабутовой, основные рукописи Ганиев собственноручно передал приехавшему в район ученому А. Кандаурову. Так как у него не было сына, он оставил свое наследство, в том числе и духовное, племяннику Абусупьяну (1938 г. р.), который жил с ним. Дети, племянник и внуки пошли по его стопам и стали учителями. Другую часть его рукописей, после смерти Ганиева, Абусупьян передал ногайскому фольклористу А. Сикалиеву. Об этом свидетельствуют дочь просветителя Марзиет Адисова и внуки – Бурлиант и Амзатхан Межитовы.

Четыре тома рукописей духовной литературы просветителя Асиет Сабутова передала правнуку ученика своего отца Кошекбая-апенди, имаму сельской мечети Мурату Кошекбаеву, который позже переложил первый том рукописи с арабицы на кириллицу и издал его отдельной книгой под названием «Аманат» [1]. Ныне возобновлена работа и над другими томами рукописи.

«Аманат» – это не только сборник интересных произведений, но и фольклорно-литературный памятник. В него вошли стихи А. Ганиева («*Эти ийман – бес ислам*», «*Дуа ийманы*», «*Ямгыр тилек дуасы*», «*Аманат*» и др.) и собранные им творения Шал-Кийиза («*Карангыда турган эдим*», «*Ятырагы асыл-ала байтерек*», «*Яр ягалап коьп юрме*», «*Ях-*

шыдынь яхшылыгы сол болар», «Коян ишинде бир яхшы», «Когаллы коьллер», «Толгавлар», «Татырда ыкланган каз-турна»), Абдурахмана Умерова («Курманлык акында»), Негмата Ибат улы («Бу дуныяда яшадык», «Ахырысы хайыр болгай», «Кобби кетип дуныядынъ»), Казманбета-аьпенди («Ак куватым, Замитим»), Аьжи-Моллы Ногман улы («Яйлак», «Йыр кести», «Октябрь йыры»), Баймырзы Манап улы («Маслагат», «Бремен»), Шубьгия Маушовтова («Бес намаз», «Карт кисиге тынъланъыз»), Ибрагима Камбарова («Аьвлеттинъ борышы акында», «Мавлид дуасы») и др.

По словам М. Кошекбаева, часть наследия отца Алия Межитова передала односельчанину и ученику Ганиева Мусе Караеву, но, к сожалению, дальнейшая судьба рукописей неизвестна.

В 1984 году записанный Ганиевым вариант эпоса «Шора батыр» на аджаме был передан известным ногайским ученым Д. Шихмурзаевым в Рукописный фонд ИЯЛИ ДНЦ РАН [6].

Тексты ногайского фольклора и литературные памятники, собранные А. Ганиевым являются ценным источником, который дает возможность изучить процесс эволюции общественной мысли ногайцев.

Важное место в творчестве Ганиева занимают проблемы общественно-исторической эволюции ногайцев, а также проблемы более узкого плана – семья, быт, взаимоотношения в кругу этнического социума. В основе эволюции он всегда видел образование, просвещение. Творческое наследие А. Ганиева представляет собой большой филологический труд, в который входят записи фольклорных текстов, творчество средневековых поэтов, современная ему словесность, а также стихи собственного сочинения, в которых он в форме традиционных народных *насыяхат, орнау, толгау, назым* и др. выражал свое отношение к народу, его культуре, наставлял подрастающее поколение:

*Абдулкерим Ганиев
Йыр-насыяхат язады,
Кардаш тувган халкъна,
Алмасын деп казады.
Алал кести озады,
Алла суьер тазады.*

Абдулкерим Ганиев
Песню-наставление пишет,
Чтобы родной народ
Не коснулась беда.
Честные профессии ценятся,
Аллах любит не грешных (людей).

Стихи А. Ганиева стилизованы в традициях народного творчества. Содержательно они не утратили актуальности и художественной ценности и в наше время, продолжая удачно вписываться в историю народной словесной культуры.

Анализ творчества Абдулкерима Ганиева показывает, что оно имеет совершенно четкую нравственную ориентацию, назидательность. Такие извечные пороки, как алчность, глупость, невежество остро порицались автором («Ясларга насыяхат» – «Наставления молодым»).

Поэтическое творчество Ганиева отражает мудрость народа, его характер, национальный дух:

*Оьлген эрден мал калар,
Хатын оьлсе сан калар,
Патшалардан так калар,
Аьлимлерден хат калар,
Йолашыьдан йол калар,
Бийлер оьлсе, кул калар,
Эр басына иш туюссе,
Дуныя баьри тар болар,
Кардаш оьлсе, ят калар,
Темиршиден тот калар,
Тувганман деп куванма,
Тувган оьлер куьн болар,
Малыннан, аьвлетиньнен
Сорав болар куьн болар... [4]*

После мужчины скот останется,
После женщины ребенок останется,
После хана трон останется,
После ученых рукопись останется,
После путника путь останется,
После беев слуги останутся,
Если мужчине в голову что-то придет,
Весь мир ему тесным покажется.
Родственник умрет, чужой останется,
После железа ржавчина останется,
Не радуйся, что родился,
Настанет день, и родившийся умрет.
У скота, у детей (твоих)
Спросить время придет...

Поэзия А. Ганиева, в частности, отражает трансформацию религиозных воззрений ногайцев, постепенному освобождению его от незыблемости догм. Являясь глубоко верующим

человеком, он пропагандирует и светское образование, которое способствует эволюции народного сознания:

*Йигитке билим керек,
Билимге акыл керек,
Акылга сабыр керек.
Акылсыз, сабырсыз
Билимнен эрек [4].*

Джигиту нужны знания,
Знаниям нужен ум,
Уму нужно спокойствие.
Неумный, беспокойный
Далек от знаний.

Лучшие произведения Ганиева созданы под влиянием традиций восточной классики, позже – русской литературы, и, конечно, ногойского фольклора и средневековой авторской поэзии. Ганиев-поэт обращается к прошлому народа, его обычаям и традициям. Его собственное творчество, которое еще предстоит основательно исследовать, есть правдивый рассказ о его времени, о судьбах его современников.

Он остался верен идее просвещения до конца жизни. В науке, познании видел спасение от пороков в жизни общества («*Илми – емис терек ти*» – «Наука – дерево плодоносящее»):

*Окып-языт билинъиз,
Оьнерли болар элимиз,
Шешен болар тилимиз,
Илми – емис терек ти.
Илми барда, баьри бар,
Тавесилмес казна бар,
Абыр-сыйлар онда бар.
Алмасы алтын терек ти,
Каранъа куьнде кардашынъ,
Кайда юрсенъ, йолдасынъ,
Кайсы куьн де керекти [5, с. 103–104].*

Научитесь читать и писать,
Культурным будет наш народ,
Богатой будет наша речь.
Наука – дерево плодоносящее.
Кто владеет научными знаниями,
У того неисчерпаемая казна есть,
Честь и уважение у него есть,
С золотыми яблоками дерево –
В трудные дни (твой) родственник,
Где бы ты ни был, твой друг,
В любой день (он тебе) необходим.

Ставшее песней стихотворение «Аьдил бол» («Будь справедливым») до сих пор не утратило своей актуальности:

*Аьким болсанъ, аьдил бол,
Рахимли бол, сабыр бол,
Зулмы болма, юмарт бол,
Огы бардыр, намарт ол,
Оьктем болма, корлама,
Дунья деген тегершик,
Айланар бир куьн оьзинъе,
Сиси бардыр зулмыдынъ,
Кайтип кирер оьзинъе...[5, с. 104–105]*

Станешь чиновником, будь справедлив,
Милосерден будь, спокоен будь,
Не будь злым, добрым будь,
Стрелу имеет, вероломный он,
Не будь гордым, не унижай (людей).
Мир – колесо,
Покрутится, вернется однажды,
Игла есть у зла,
В тебя (самого) вонзится.

Абдулкерим Ганиев почерпнул максимально возможное из многовековой народной словесности ногойцев, его духовной культуры, обогатил это наследие собственным творчеством, посеял зерно просвещения в почву будущего. Его имя – это эпоха в истории ногойской культуры и оно еще займет заслуженное место в ней. Представленный материал пусть будет вкладом в этот процесс.

1. Ганиев А. Аманат. Махачкала, 2015. 176 с.

2. Джанибеков А.-Х.Ш. Очерки по истории ногойцев. Мое жизнеописание (Педагогическая краеведческая деятельность) // Ф. 28. – Оп. 1. – Д. 1; Ф. 8, Оп. 1. Д. 68. (7 листов) // Рукфонд ИЯЛИ ДНЦ РАН.

3. Джанибеков А.-Х.Ш. Сокровищница слов / Сост. С. Рахмедов. Махачкала, 2001. – На ног. яз.

4. Личный архив М.К. Кошекбаева.

5. Родная земля: Альманах. Махачкала, 1980. – На ног. яз.

6. Шора батыр / Запись А. Ганиева. 1984. – Ф. 9. Оп. 1. (432 л.) // Рукфонд ИЯЛИ ДНЦ РАН. – На ног. яз.

7. Информаторы: дочь Абдулкерима Ганиева Марзиет Адисова (1942 г. р., а. Терекли-Мектеб); внуки – Иса Сабутов (1935 г. р., а. Терекли-Мектеб), Альмира Сабутова-Капашова (1950 г. р., а. Карагас), Бурлиант Межитова-Кокурова (1954 г. р., а. Кунбатар), Амзатхан Межитов (1962 г. р., а. Кунбатар); Мурат Кошекбаев (1977 г. р., а. Кунбатар).

РАКЫШ Ж.С.

*Институт литературы и искусства имени М.О. Ауэзова
г. Алматы, Республика Казахстан*

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ДАСТАНА «БОЗЖИГИТ»

(НА МАТЕРИАЛЕ КАЗАХСКОГО И НОГАЙСКОГО ВАРИАНТОВ)

Дастан «Бозжигит» широко известное и популярное произведение устного народного творчества. Содержание дастана составляет трагическая история любви двух молодых людей. Эпическое сказание имеет варианты многих тюркских народов, например, у ногайцев «Бозйигит», кумыков – «Къссату Бозйигит», балкар – «Бузжигит», у татар – «Буз егет».

Дастан «Бозжигит» был опубликован В.В. Радловым в третьем томе его «Образцов народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи» в 1870 году в Санкт-Петербурге на кириллице, объем – 2894 стихотворных строк [5, с. 336–443]. В прозаическом предисловии сообщается, что текст дастана был написан в 1842 году на казахском языке.

Радловский вариант дастана «Бозжигит» был опубликован трижды: 1) в 1976 году в сборнике «Ғашық-наме» литературной обработке [7, с. 21–87]. Составитель, автор предисловия и научного комментария У. Субханбердина; 2) в 1994 году в сборнике «Ел қазынасы – ескі сөз», включающий фольклорные образцы третьего тома трудов В.В. Радлова [9, с. 346–412], составители Б. Уахатов, С. Каскабасов, К. Матыжанов. В этом издании были пропущены первые 90 строк хвала Аллаху, салават Пророку, исправлены ошибки, допущенные в предыдущем издании. 3) в 2005 году в 17-томе научной серии стотомного свода «Бабалар сөзі» без изменений, адекватно оригиналу [3, с. 346–412].

Дастан «Кисса-и Бозжигит» издан в типографии Казанского Университета в Казани в 1881, 1889, 1893, 1896, 1903 и 1906 годах Фатхуллой Бекбауулы Катиевым [ЦНБ: Ш. 690, 1985, 2233]. В них заметно влияние татарского языка. Казанские издания многократно переиздавались и в 1906 году достиг рекордного тиража того времени – 16500 экз. [10, с. 106–107].

Еще один вариант под названием «Кисса Бозжигит» опубликовал Акылбек Сабалулы в 1911 году в Казани в типографии Каримовых. На титульном листе он приводит сведения о себе: «Написал с ногайского на казахский мулла Акылбек бин Сабал, сочинитель в стихах с ногайского языка, аул мой (ата қонысым) в ведении Сарке Марқаулы номер седьмой ауылнайской старшины Акботинской волости Каркаралинского уезда, Семипалатинской области».

Сюжетная линия варианта Сабалулы не отличается от основного, есть некоторые подробности, например, друг Каман прибыл в город Багдад после 46 дней в пути. Жители города и визири посоветовавшись, решили, что печальное известие родителям Бозжигита озвучит старый жырышы Қарт баба:

Қары бабаның назымы бұ-дүр
Көпті көрген қары едім,
Біраз жырды жырайын.
Құлақ салың, жігіттер,
Бұ дүниада пайда жоқ.
Ғибрат алың, жігіттер,
Қарылардың сөзіні.
Көңілге алың, жігіттер,
Жақсылардың сөзіні.
Құлаққа алың, жігіттер,
Қарыларда ескі сөзіні.
Еске алмай жүрмеңіз,
Ғалымдары көрген сөз,
Көңілге алмай жүрмеңіз.
Қарттардан қалған ізгі сөз,
Көңілге алып жүргейсіз.

Акылбек Сабалулы (1880–1919), выпустивший по его словам 29 книг, не внес значительных изменений в содержание Казанского издания, а изменил некоторые татарские слова на казахский [ЦНБ: РМ 508, с. 87].

А.В. Васильев опубликовал дастан на русском и казахском языках на страницах «Дала уәлаятының газеті» (1900, 1901) и «Тургайской газеты» (1901), затем перепечатан в отдельные оттиски в 1901 году в Оренбурге в типолитографии Тургайского областного правления [ЦНБ: Р9к-В191]. Переиздание А.В. Васильева отличается от Казанского издания тем, что имена персонажей изменены фонетически: Таһмас – Таймас, Хафуза – Апуза.

Рукописи дастана, написанные на арабском шрифте, хранятся в рукописных фондах Научной библиотеки «Ғылым ордасы» (ЦНБ) и Института литературы и искусства имени М.О. Ауэзова (ИЛИ):

1) «Бозжігіт әңгімесі», в 1939 году Кошанов переписывал с Казанского издания (ЦНБ: Ш.104, с. 44).

2) «Бозжігіт», вариант Иманжан Жылкыайдарова написан в 1940 году в Алматинской области (ЦНБ: Ш.701/8, с. 23–32). Акын, жырышы, собиратель фольклорных произведений и стихов Абая и Акмуллы Иманжан Жылкыайдаров (1882–1973) из Жезказганского края внес некоторые изменения в содержание. В начале повествуется о бездетном мудром правителе Мухтар хан:

Біреуін баяндайын өткен істің,
Жұмсалған исратша қайран күштің.
Ойлаған жеткен екен талабына,
Бөленем ұясына өкініштің.
Зораяр үстем болып бағы артса,
Нақақтан қуанады қаза тапса.
Заманда өзі ғаділ өкім жүрген,
Өтіпті ерте күнде Мұхтар патша.
Патшаның ғаскері көп көлемі кең,
Қатарда болмаған хан өзімен тең.
Тартқаны бір баланың қасіреті,
Бірі жоқ ұл мен қыздан, баласы кем.
Орныма өзім өлсем, мирасқорлық
Бала жоқ, қайғырады осы дертпен.

Красота единственного сына, вымоленного у Бога описывается следующим образом:

Бозжігіт өсті ер жетіп, қатарға еніп,
Сабырлы, салмақ мінез, емес желік.
Көз тиіп жамалына мейірі қанып,
Қарайды көркіне адам бір бұрылып.

3) «Бозжігіт», в составе рукописных материалов, собранных Шайхы Карибаевым, поступил в рукописный фонд в 1981 году (ИЛИ: Ш.879/3, тетрадь 45, с. 30); Дастан заканчивается на разделе «Кәманның мінажаты»: «Әлқисса, Кәман йылағаш Құданың рахматы бірлән есік ашылды. Досты Бозжігіт бірлән Кәман қосылды, сол йерде шаһид болды. Үшеуі де бір йерде болдылар. Қосылысып мұрадына йеттілер. Та қиямет болғынша сол йерде болдылар. Тамам». В конце дастана имеется сведение с титульного листа книги, изданного в 1874 году в Казани.

4) «Қисса Бозжігіт», собран Шайхы Карибаевым, поступил в рукописный фонд в 1981 году, переписан с Казанского издания, но не окончанный (ИЛИ: Ш.879/3, тетрадь 48, с. 44);

5) «Бозжигит», собранный Рахымом Мусановым в 1966 году, был сдан Мукашем Байбатыровым в рукописный фонд в 1983 году. Переписка с варианта Акылбека Сабалулы. Стихотворная строка написана в одну строку в двух столбцах. М. Байбатыров собрал немало образцов устной народной литературы, которые сдавал в рукописный фонд института с 1957 года. Собранные им обрядовая поэзия, айтысы, детский фольклор, толгау-терме сохранены в 356 и 1111 папках (ИЛИ: Ш.1111, тетрадь 2, с. 75).

б) «Бозжігіт жыры» был подготовлен к печати в составе сборника под названием «Лирические поэмы» (Том 1) в 1941 году на арабском шрифте, но сборник по некоторым причинам не был издан (ЦНБ: Ш.31 д., с. 110). Под редакцией профессора Искака Дуйсембаева, составители И. Дуйсембаев, С. Сеитов, А. Токмагамбетов.

Ногайская национальная версия дастана была записана Баубеком Карасовым от жителя села Кызыл-Юрт Тавбия Аджигельдиева в 1948 году, и сдана в фонд рукописей Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института экономики, истории, языка и литературы; сокращенный текст данного варианта был опубликован в сборнике «Ногай халк йырлары» в 1969 году [14, с. 47–66]. По сведениям Ф. Кусегеновой, в 1994 году полный текст дастана был опубликован в Карачаево-Черкесской республиканской газете «Ногай давысы» («Голос ногайцев») [11; 17]. Еще один вариант был собран собирателем фольклорного наследия Тахиром Акманбетовым, «занимающегося долгие годы собиранием, систематизацией, классификацией, изданием ногайского фольклора, причем тех его жанров, которые ранее не были удостоены внимания фольклористов, а также вариантов уже известных текстов, публиковавшихся по идеологическим соображениям в усеченном или отредактированном виде. Как пример такого текста – уникальный вариант дастана «Бозйигит» («Голос степи», 2011), который значительно отличается от общеизвестных версий» [14, с. 307].

Текст дастана «Бозйигит», опубликованный в сборнике «Ногай халк йырлары», без изменений был опубликован в сборнике «Ногай дастандары» в 2014 году в Турции в городе Анкара на двух языках: на ногайском и турецком [17, с. 61–78].

Академик Рахманкул Бердибаев в своей статье «Егиз ел, етене енер» знакомит казахского читателя с антологией ногайской народной поэзии, вышедший впервые на казахском языке (перевод Кадыра Мырзалиева и Дуйсенбека Канатбаева), он также уделяет особое внимание на идентичность основы фольклорного наследия ногайского и казахского народов [4, с. 247–261].

События в ногайской версии (вариант Карасова) начинаются с прозаического изложения о сновидении героев, молодые влюбляются во время сна. Основное содержание повествуется в стихотворной форме. А в казахской версии (вариант Радлова) все события начиная с рождения героя и встречи с любимой во время сна изложены стихами.

Имеются различия в именах персонажей: в Казанских изданиях Хафуза (девушку неземной красоты стали называть Сакыпжамал), дочь Тахмас хана правителя города Малатии и Бозжигит, сын Габдоллы хана – правителя города Багдад, Кемен, Зейтун. По варианту Радлова – Бозжигит и Карашаш, имена родителей и географические названия не упоминаются, друг, Зитун батыр. По ногайской версии – Бозйигит и Сайбямал, друг Кемал, Зайтон.

Очевидны следы сказочного сюжета: у бездетного хана рождается долгожданный ребенок, девочку неписанной красоты отец держит в в огромном дворце никому не показывая. В один прекрасный день пятнадцатилетняя Хафуза увидела сон о лучезарном молодом человеке, через год вновь повторяется тот же сон. На третий год Бозжигит, увидев во сне незнакомку, заболевает любовным недугом, в следующем году во сне молодые признаются в любви. Бозжигит сообщает о своей любви другу, сыну визиря Таймас, с которым они родились в один день и в один час. Тайком от всех, не получив благословения родителей, они направляются в сторону Киблы по варианту Радлова, на юг – по варианту Васильева. Вещий сон, увиденный Бозжигит способствует выходу в долгий неведомый путь, выполняет сюжетную завязку.

Три года находились они в заточении у обезьян на необитаемом острове. Вырвавшись из плена, им встретился караван из родного края, но не послушали их уговоры вернуться домой, и продолжили поиски. Казанское издание более подробно излагает приключения, и это напоминает события, связанные с Сейфулмаликом, героем одноименного эпоса.

Сон в сюжете дастана играет немаловажную роль, он несет информацию, указывает героям путь. На окраине города встретился джигитам некий абыз преклонных лет, который сообщил, что три дня назад увидел сон, из которого узнал об их прибытии. А по Казанскому изданию их также встречает абыз, потом проходит сорок дней, Бозжигит огорчается, что еще не встретил девушку, но когда он уснул, ему приснился белобородый старик который посоветовал немного задержаться в этом городе.

Наконец молодые встретились, сорок девушек-нокер запели «жар-жар», но не долго продолжалась радость двух влюбленных: один из рабов донес о них хану. Хан в ярости осадил дворец дочери. Так как Бозжигит носит вуаль, его лицо никто не увидел. Юноши вступили в схватку, и уничтожив сто двадцать людей, смогли прорваться.

Бозжигит пишет письмо хану, сообщает о себе и своих намерениях по совету старого абыза (по варианту Радлова). Но хан не верит, преследуя, принесшего его письмо друга, хан со своим войском вышел на их след. Но ханское войско было уничтожено.

На мнимом пиру друг Кемен разрезает стремя лошадей, и держит коня наготове. Этот сюжет похож на действия друга Ангысын из «Едиге батыр». В погоне Бозжигит из пятисот воинов хана убивает триста, сам оказывается тяжело ранен. Раны в семидесяти местах не дают покоя, увидев ласточку, он поет о своей участи, молится Аллаху. Понаблюдав за раненой мышью, лечится сам с помощью лекарственной травы.

Служанка, бывшая няня Сакыпжамал (по варианту Радлова старуха – хозяйка дома) приютила Бозжигита и его друга. Вскоре разузнав об этом, сын соседнего хана, Зитун, которому хан обещал руку дочери уговаривает старуху отравить постояльцев.

По Казанскому изданию Сакыпжамал сначала отправляет старуху в тюрьму для выяснения обстоятельств, огорчается, что та своевременно не сообщила о Бозжигите, потом прощает старуху Куртка, дарует ей свободу, ибо считает, что все происходит по воле Аллаха.

По варианту Радлова друг Бозжигита, узнав о предательстве старухи, отрубил ей голову и бросил на съедение собакам – по эпическому сознанию, зло должно подвергнуться наказанию немедленно.

Обессилевшего Бозжигита привели на базарную площадь, а когда сняли с его лица вуаль, присутствовавшие увидели золотой пучок волос – признак ханской крови, и пожалели о случившемся (по варианту Радлова). Зитун требует исполнения казни Бозжигита, но ни один меч не может отсечь голову, он неуязвим, это – отголосок мотива магической неуязвимости. Тогда Бозжигит сам предлагает палачам свой, сложенный в шесть раз булатный меч.

Убитая горем Сакыпжамал решила построить мавзолей для Бозжигита, сто сорок мастеров возвели его из золота и серебра. Одни говорят, что построен мавзолей за сто сорок восемь дней, другие – за пятнадцать дней. Раздала она милостыню, вошла вовнутрь, обняв Бозжигит, вонзила в себя кинжал, вслед за любимым и ушла в мир иной Сакыпжамал.

Друг Бозжигита возвращается в родные края. Приближенные старого хана, узнав горестную весть, призвали жыршы, чтобы сообщить родителям. В дастане использованы виды траурного фольклора (естирту – сообщение об утрате, выразить соболезнование, жубату – утешение, жоктау – причитания).

В ногайской версии дастана Бозжигит целых семь лет горит желанием увидеть возлюбленную: «Ети йыл болдым сага заър / Мен йолында интизар», и Сайбямал догадывается, что суженый в пути в поисках невесты: «Кыз, ястынь келуьвин сезип». Место обитания девушки называется «онынь яшайтаган ери», не описываются долгие скитания: «Бозжигит кырк куьн (узак йол) юрип, Сайбямалдынь шахарына келедилер». Против соединения двух сердец выступают отец Сайбямал и мнимый жених Зайтон. «Бу хабарды кыздынь атасы болган ханга бир ырыя карт элши бес-кос этип еткереди. Ашувланган хан сонда Бозжигитти оьлтирмеге деген буйрык береди. Ол затты Бозжигитке бир ярлы кыз

еткереди, эм яс бас куткарып кашады. Бозйигиттинъ артына кувгын тусьеди. Ама оны ыслай алмайдылар». Несмотря на предупреждения верного друга Кемал, а Бозйигит тдет на мнимую свадьбу, организованную отцом девушки. Сайбямал поливает воду на голову опьяненного Бозжигит, и он придя в себя, спасается бегством. Но преследовавшие настигают, и наносят ему рану. «Бозйигит муннан тагы да авылга айланып келеди. Сонда бу затты бир карт куртка ханга билдиреди». Хан приказывает убить Бозжигита через повешение «асакка аспага». Кемал сожалеет о случившемся: «Мундай боларын билмедим, / Каьфир кара курткады / Кылыш пан неге урмадым» [14].

Дастан «Бозжигит» исследовали Ы. Дуйсенбаев [8, с. 501–511], М. Божеев, З. Ахметов [6, с. 550–553], У. Субханбердина [13, с. 51–55; 18, с. 173–190], Б. Азибаева [2, с. 191–204]. До недавнего времени считалось, что дастан «Бозжигит» создан на заимствованный восточный сюжет. В монографии Б. Азибаевой 1990 года этот романтический дастан исследован как оригинальное произведение казахского народа, основанное на региональных фольклорных сюжетах [1, с. 28–40; 12, с. 644–653]. Она считает, что в основу дастана легли легенды, изложенные по следам реальных событий в степи Дешти Кыпшак [3, с. 309–323].

Таким образом схожесть основных мотивов национальных версий дастана «Бозжигит» свидетельствует об их родственных корнях. Ногайцы и казахи находились в одном государственном объединении, имеет место идентичность родов, входящих в состав народа. Фольклорное наследие и поэзия жырау (йырау) двух народов созвучны. Сюжетные и мотивные сходства лиро-эпических поэм «Козы Корпеш – Баян слу», «Кыз Жибек» и дастанов «Бозжигит», «Тахир – Зухра», «Лайла – Маджнун», а также некоторых героических произведений связаны этническими, историко-генетическими происхождением, историко-культурными отношениями.

1. Әзібаева Б. Қазақ дастандары. Алматы: «Баспалар үйі» АҚ, 2009. 288 б.
2. Әзібаева Б. Дастан жанрының кейбір текстологиялық мәселелері // Қазақ фольклоры мен әдебиет шығармаларының текстологиялық зерттелуі. Алматы: Ғылым, 1983. 191–204 б.
3. Бабалар сөзі: Жүзтомдық. – Астана: «Фолиант», 2005. Т. 17: Ғашықтық дастандар / Жауапты ред. Б. Әзібаева. Құраст.: Б. Әзібаева. Жауапты шығарушы Ж. Рақышева. 360 б.
4. Бердібаев Р. Кәусар бұлақ: Мақалалар мен зерттеулер. Алматы: Жазушы, 1989. 360 б.
5. Бозжігіт // Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. Т. 3. СПб., 1870. С. 336–443.
6. Божеев М., Ахметов З. Қазақ әдебиетінің шығыс әдебиетімен байланысы // Қазақ әдебиетінің тарихы. II том. 1-кітап. Алматы, 1961. 534–556 б.
7. Ғашық-наме / Құрастырған Ү. Сұбханбердина. Алматы: Жазушы, 1976. 21–87 б.
8. Дүйсенбаев Ы. Лиро-эпос жайында // Қазақ әдебиетінің тарихы. 1-том, 1-кітап. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Жалпы ред. басқ. М.О. Әуезов. Алматы, 1960. 501–511 б.
9. Ел қазынасы – ескі сөз: В.В. Радлов жинаған қазақ фольклорының үлгілері / Құраст.: Б. Уахатов, С.А. Қасқабасов, К.С. Матыжанов. Алматы: Ғылым, 1994. 616 б.
10. Елеуенов Ш., Шалғынбаева Ж. Қазақ кітабының тарихы: Ежелгі дәуірден 1917 жылға дейін). – Алматы: Санат, 1999. 192 б.
11. Кусегенова Ф.А. Ногайские дастаны: национальная специфика, межэтнические и фольклорно-литературные взаимосвязи: Дис. канд. филол. наук. Махачкала, 2004. 154 с.
12. Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. 1-том. Қазақ фольклорының тарихы. Алматы: ҚазАқпарат, 2008. – 812 б.
13. Қазақ колжазбаларының ғылыми сипаттамасы. 2-том. Ғашықтық жырлар. Алматы: Ғылым, 1979. 244 б.
14. Кусегенова Ф.А. Фольклорное наследие ногайцев: проблемы сохранения и перспективы исследования // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы Междунар. научно-практ. конференции. Черкесск, 2014. С. 306–310.
15. Ногай халк йырлары / Сост. Калмыковой С. Москва: Наука, 1969. 216 с.
16. Nogaу Destanları: Hazırlayanlar I.Doğan, N.Güllüdağ. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2014. 262 s.
17. Сикалиев А.И.-М. Ногайский героический эпос. Черкесск: КЧИГИ, 1994. 328 с.
18. Сұбханбердина Ү. Шығыс тақырыбына жазылған қазақ дастандарының алғашқы басылымдары // Қазақ фольклоры мен әдебиет шығармаларының текстологиялық зерттелуі. Алматы: Ғылым, 1983. 173–190 б.

СЫЗРАНОВ А.В., КАПЛАНОВА О.Б.

*Астраханский государственный университет,
г. Астрахань, Россия*

ФОЛЬКЛОР АСТРАХАНСКИХ НОГАЙЦЕВ

(МАТЕРИАЛЫ ИЗ РУКОПИСНОГО АРХИВА Р.У. ДЖУМАНОВА)

В архиве отдела традиционной народной культуры Астраханского областного научно-методического центра народной культуры (АОНМЦНК) хранятся ценные образцы фольклора ногайцев Астраханской области, собранные в 1969 г. Р.У. Джумановым (1937–2014), который в то время работал методистом Центра. Рукописный историко-фольклорный материал, собранный Р.У. Джумановым, принадлежал Баймурату Давлетбаеву (1881–1942). Также Джумановым были записаны песни от народного певца Абдуллы Шамукова (1911–1991) – жителя с. Лапас Харабалинского района и Гульжамал Джумановой – жительницы с. Сеитовка Красноярского района Астраханской области.

Целью настоящей публикации является введение некоторых из данных фольклорных памятников в научный оборот. Для этого О.Б. Каплановой был осуществлен их предварительный и сокращенный перевод.

* * *

Первая рукопись повествует о судьбах ногайского народа в XVII–XVIII в., о его страданиях под властью калмыков и о стремлении ногаев обрести свободу. Главное действующее лицо повествования – Туган-мурза, который в тексте выступает инициатором миграции ногайцев на Кубань. В этом образе, как нам представляется, отражены черты реального исторического деятеля - ногайского поэта XVII в. Каз-Тугана Сююнч-улы (или Казы-Тугана Суйиниш-улы), который родился на берегах Нижней Волги. Немногочисленные сведения из жизни поэта почерпнуты из его же собственных произведений. Из них, в частности, известно, что Каз-Туган был сыном едисанского мирзы Суйиниша Сейит-Абдулла-улы (в русских документах – Сююнча Абдулов), жил на Волге, а затем со своим улусом перебрался на Кубань [1, с. 255, 257, 258; 3, с. 91].

Туган-мурза.

«1736 елында Кубаннан кушеп килген нугай заманында Астрахань руста булсада сахарсында кыйбла, шимел, жаек суынаша калмык ыхтыярында булганга ошый. Калмык килгн 1660 елда. 40–50 ел шамасында калмыкта торган. Калмык боларден хисапсыз, урышсыз жэралотлар алганнар. Ханнын бу нэрсэсене курмэгэн нугай халкынын баш кешесе Сююнши-улы.

Туган-мурза халкына эйткэн. Туган-мурза нугаен жыеп тулгаган:

*Чаган минем ай илем
Жиде сан минем эй халкым
Бу дорестен тургаут
Бу каурдын килгене
Килгенде елден болгене
Бу тогыз сан тургаут
Не алмады не калды
Иделде алды кен алды
Жаектын буе жем алды
Алгара кигаши суды алды
Инде алмага не калды*

*Шайнарына ет алды
Сусынына сот алды
Шайнарына ет алды
Сусынына сот алды
Шайнарына корт алды
Шээнэ – салуга май алды
Мнерене ат алды
Жегуене тоя – алды
Ун, яктагы коланбыр шашлы кой козле
Кызларына куллары тиеязбага аз калды –*

деп толгаган болайша масликат итеп «Кобанга кушеек» деп кере китуге риза булган. 40 кесе алдыда кое казуга, халык тамам кеткеш кое ябуга Туган-мурза. Юлдасларын нан тамам артка калаяшак. Халкы жыелганнан Туган-мурза-да санап тамам «Хэзерсезбе, кыйналып келденезбе?». «Эзермез» дегеш, Туган-мурза, тулгау айтады:

*Салты койрык конан куй
Ак-Ордада сойган жер
Сары-желек ту буз
Туй-мэжлеске суйган жер
Атам менем Су енисе
Анам менем бу Гиойдык
Киленишек болып жорген жер
Кендегемде кескен жер
Кер-куыгымды жуган жер*

*Торка конмас тез арка
Ир басында ак шатр
Жатып кинес иткен-жер
Кинесем-кинес булган сон
Халкым бер рэткэ тоскен сон
Аюке-дей каурды
бер аяктан жыгарман
Хайран Идел жан Идел
Хуш бул ниде аман бул.*

Бу халык, нугай тамам йолга кушеп шыкканнан сон халык эшенде шыгып тулгаган яслар:

*Жан бер Идел жан Идел
Хаерлы булсын калганга
Жары мынан суы тын
Ярлы мынан бае тен
Жире жусан сасыган
Жилеге сэт татыган*

*Ботлашыге монар дай
Боз сазаны токлады
Улене жаткан бота таптырмаган
Балыгы суга жылкы жаптырмаган
Бакасы тон ойкысын таптырмаган
Хош аман бол сен Идел.*

Бу тулгауда яслар айткан, картлар тулгап иле жавап бергенлер.

*Идел калса Кобан бар
Аюке калса Туган бар*

*Тарак койрык сазан калса
Аер койрык сабан бар.*

Туган-мурза темам халкын куширеп карап берз гына шатыр ман утырган. Ярлы уа халкына килеп «сез ниге кушпейсез» дегенце «хәлемез юк» деп жавап берделер. «Каран батсын» деп туктамай ханга барып хан алдында аттан тоспей тулгаган:

*Бо кеткеннен кетермен
Сатайлыды белден утермен
Алык айтарын кызыл комнан
Бер тосленен кетермен
Атам йорты ак Кубан
Анграй барып жетермен*

*Кырымда калган кырк кордас
Кыркыман кенес итермен
Сатамбыр комек бермесе
Кодаем-аллам жул берсе
Сездей денсез ханнарга
Бер айланып кетермен –*

деп тулган кушкен халык артыннан 5–6 коннен сонъ жолдаслары илэ узе де йорген. Бу Туган-мурза Кубанга барып рахатләнеп беркигип елдан сон юлдасларын алып Аюке илэ сугыспага келген. Куресен кыс коне булган Туган-мурза килеп Аюкеге хабар берген «Гаскәренде шыгар» деп. Сунда Аюке енесе Шандар-жапка айткан токтатырлык кошем йок, сен Туганга флаг котер деп. Шандаржапты Туган-мурза бөр атып егып ултерген. Гаспәр каша баслаган. Туган-мурза Аюке торган жерге он такан йогардан, икеншесен туменнен. Ок сызгырып уте баслаган Аюке-хан тагалы атка мнөп боз илэ кашакан. Туган-мурза ку-сада атында тагасы булмай жете алмайды, Астрахань каласына Аюке хан килеп керген. Керө айланып Туган-мурза калмыклардын кайберлерен ултереп».

Туган-мурза (перевод).

«В 1736 году из Кубани под Астрахань перекочевала часть ногайцев. И хотя Астрахань находилась под властью русских, но земли до Яика находились под влиянием калмыков. Калмыки пришли в эти земли в 1660 году. Примерно 40–50 лет калмыки взимали с ногайцев дань. О страданиях народа писал Суюнши-улы.

Туган-мурза собрал народ и выступил перед всеми с песней, где он призывает народ вернуться на Кубанскую землю, описывает лишение ногайцев и спросил, готовы ли они двинуться в обратный путь. На что простые люди согласились. И народ сочинил эти строки, посвятив Душе-Волге (Жан-Идел). А старики запели в ответ:

Если оставить Волгу,
Есть Кубань,
Если не Аюка,
То есть Туган.
Если оставить сазана
С хвостом, как гребень-расческа,
То есть плуг.

Туган-мурза, сидя в шатре, наблюдал за переселением людей-соплеменников. У бедных он спрашивал: «Почему вы не уезжаете, не откочевываете?». «Нет сил, достатка», – был ответ.

Тогда Туган-мурза, не слезая с коня, запел:

Я уезжаю.
Отцовский юрт - Белая Кубань,
Я до нее дойду.
В Крыму остались 40 моих одногодков,
С ними я посоветуюсь.
Если Сатемир не поможет,
Если Бог даст, как ты ханов я проведать смогу.

После отъезда народа, через 5–6 дней, он с друзьями отправился в путь. После года вместе со своими друзьями Туган-мурза отправился на войну с Аюкой. Холодной зимой он отправил Аюке весть: «Выводи сою армию!». Тогда бабушка (по матери) Шандар-шапка сказала, чтобы Аюка поднял флаг, так как не сможет остановить врага. Туган-мурза выстрелил, повалил и убил Шандар-шапку. В схватке победило войско Туган-мурзы, а Аюка скрылся на лошади в Астрахани. Повернувшись, Туган-мурза убил часть калмыков, часть взял в плен».

* * *

Публикуемый фрагмент второго текста, озаглавленного Р.У. Джумановым «Ногаи в XIX–XX вв.», повествует об основании сел Сеитовка и Хожетаевка – первых селений ногайцев-карагашей в Красноярском районе Астраханской губернии. Кроме того, приводится информация о ногайских родах («ру») данных населенных пунктов. Интересно сравнить эти данные с названиями карагашских родов в работе российского этнографа П.И. Небольсина (1817–1893) «Очерки Волжского низовья»: род ас с подразделениями шотук и култас, род найман с подразделениями баганайле, джагалбайлы и шобалчи, род тюбетбес, род мангыт с подразделениями кугусс, алтаяк, эргенекли, байгунда, темирходжа. У каждого рода, пишет П.И. Небольсин, имелась своя «тамга» – родовой знак. Сохранялась и родовая обособленность. Так, в частности, члены одного рода (или родового подразделения) не ходили в мечеть другого рода. Между родами существовали экзогамные брачные отношения [2, с. 87].

«1780 елда Хожатай, Сэйтлэр ауллары басланган 1785 елда. Сэйтлэр исеменда ауыл салынын мэчет, мэктэп салып армен сэудегэрлэре килеп сауда башланган карагаш нугае сэдэгер булган, балык белмеген авыл сэбэбе: «Сэетлэр «Шаэтлэр»». Ахтуба, Бузан буенда халык басуны булган халык елаган, кимеге кук желкен белэн йореп Актыбага якын утырган жиргэ 40 семьяды утереп, доньясын алган, 41 кешедэ кумген, «хуралы» ясаган. 41 ойле Сейтлэр дин йоргеэзлэр, 41 жирде саналып торалар. Сагызлыкын контугыш яман туба, сунын катарына Сэетлэр булган 1785 елда, авыл салынган. Укьмаган халык Шэетлэр дими Сэетлэр дин айтканлар. Актыба буенде Шэетлэр зираты бар. Хээрге торган жире: 1874 елда Сэетлэр бу якка кушеп, шул елы гэскэр ала башлаган. Букей хан баласы Кобаиш хан килеп жэяу солдат алган. Хужатей, Сеитлер халкы суннан бирле солдат бирген.

Сэетлэр ыруы: жагымбайлы-найман, баганалы-найман, шубалашы-найман, утегулы, баканшак-байгунда, ажимбет-адай, сжыут, джалъмамбет, тергениши, туермалы, серкеле.

Хужатайдын ыруы: алтаяк, шутык, кугес, тубетпес, иргенкле, асы, кара-асы, уйгыр. Алар 13–14 була, эр кайсынын тайнасы булды, малкы, тамга белэн аёра, ниша ой булсада агэзнер кыз алмай, кыз бирми лэкин сунгы вакытта ру аталас, уз кардашына булды».

Перевод.

«Хожетаевка была основана в 1780 году, Сеитовка – в 1785 году. В Сеитовке были построены мечеть и школа-мектеб. Появилась торговля. Незнающие люди называли аул не Шаэтлер, а Сэетлер. Недалеко от Ахтубы были убиты 40 семей, разграблено их добро. Убитые были погребены. На берегу Ахтубы есть кладбище Шаэтлер. В 1974 году Сеитовку основали на другом берегу Ахтубы. В этом же году стали забирать на службу. Сын Букей-

хана Кобаш-хан набрал солдат. Из Сеитовки и Хожеатаевки с тех пор стали забирать в солдаты.

Сеитовские ру: найманы: жагымбайлы, баганалы, шубалашы, утегулы, баканшак-байгонды; ажимбет-адай, сжуыт, джалмамбет, тергенши, туермалы, серкеле.

Хожеатаевские ру: алтаяк, шотык, кугес, тубетпес, иргенекли, ас, кара ас, уйгур. Они 13-14 видов. У каждого своя тамга. Девушки и юноши из одного рода не женятся, так как считаются родственниками («аталас»).

* * *

Третий фольклорный памятник, озаглавленный «Кук жите» легендасы», представляет собой скорее предание (чем легенду) о гибели некоего хана от рук собственного сына, который отрезал ему голову недалеко от Хожеатаевки. В данном предании обнаруживаются элементы одного из «бродячих сюжетов», «общих мест» мирового фольклора - мести сына отцу (правителю, герою) за покинутую мать. Предание связывает с этими событиями происхождение названия села Басы («бассыз» - с ногайского «без головы»).

«Кук жите» легендасы.

«Узган заманда халыкта бер гадэт: ханга кыз биреп, подаркалар бирэлэр. Хан килеп куньп кидете икен, 1 тиенлек расход юк. Шул халык «Аксарай» зук ак таштан бала кылып кыз бирэ. Ханьн Ак-сарайдан тумэн Шумка комда тагы бер хатыны булады. Бухан Аксарайдагы хатынын яратпый «талак» итеп бушатады, хатын шул йерден халкынын батырлары айтсада кабыл итти, Идел кыйбласына алыс йерде Ставрополь якка ата-анасын, эл йортып ташлап башха ирге китеде. Бу хатыннан бер бала булады, егет булган зуелге ханды эзлеп куады. Бала астында кук ат булады, Хожеатай артында тубеде бала ханды ултереэде Халык карап «кук жите», «кук жите» дип айткан. Бала хан гэдэсен артып Астрахань аргы сахрага шыккан басын кисеп алып анасына киткен. Куркоп халык «Басыз гэдэ ята» дигэн. Исем кушкан авыл Бассыз – «Басы» дип».

Легенда «Кук жите» (перевод).

«В давние времена у народа бытовал обычай: девушку выдавали замуж за хана, давали за нее большие подарки. Хан приезжал и ночевал, без собственных расходов. Хан не тратил ни копейки. У хана недалеко от Аксарая, в Шумке (в степи) была еще одна жена. Но с этой женой он развелся, так как не любил ее. Хан не послушался знаменитых батыров, а бывшая жена хана уехала в Ставрополье, к своим отцу и матери. У этой женщины от хана был сын. Когда сын вырос, стал искать отца. У него была лошадь синего цвета. Своего отца хана он убивает за селом Хожеатай, на бархане (возвышенности). Люди, видя это страшное действие, что сын убивает отца, говорят: «Настигла кара небесная! (Кук жите – Небо опустилось!)». А сын забрал (отрезанную) голову отца и поехал к матери. А тело, без головы, осталось лежать. Увидев это, люди воскликнули: «Лежит тело без головы!». Голова – по-ногайски «бас». «Бассыз» – без головы. Басы – название села».

* * *

В заключении мы бы еще раз хотели подчеркнуть, что приведенный в публикации перевод носит предварительный и несколько сокращенный характер. В дальнейшем наши усилия будут сосредоточены на полном и более точном переводе всех фольклорных материалов, собранных Р.У. Джумановым и хранящихся в архиве АОНМЦНК, в том числе приведенных выше, а также новых, в частности, фрагментов обрядовой песни «Яр-яр», записанной от Гульжамал Джумановой в с. Сеитовка и песни «Нугайдын борынгы тормышы», записанной от Абдуллы Шамукова в с. Лапас. Предполагается публикация всех этих памятников в виде отдельного издания.

1. Ёыр неси мен эдим...: Поэзия йыйынтыгы / Сост. Б. Кулунчакова. Махачкала: Дагест. кн. изд-во, 2009. 360 с.
2. Небольсин П.И. Очерки Волжского низовья. СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1852. 197 с.
3. Тепкеев В.Т. Некоторые исторические сведения XVII в. о ногайском поэте Казы-Тугане // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы Междунар. научн.-практ. конф. Черкесск, 2014. С. 91–94.

СИБАГАТОВА Р.Ю., СИБАГАТОВ Ф.Ш.

*Научная библиотека Уфимского научного центра РАН,
Башкирский государственный университет
г. Уфа, Россия*

ОТРАЖЕНИЕ БАШКИРСКО-НОГАЙСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В МНОГОТОМНИКЕ «БАШКИРСКОЕ НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО» И НАУЧНЫХ ТРУДАХ Г. ФАХРЕТДИНОВА

Как известно, эпоха Ногайской орды, чьи владения простирались в XV – XVI вв. на обширную территорию от Волги до Тобола, оставила заметный след в истории, этногенезе и культуре не только башкир, но и казахского и каракалпакского народов. «В те времена термином «ногайлы» обозначали не только название отдельного народа, но и политическую общность родов, объединенных в группу «ногайцев». Литературные памятники этой эпохи не принято называть казахскими или каракалпакскими, они рассматриваются как литературное наследие народов ногайской эпохи», – указывает каракалпакский ученый К. Мамбетов [1, с.9].

Общеизвестно, что эпосы и легенды не являются плодами лишь одного периода, каждый новый этап привносит новое в их содержание, оставляет особенный след. Поэтому эпосы и легенды предстают перед нами как явление, в котором сплетены события веков. В одном и том же произведении можно встретить как мифологические мотивы, так и возникшие более поздние периоды. К таким периодам относится Ногайский период в истории башкирского народа. «В целом можно сказать, что в истории и культуре Башкортостана XV – начала XVI в. связи с ногайцами оставили ощутимый след. В произведениях башкирского фольклора и литературы отразилась ненависть к ханам и мурзам, социальный протест. Тесное общение башкир и ногайцев, близость их языков и обычаев рождали в культуре обоих народов общие темы и мотивы, служившие укреплению их контактов. Совместное проживание способствовало не только активизации башкиро-ногайских этнических связей, но и привнесло ногайский компонент в башкирский этнос. В середине XVI в. большая часть ногайцев двинулась на юг, к низовьям Волги и Северному Кавказу, другая, не менее значительная группа, осталась среди башкир и ассимилировалась. Следствием этого явилось возникновение среди южных башкир таких межродовых этнонимов, как ногай-юрматы, ногай-кипчак, ногай-бурзян, ногай, ногайлы. У башкир рода Мин, к примеру, под названием «ногай» и «ногайлы» имеется семь межродовых образований. Сравнительно быстрая и легкая ассимиляция ногайцев объясняется также и присутствием у обоих народов сильного кипчакского компонента», – пишет Г.Б. Хусаинов [2].

В башкирских эпосах и легендах часто употребляются словосочетания «Ногайская Орда», «Ногайское ханство», «ногайский народ», что говорит о тесных связях. Название «ногай» встречается и в топонимах, например, пригороде Уфы есть деревня Нагаево (Нугай), где по преданиям, раньше была ставка ногайского хана.

Обратимся к краткому обзору многотомника «Башкирское народное творчество», в котором упоминается о ногайцах [3, 4]. Например, в Т.4 (с. 18), в Т.5 (с. 22) этноним «ногай» используется в следующих абзацах: «В конце, исходя из точки зрения консолидации родов, невозможно не отметить еще один момент: важно то, что в легенде «Алдар и Зухра» идея единства и родства описывает не только жизненно-бытовые темы. Алдар, когда возвращался с родичами со свадьбы, освобождает многих от жизни в плену дива. Среди них вместе с башкирскими батырами были и другие (туркмены, ногайцы, монголы) народы. Известно, что среди ногайских и казахских народов распространен и большой эпик сюжет под названием «Шора батыр».

Мамай известен в истории как Ших-Мамай. Он был Ногайским ханом в первой половине XVI века, когда усиливалась борьба между мелкими ханствами.

Присоединение башкир к Российскому государству ослабило угнетение Сибирских, Ногайских, Казанских феодалов, разрешило проблему феодальной междособицы у разъединенности».

Ногайская Орда – древнее тюркское государство, восточный осколок Золотой Орды (XV – XVII вв). От древних нугайлы сформировались ногайцы, каракалпаки. В Старшую Ногайскую Орду входили башкиры, казахи, крымские татары, татары. В произведениях, приведенных в этой книге, слово «ногай» используется очень часто. Например, [4, с. 91, 187, 192].

Семь богатырей и тысячи домов имеет Ногай, но Изеукай разрушит твою славную Орду:

Ете батырды ниргә итеп,
Мең бейле Нуғай йорт,
Йәйеп яткан дала йорт,
Яғы иттәй бурһығып,
Күптән какһып килгән йорт,
Изеүкәй шауын ишетһә,
Булат кылысын һелтәп,
Изеүкәй килеп укталһа,
Данлап корған Урзанды,
Кыран-яран кылыр ул.

Далее говорится о том, что башкирским родам Тамьян, Бурзян, Кипчак, а также живучим по берегам рек Ашкадар, Дим и Яик (Урал) пришел указ от Ногай: все должны подчиняться и давать ясак:

Урал буйы был якка,
Тамьян, Бөрйән, Кыпсакка,
Ашказар, Дим, Яйыкка
Указ килгән Нуғайзан:
Бары миңә баш эйһен,
Һылыу кыздан бер нөгәр,
Айыры тояк баш көтөү,
Йылкыһынан ун өйөр
Бирегез, тип, яһакка.
Бер кисеүен билдәләп,
Нуғай илен аралап,
Күп халыктарзы күргән, ти;
Хан кулында зарыккан,
Яһак түләп интеккән
Күптәр барын белгән, ти.

В четвертом томе на страницах 196, 202 упоминается о самом хане Ногае:

Бөгә бәйле колдарзы,
Талаған бар малдарзы –
Барын биреп колдарға,
Илдәренә озаткан.
Нуғай хандың ханлығын
Мәргән шулай колаткан.

А Таргын с ухода больше не возвращается обратно. Приходит к Ногайскому хану, идет на войну.

Туда идет, сюда идет Таргын, не может найти стан Аксахана, обратно идет на юг. Потом идет искать хана Ногай. И на берегу океана находит Ногай хана. Находит и говорит: «Либо душа, либо твой скот».

1925 году вышла книга Габдрахмана Фахретдинова, сына выдающегося башкирского ученого-востоковеда Ризаитдина Фахретдинова, под названием «Башкорт тарихы» («История башкир») на башкирском языке. Эта книга была переиздана в 1999 году [5]. В монографии две главы посвящены башкирско-ногайским взаимоотношениям. Одна из

глав называется «Жизнь башкир под гнетом ногайцев» (с. 71–72), вторая – «Исторические памятники, оставшиеся в Башкортостане от ногайцев» (с. 72–73). К вашему вниманию предлагаем эти главы в переводе на русский язык:

«Жизнь башкир под гнетом ногайцев»: «Башкирские хозяйства, получившие широкое развитие во времена булгар, были ослаблены во время сарайского правления, а после захвата ногайцами, совсем развалились. Главные князья ногайцев жили в городе Сарай, находившемся в месте впадения реки Яик в Каспийское море, в Башкортостане кочевали только мелкие князья со своими родами.

Роды ногайцев на правах победителей разделили между собой все просторы Башкортостана, считали башкир своими подчиненными. Кроме пользования землями башкир, заставляли их платить каждый год определенную сумму ясака в виде скота, сырья. Будучи наследниками Сарайского государства, ногайцы в культурном отношении были выше башкир. Но тогдашнее состояние Башкортостана не позволяло ногайцам образовать здесь культурное государство.

Причины этого:

- 1) Прекратил существование большой торговый путь Булгар – Туркестан;
- 2) Вместо этого в больших городах Сибири, в стороне Тары появилось много купцов с юга, началась торговля между Туркестаном, Бухарой и Сибирью.
- 3) Торговля между недавно созданным Сибирским ханством и постепенно занявшим место бывшего Булгара Казанским проходила через реку Сулман (Кама) севернее Башкортостана.
- 4) В связи с тем, что ногайцев было мало, ясака, собранного с башкир и других подчиненных народов, вполне хватало им.

Ногайцы товары и сырье, производимые ими и полученные в виде ясака, через город Казань везли в Московское государство, оттуда везли ткани, готовую одежду, изделия из железа, но эта торговля была не денежная, а меновая. Ногайцы не смогли ввести денежное обращение. Из старых документов видно, например, как в 1534 году ногайские мурзы обменяли 8 000 лошадей на товары.

Большая нужда ногайцев в товарах показывает, что ремесленничество было у них на низком уровне. Например, когда со стороны Казанского ханства приглашали ногайцев выступить против Московского государства, ногайский хан Исмаил сказал: «Если мы прекратим торговый обмен с Москвой, не сможем найти даже ткань на саван», что показывает их несогласие.

Московское государство, зная, что ногайцы очень нуждаются в его товарах, наложило большие пошлины на товары, которые ногайцы везли для продажи в Москву, и оценивали их очень дешево. Поэтому такой товар, как скот, меха, которые нужно было отправлять в Москву, ногайцы не покупали и не выменивали у башкир, а получали даром как налог.

Беи башкирских родов должны были выполнять все распоряжения ногайских князей, собирать ясак. Башкиры, воевавшие с чуждью, признанные отменными воинами во время обслуживания караванов между Булгаром и Туркестаном, были побеждены Сарайским ханством. За время двухсотлетней ногайской кабалы они превратились в слабый народ, не воевали с соседями. Но в этом было и положительное: выросла численность башкир» [5, с.71–72].

В главе «Исторические памятники, оставшиеся в Башкортостане от ногайцев», в частности, пишется: «Ногайские войска представляли собой отдельную организацию, двигались большими группами. Когда наступала зима, собирались в определенном месте и зимовали вместе. У них были зимовки, состоящие из землянок. Но это были временные жилища, после них не оставалось памятников, рассчитанных на долгие года. Оставшиеся от них и сохранившиеся до последнего времени памятники их пребывания – это всего лишь гробницы, построенные на могилах некоторых ханов. Среди них можно указать два таких памятника, которые были построены пятьсот-семьсот лет тому назад и сохранились до сих пор.

Одна из них – гробница на могиле ногайского имама, эмира Хусейнбека сына Гумера, которая находится в пятидесяти километрах от города Уфы, недалеко от станции Чишмы и реки Демы. Эта гробница представляет собой четырехугольное построение с тремя окнами и дверью. Был и потолок, но он развалился и теперь его нет.

Хусейнбек прибыл сюда от ногайских князей по приглашению хана Барача и был занят распространением мусульманства среди башкир, умер примерно шестьсот лет тому назад.

Вторым памятником, оставшимся от ногайцев и сохранившимся до сих пор, является сооружение, находящееся возле деревни Нижние Термы по дороге из Уфы в Казань, тоже недалеко от станции Чишмы. Основа этого здания шириной в десять саженей, высотой с четырехэтажный дом, представляет собой в плане четырехугольник, после некоторого подъема превращаясь в восьмиугольник. Внутри оно раньше было оштукатурено, есть одно маленькое окно. Умение строить такое здание, не используя ни одной доски и куска железа, особенно сделать потолок в форме куба, показывает, что у ногайцев были такие мастера, но они не строили городов — жизнь только за счет башкир и ведение кочевого образа жизни не позволяли им этого. По древним преданиям, сооружение построено в честь ногайского князя Тура-хана, пришедшего из Сибири после 1400 года, владевшего землями на берегу реки Слак и кочевавшего в тех местах. Рядом с этим зданием стояли несколько надгробий, на одном из которых имелась надпись «Здесь похоронена ханбикэ Сахиб Жамал». Хотя в Башкортостане таких памятников было немало, со временем многие уничтожены. Нынешние города Уфа, Белебей, Оренбург были местами зимовки древних ногайских ханов» [5, с. 72–73 [5].

Таким образом, в многотомнике «Башкирское народное творчество» и монографии Г. Фахретдинова содержится ряд сведений о башкирско-ногайских отношениях.

1. Мамбетов К. Древняя каракалпакская литература. Нукус, 1976.
2. Хусаинов Г.Б. Башкирская литература XI–XVIII веков. Уфа: Гилем, 1996. 193 с.
3. Башкирское народное творчество. Т.4. Эпос. Уфа: Китап, 1999. 400 с.
4. Башкирское народное творчество. Т.5. Исторические кубаиры, хикаяты, иртыки. Уфа: Китап, 2000. 391 с.
5. Фахретдинов Г. История башкир // Хадыев М., Фахретдинов Г. История башкир. Уфа: НБ РБ, 1999. С. 53–130.

САБИТОВ Ж.М.

*Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева
г. Астана, Республика Казахстан*

АХМЕТ, СЫН АЙСУЛА (ИСЫ) ИЗ РОДА УЙСУН (УЙШИН) КАК ЭПИЧЕСКИЙ ОБРАЗ

Ахмет (варианты: Амет, Амет-Хамат), сын Исы (варианты: Айсул, Ойсыл, Гайса, Айса) является одним из самых известных персонажей ногайского, татарского, башкирского, казахского фольклора эпохи Золотой орды. Образ Ахмета, сына Исы, запечатлен во многих легендах, дастанах, эпосах и шежере (генеалогии). По разным источникам, мы знаем, что он происходил из племени уйсун (уйшин).

Исторический персонаж под именем Амет (иначе Амет-Хамат, Ахмет, Амет или Амет) встречается в различных источниках. Стоит отметить, ногайский героический эпос «Ахмет, сын Айсула», татарский дастан «Амет, сын Гайсы» и казахское шежере рода Уйсун. Короткие упоминания об эпосе есть в башкирском шежере рода Юрматы. Также стоит отметить, что в составе цикла «сорок батыров Крыма» встречаются два персонажа с похожими именами и отчествами: Амет и Ахмет, сын Айсы. Здесь стоит разделять этих двух персонажей, т. к. один из них является племянником Едиге, сыном его старшего брата Исы, а другой является эмиром времен золотоордынского Джанибек-хана [11].

Ниже мы перечислим все сведения о данном персонаже:

1. Ногайский героический эпос «Ахмет, сын Айсула». Согласно эпосу отца Ахмета звали Айсул, а мать Таукеев или Ай-слу [13, с. 88–89]. Айсул согласно эпосу ненавидит Джанибека, а Ахмет становится охранником на пиру у Джанибека, стоя у входа [13, с. 93], а в момент их первой встречи Ахмет не уступает дорогу хану [13, с. 100]. Айсул так-

же является сыншей – знатоком породистых лошадей [13, с. 113]. Коня Ахмета называют Кара-ат [13, с. 117]. Когда на страну нападают внешние враги Ахмет спасает Джанибек-хана от гибели. Возлюбленную Ахмета зовут Шаарбек [13, с. 127], она является дочерью Джанибек-хана и была обещана перед битвой «самому храброму воину», коим оказывается Ахмет, спасший хана от гибели. Антагонистом Ахмета является Темир, сын богача Бугалы, который первым дезертировал в битве. Джанибек-хан ставит условие: выдаст свою дочь за того, кто выиграет партию в шахматы (Ахмет или Темир). В итоге с подсказки Шаарбек выиграл Ахмет, [13, с. 128–129]. Не получив согласие на брак Ахмет и Шаарбек бежали в Кавказские горы [13, с. 148]. В ходе преследований Ахмет сталкивается в боях с Алау из рода Алшин и царевичем Бердибеком, сыном Джанибека [13, с. 132]. В итоге Ахмет с возлюбленной погибают.

Здесь стоит отметить, историчность сюжета, его совпадение с другими источниками. В эпоху Джанибек-хана было два эмира с именем Тимур. Первый из рода Ак мангыт, а второй сын Могул-Буги из рода Кыпчак. Вполне возможно, Темир, сын Бугалы это Тимур, сын Могул-Буги (Могул-буга трансформировалось в Бугалы). Таким образом, это был конфликт между региональной Крымской элиты (точнее клана Уйсун) против клана Кыпчак, принадлежащего к элите первого уровня.

2. Татарский дастан «Амет, сын Гайсы и Дафтари Чингиз-наме».

Татарская версия дастана, была опубликована в составе «Дафтари Чингиз-наме» [4, с. 33–35]. Ф.И. Урманчиев пишет: «Если б этот сюжет в течение столетий бытовал в устах народа, он должен был бы существенно отдалиться от конкретных событий и лиц. Но в произведении очень хорошо сохранилось отражение особенностей социально-политической жизни XIV века. Для этого произведение должно было быть создано в ту же эпоху или чуть позже» [15, с. 152].

М.А. Усманов, изучив дастан об Амете, приходит к выводу, что это произведение в «Дафтари Чингиз-наме» было письменно зафиксировано в последней четверти XVIII века [16, с. 123–125].

И.Г. Закирова приводит свой вариант перевода данного дастана: «Перед родами жены Тайдулы хан Джанибек отправляется на охоту. Перед уходом он повелел: если родится дочь, её должны убить, если сын, то должны послать ему радостную весть. Ханша Тайдулы не дала убить дочь, отдала её на воспитание сыну Бирдебеку. В дальнейшем новорожденная дочь хана становится причиной конфликта между ханом Джанибеком и его сыном Бердибеком. Узнав, что девочка не была убита, Джанибек ранит ханшу Тайдулы стрелой, потом нанимает убийцу для дочери. Ханша Тайдулы отправляет гонца к Бердибеку с повелением спрятать дочь. Бердибек скрывается с девочкой у черкесов и там обосновывается. Бердибек в дастане показан как положительный человек, который, не побоявшись пойти на разногласия с отцом, спасает жизнь сестры. Бегство Бердибека из страны вызывает недовольство народа ханом Джанибеком, который вынужден разрешить Бердибеку вернуться обратно. В заключительной части дастана повествуется о сыне Амета, оставленном в люльке. Линия оставленного на произвол судьбы ребенка зафиксирована только в татарской версии дастана и отражает историческую действительность той эпохи. По канонам эпоса, выросший в одиночестве герой является продолжателем рода, он должен отомстить за гибель рода, уничтожить врагов. Однако в данном случае налицо отклонение от эпической традиции. Ребенка находят плотовщики и привозят в Хаджи Тархан. Хан Хаджи Тархана Тимер Кутлу вырастил ребенка. Его назвали Салчы, что переводится как «плотогон». Он вырос и стал вором, обижал народ. Он не только не способен отомстить за отца, за родину, но и в целом не способен ни на какие подвиги, а наоборот, пользуется дурной славой. Он сформировался как отрицательный герой без роду-племени» [5, с. 50–51]. Дастан завершается сообщением, кем на самом деле является Салчы: «Салчы – сын дочери хана Джанибека. Он сын из рода ханов. Он сын Амета, сына Гайсы» [4, с. 35].

И.А. Мустакимов в другой версии Дафтари Чингиз-наме встретил немного другую концовку: «Салчи был рожден от дочери хана Джанибека, сыном Исы был Амет-Казый, сыном Сафи является Кинзя, они также являются уйсунами». Также стоит отметить, что Амет сын Исы уйсун был отмечен среди списка 17 беков хана Джанибека [8, с. 276]. М. Ахметзянов, приводя легенду, придерживается прочтения: Амет, сын Айсы [1, с. 114].

3. Башкирское шежире рода Юрматы.

В башкирском шежире рода Юрматы сказано, что в эпоху хана Абат-Хамата (ориентировочно 811 год по хиджре) были также ханы Джанибек и Аксак-Тимур. Юрт Абат-Хамата из-за набегов и войн распался и юрматинцы бежали в другие места [2, с. 31–35].

4. Казахское шежире рода Сиргелы-Уйсун. Согласно преданиям казахов: у Майкыбия уйсун был сын Бахтияр, который умер еще при жизни отца. У Бахтияра была два сына Ойсыл и Уйсил. Майкы-би выделил своим внукам по 10 тысяч воинов [12, с. 37]. У Уйсила был сын Абак (Аксакал) и внук Караш-би. У Караш-би были сыновья Байдибек и Байдуыл. У Байдуыла был сын Шакшам, основатель немногочисленного казахского рода Шакшам. У Байдибека от байбише (старшей жены) Сары был сын Сары Уйсун, предок одноименного рода. От другой жены Домалак-ана у Байдибека был сын Жарыкшак. У Жарыкшака было три сына – Албан, Суан, Дулат (предки одноименных казахских родов) [12, с. 41]. У Ойсыла было 30 сыновей, из которых далее в легенде встречаются Арыстан, Бораш, Турымбет, Сырымбет (предки казахского рода Сиргелы), Жалмамбет (предок казахского рода Ошакты), Жарымбет (предок казахского рода Шапырашты), Жанас (предок казахского рода Ысты) [12, с. 38]. При хане Джанибеке Турымбет был его приближенным. Жена Сырымбета Избике была ханской ткачихой. Хан Джанибек за ее труды подарил ей золотые ножницы, поэтому ее называли Алтын кайшылы Избике (Избике – золотые ножницы). У хана Джанибека была единственная дочь, она в доме Избике познакомилась с Борашем, от которого потом забеременела. Слухи дошли до хана. Визирь Кыргикабак посоветовал ему наказать детей Ойсыла строго. Джанибек устроил той, куда пригласил всех детей Ойсыла. Джанибек устроил мнимую свадьбу, установил 90 юрт. Когда гости расселись, хан приказал отпустить коней с привязи. Вдруг послышались крики: «Враг напал!». «Разбойники» начали нападать на гостей. После убийства всех мужчин, были убиты младенцы, а беременным женщинам вспарывали животы. Визирь хана не мог вытерпеть такую жестокость и уехал в Жагалбайлы. Место, где были убиты дети Ойсыла, было названо Олиқты. Арыстан и Турумбет были во время нашествия в других местах. Услышав о бойне, они собрали воинов из родов Алшын (Алчин) и Дулат и выступили против Джанибека. На войне был убит хан, погиб и Арыстан [12, с. 39–42].

У Ойсыла остались следующие потомки: у Жанаса от жены Жупар был сын Ысты, у Жалмамбета от жены Карашаш был сын Ошакты, у Жалмамбета от жены Мапыраш был сын Шапырашты. Байдебик-би (внучатый племянник Ойсыла) по обычаю левират после смерти детей Ойсыла, женился на их женах и усыновил Ысты, Ошакты и Шапырашты [12, с. 42]. Бораш был женат также на дочери Кыдырбая (сын или внук Алау алшина, известного из списка беков хана Джанибека [8, с. 275]), из рода Алшин и у него остался сын Кобысай, который воспитывался у нагашы (родственника матери). Его потомков называют Байулы-Сиргелы [12, с. 42–43]. У Сырымбета жена Избике после его смерти вышла замуж за его родного брата Турымбета. От Сырымбета она имела двух сыновей с именами Нан и Тола. От Турымбета она родила сына Маната. Дочь Джанибека родила сына от Бораша и передала его Избике. Избике назвала его Конырдек. Потомки Нана, Маната и Конырдека назывались Уштанбалы (3 тамги) [12, с. 44]. Здесь стоит отметить, что в Казахских шежире сохранялись не столько имена людей, сколько их лакабы (прозвища), поэтому в шежире почти никогда имена не дублировались. Вполне можно предположить, что легенда об Ойсыле у казахов является отражением реальных исторических событий, протекавших в эпоху хана Джанибека. Ее дополняет и подтверждает легенда об Амате, сыне Айсы (Исы), где встречаются такие детали, которых нет в других версиях. Например, шежире потомков Майкы-бия, имена сыновей Ойсыла, кто воевал с ханом Джанибеком.

Таким образом, можно предположить тождество таких лиц, как Ойсыл уйсун, внук Майкы-бия уйсун и Иса (Айса) уйшун, Абат (Хамат, Ахмет) и Бораш, Салчи и Конирдек. По нашему мнению, Абат-Хамат является видоизмененной формой имени Ахмет (Ахмат). Так как его отец носил мусульманское имя Иса, можно предположить, что его имя тоже мусульманского происхождения (его немусульманское имя – Бораш).

С одной стороны странным является тот факт, что у рода Уйсун-Сиргелы, проживающего возле города Ташкент, бытует эта легенда, ведь до Поволжья слишком большое расстояние. Но данное противоречие легко объясняется историческими сведениями рас-

селения казахского племени Уйсун в первой трети XVII века – картой «Nova descriptio geographica Tattariae magnaе» (Новое описание географии великой Татарии), составленной пленным шведским офицером Филиппом-Иоганном Страленбергом в 1730 году [7]. На ней видно, что племена Алшин и Уйсун жили возле реки Яик (Урал), уральских казаков и Большой Ногайской Орды (Nogai Maior и campus Mamai), чуть севернее каракалпаков и Аральского моря.

5. Данные первоисточников об эмире Исе.

Помимо фольклорных сведений, есть и сведения первоисточников об эмире Исе, который жил в эпоху хана Узбека и Джанибека. В это время жили два эмира с этим именем. – эмир Исатай из рода Кият (Иса гурген), один из самых приближенных эмиров Узбек-хана и эмир Иса, брат крымского эмира Тулук-Тимура [10]. Многие исследователи путают этих двух эмиров. К примеру, М.А. Усманов считал, что отец Амета по имени Иса тождественен Исе гургену (зять Узбек-хана), который встречается в трудах арабского путешественника Ибн Батуты и персидского историка Вассафа [16, с. 115]. После выхода перевода сочинения Утемыш-хаджи «Чингиз-наме», стало ясно, что Иса гурген происходил из рода кият.

Отождествляя Ису уйсуну с одноименными персонажами других летописей, И.А. Мустакимов предполагает, что известный Иса гурген это либо Иса уйсун, либо можно присоединится к версии В.П. Юдина и Де Виза Д., которые считали, что Иса гурген Ибн Батуты это и есть Исатай кият. Р.Ю. Почекаев считает, что Иса гурген это Иса уйсун [9, с. 149], а Иса и его брат Тулук-Тимур были представителями рода Кият [9, с. 150]. Тем самым он объяснял большие связи Киятов с Крымом, где «у Мамая были родовые земли». Здесь можно обратиться к первоисточникам. У Ибн Батуты было два Исы: первый был братом Тулук-Тимура, эмира Крыма, а второй – зятем и тестем хана Узбека одновременно и был одним из четырех карачи-беков. Если первый был из второго эшелона элиты, то второй был из первого. Как мы знаем у приближенному Узбек-хана Утемыш-хаджи встать во главе Золотой Орды помог Исатай кият.

1. Если исходить из тождества этого Исатая кията с Исой из Крыма, то получается, что он после того, как помог Узбек-хану взойти на трон, был сослан в Крым, где не имел должности, (должность эмира Крыма занял его брат Тулук-Тимур), в то же время, как неизвестный до этого Иса уйсун сделал карьеру и стал карачи-беком при Узбеке. В данном случае мы сталкиваемся со множеством противоречий.

2. С точки зрения битвы Оккама, проще всего следующее объяснение: Исатай кият помог Узбеку овладеть трон и оставался при нем, в то время как Иса и Тулук-Тимур были уйсунами и правили в Крыму. Как мы знаем, потомки Тулук-Тимура и Исы были правителями Крыма. После Зейн ад-Дина Рамадана (после 1350 г.) правителем Крыма был Алибек, сын Исы, сына Тулук-Тимура [6, с. 259]. Ибн Батута отмечает, что у Тулук-Тимура был брат Иса и сыновья Кутлу-Тимур и Сарубек [6, с. 210].

В.Д. Смирнов отмечает: «Последнее упоминание о Тулук-Тимуре относится к 1338 году, а в 1340 году в Мекку ездил Сейф ад-Дин Солгати, зять Мелик-Тимур, наместника Крымского» [14, с. 129]. Он отождествляет Тулук-Тимура с Мелик-Тимуром. Согласно венецианской грамоте, в 1358 году Кутлук-Тимур заключил соглашение с венецианцами. В.Д. Смирнов отождествляет его с Кутлу-Тимуром, сыном Тулук-Тимура (из сообщения Ибн Батуты), чьим предшественником был Рамадан [14, с. 139]. А.П. Григорьев и В.П. Григорьев полагают, что Рамадан стал наместником не позднее осени 1349 года, а Кутлук-Тимур сменил Рамадана еще осенью 1357 года [3, с. 174]. Таким образом, мы видим, что уйсуну были очень тесно связаны с Крымом.

Таким образом, братья Иса и Тулук-Тимур были сыновьями Бахтияра, который в свою очередь был сыном известного Майкы-бия, эмира Чингиз-хана, Джучи и Багу. Тулук-Тимур правил Крымом, возможно со времен Тохта-хана (I-ая половина 1330-ых гг.). Его брат Иса принадлежал к региональной элите и не был из высших эшелонов власти. В 1350-ых годах Али-бек, сын Исы был правителем Крыма непродолжительное время (после Рамадана). Кутлук-Тимур, сын Тулук-Тимура (кузен Али-бека) был правителем Крыма видимо сразу же после кратковременного правления Али-бека. В конце 1350-х годов его брат Ахмет (Амет, Бораш) стал встречаться с Шаарбек, дочерью хана Джанибека. Узнав об этом, хан был возмущен, так как планировал выдать дочь за Темира, сына Могул-буги. Могул-Буга из

рода Кыпшак – беклярибек Джанибек-хана и близкий родственник (брат?) Тайдуллы, матери Джанибека. Ахмет, не добившись согласия хана, бежал с возлюбленной, после чего Джанибек устроил бойню сыновьям и потомкам Исы уйсун, в которой погиб как Ахмет, так и другие его братья. У Ахмета и Шаарбек остался сын Салчи (Конирдек), который позже участвовал в политической жизни улуса Джучи в эпоху Великой Замятни. Генеалогические потомки Ахмета, сына Исы живут в южном Казахстане (племя Сиргелы-Уйсун). Данное племя происходит из Ногайской орды и появилось среди казахов на рубеже XVI–XVII веков. В первой трети XVII века оно еще обитало возле реки Урал, но после калмыцкого вторжения сдвинулось и переселилось в Южный Казахстан.

1. Ахметзянов М.И. Дастан «Амат, сын Айсы» // Золотоордынская цивилизация. Сборник статей. Выпуск 4. Казань, 2011. С. 114–118.
2. Башкирские шежере. Уфа, 1960. 305 с.
3. Григорьев А.П., Григорьев В.П. Коллекция золотоордынских документов 14 века из Венеции. – СПб., 2002. 276 с.
4. Дафтәре Чынгыз-намә // Китапны басмага хәзерләүче, сүзлек һәм аңлатмаларның авторы Сәлим Гыйләжетдинов. Казан: Иман, 2000. 44 с.
5. Закирова И.Г. Народное творчество периода Золотой Орды: мифологические и исторические основы. Дисс... д-ра филол. наук. Казань, 2011. 356 с.
6. История Казахстана в арабских источниках. Том 1. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. 711 с.
7. Карта «Nova description geographica Tattariae magnaе» (Новое описание географии великой Татарии), составленная пленным шведским офицером Филиппом-Иоганном Страленбергом в 1730 году // <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b59037801/f1.zoom>
8. Мустакимов И.А. Об одном списке Дафтар-и Чингиз-наме // Средневековые Тюрко-татарские государства. Выпуск 1. Казань, 2009. С. 122–131.
9. Почекаев Р.Ю. К вопросу о составе господствующего класса Золотой Орды – династии сановников // Вопросы истории и археологии средневековых кочевников и Золотой Орды. Сборник научных статей памяти В.П. Костюкова. Астрахань: Астраханский университет, 2011. С. 145–154.
10. 1. Сабитов Ж.М. Эмиры Узбек-хана и Джанибек-хана // Золотоордынское обозрение. Казань, 2014. – № 2. С. 120–134.
11. 2. Сабитов Ж.М. Эпос «Сорок батыров Крыма» в Казахском народном фольклоре // Global Turk. Астана, 2015. – № 3/4. С. 46–57.
12. Садибеков З. Казак шежіресі. Ташкент, 1994. 144 с.
13. Сикалиев А.И.-М. Ногайский героический эпос. Черкесск. 1994. 328 с.
14. Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством Османской Порты. Том 1. Москва, 2005. 542 с.
15. Урманчиев Ф.И. Героический эпос татарского народа. Казань: Тат. кн. издательство, 1984. 312 с.
16. Усманов М.А. Татарские исторические источники XVII – XVIII вв. Казань: Изд-во Казанского университета, 1972. 223 с.

ЧЕЛИК МУХИТТИН, КИЗИЛДАГ СУЛЕЙМАН

*Инёну университет,
г. Малатия, Турция*

ШЫНЪЛАР, ЗАПИСАННЫЕ У ТУРЕЦКИХ НОГАЙЦЕВ, ЖИВУЩИХ В АНАТОЛИИ

ANADOLU'DA CAŞAĞAN NOĞAY TÜRKLERİNDE “ŞİN”LAR ÜZERİNDE BİR ŞALIŞBA

Kısartuw. *Nogay Türkçesi, ata cırtlarının Kafkasya bolğanı bilingen ve Anadolu avel bolmak üzerge dünyadın baska baska cerlerinde casagan Nogay Türkleri tarafından aytıılmaktadır. Eski cıllardan berı naw şivemen köbüsü sözlü bolmak üzerge, bir köp adebi cazıwlar cazılığandır. Nogaylardın sözlü adebi örünlerinden biröwsü de, özüngе öz özelliklerimen bir kelenek işinde ükenlep küniümüzge gadar*

kelgen bolgan şinnardır. Şın, Türk Halk edebiyatında aşıklardın aytıspalarda aytıkları dizelerge usagan, tek (fakat) törlükler ceringe beyitlermen aytilgan bir nazım pışımıdır. Nogay Türklerinde şın nazım türünü ayrgan ve bu mydanda bilgen, zeki, axırlı dey üzellikleri tasıgan kısılerge halk işinde şınşı denir. Şın ve şınsı sözü Tatar, Qazak, Qırğız, Üzbek ve Türkmen Türkçesi dey anaw Türk şivelerinde de aytilmakta; basgaca Kutadgu Bilig, Divanü Lügatit Türk dey eskige öz cazuwlarında da körülmektedir.

Naw şalışbada, Anadolu'da casagan Nogay Türklerindin toylarda, cıynanışlarda ve üyleniyek caslar urtasında aytıkları şınlar cıynangan ve sözdün etimolojisi üstünde toktangandır.

Baslaw. Türk tılınn eskiden beri dünyadın baska baska cerlerinde aytilması lehçe, şive ve awuz ayrıqlarındın urtaga şıkbasınga sebep bolgandır. Bu şivelerden biröwsü de Kuzey-Batı Türk (Kıpçak) grubunda cer algan Nogay Türkşesidir. Nogay Türkleri künümüzde dünyadın birköp cerinde çaşagan pakat miktar bolarak çok boluyak bir Türk camaattır. Ata curtlarının Kafkasya ceri bolganı bilengen Nogay Türklerindin bir kesigi Türkiye'ge 1860'lı cıllarda köşkendirler. Türkiye'ge köşken Nogaylar üstünge ceterince bilimsel şalışba yasalmagandır. Yasalğan şalışbalar da köbü zaman tarihi ve lengüistik şalışbalardır.

Nogay şivesimen eskiden künümüze birköp adebi cazuw ortaga akenilgen. Bu cazuwlar köbü zaman sözlü edebiyat aytuwlardır.

Bay bir sözlü edebiyat kelenegine iye bolgan Nogay Türklerindin edebiyat aytuwları taga köp. II. Dünya Savaşı'nın soñ cıynanmaga ve şalışılmaga baslangandır. Gene de Nogay halk edebiyatının bütün aytuwlarının cıynanıp cazılğanın dep aytıp bolmayd.

Sıkaliyev'ge köre Nogay Türkleri adebi aytuwlar ışınden manzum aytuwlardı, mensur aytuwlardan taga gıymatlı tapkanlardır (1975'ten aktaran Akbaba, 2009: 28).

Naw şalışbada, şın sözünün etimolojisi ve "şınşılık kelenegi" haqqında toktangandır. Ayrıca şınlardın pışımsel hususlarımın aytilma maqsatları haqqında Nogay awullarından etgenimiz cıynavlardan misallar berilgendir. Bu misallar Türkiye Türkşesi qarşılıklarımın berilgendir.

Şınşılık Kelenegi ve Şınşılardın Üzellikleri.

Nogay edebiyatında şın qarşılıklı beyitler aytbaga tayawlu bir sözlü edebiyat nazım pışımıdır. Eköw şeşit şın bardır:

1. Halktın ışınden şıkkın ozanlardın belli bir siyirci aldında aytıspak maqsadıman aytıkları şınlardır. Bu şınlardı aytkanlarga halk işinde "şınşı" tenir.

2. Üylenmege caklaşgan caslarımın gızlardın özü aralarında qarşılıklı aytıştıkları şınlardır. Bunlardı tilge akeliş aydatbaga "şınşılık kelenegi" tenir.

Nogay Türklerinde, tınlegenlerdi ve özünü eylendirbek maqsadıman herkes şın aytabilir. Ama her şın aytkanga şınşı tenmez. Şünkü bunun üşün kısıdın bazı üzelliklerdi tasıması kerekir. Awelmen şınşı kısıdın tısgarınga köre taa bilgılı, kunkorgen ve tolayısıman toplumda sözüne itibar edilgen kısı bolması kerekir.

Şınlardın turlileri ve Aytiluw Maxsatları

Şın nazım pışımının nazım bırımmı beyittir ve ölçüsü köbü vakıt 11'li hece ölçüsüdür.

Bismillah birdir Allah bizbaşlyak,
Lakırdadı tashlyak şın başlyak.

*Bismillah birdir Allah biz başlayalım,
Boşkonuşmayı bırakalım şınlamaya
başlayalım.*

Bazı şınlardın ise cazuwdaa 10 veya 12 heceden bolganı körülür, pakat aytuwda bunlar da 11 heceli bolarak oqunur.

Kaytarayım avleñe gaz kapayım,
Könülde bar kolda çok napayım?
Şınlap şınşı tuwulman şınlasam
koymam,
Sendeylerdi şınlatıp karap da turmam.

*Geri döndüreyim bahçene kaz
koyayım,
Gönülde var elde yok ne yapayım?
Şınşı değilim ama şın söylesem
susmam
Senin gibileri söyleyip bakıp da
durmam*

Nadır de bolsa 14'li ve 15'li hece ölçüsümün aytilgan şınlar da bardır:

Karagız terekte kanatın caygan erекке,
Süygen gızım ene tayanıp turgan
tïrekke.
Ala tana aylangan argawulga
baylangan,
Şekerdiñ gızları bargan bayına
baylangan.

*Karakız kanadını koymuş erik ağacına
İşte sevdiğim kız dayanıp duruyor
direğe.
Ala danam dolanmış karşıya
bağlanmış
Şeker Köyünün kızları kocasına
bağlanmış*

Mesnevi nazım pışımında bolganınday şınlarda her beyit anawlardan bağımsız bolarak özü ışında kafiyeledir. Bu ün osawuman aruw bır ahank etilgen bolur. Bötün kafiye şeşitlerimen şın ayılır. Pakat köbü vakıt tam kafiye men cazılır. Kafiyelerdın canında redifler de tabılabilir. Bazılarında ise kafiye bolmadan calgızca redifler tabılır.

Segız ögüz say saban saldım **ızgä**,
Kelınşektın aruwun degisbem **gızgä**.
Kıskayaklı gız bala carım cürek,
Atasınıñ üyün ekim bolgan **direk**.
Şınlasam ak temirden palla **etermen**,
Sendeylerdi şınlasam alt **etermen**.
Terezeden karaysın **kóramaysın**,
Carım okka şitlewúk **beramaysın**.

*Sekiz öküzü sürmek için gönderdim
tarlaya
Gelinin iyisini değışmem kendi kızıma.
(-gä: redif, -iz: tam kafiye)
Kısa ayaklı kız çocuğı yarım yürek
Babasının evine kim olmuş direk.
(-rek: zengin kafiye)
Şın söylesem ak demirden satır yaparım
Senin gibileri şın söylesem yenerim.
(kafiye yok, etermen: redif)
Pencereden bakıyorsun göremiyorsun
Yarım okka çekirdek veremiyorsun.
(amaysın: redif, -r: yarım kafiye)*

Şınlardın bazılarında bas mısra, asıl tuygu ve pıkırdın berilgeni ekinci mısrağa xazırlıq maqsadıman veya kafiye di tolturmak üşün ayılır. Yanı birinci mısra tolturuw dizedir ve mana baqımından ekinci mısraman pek baylawlu tuwuldur.

Erteden tuvgan cıldızga ay dedim
Erteden beri şınlayman kaydedin
Ündürükde bılamık, semser, kasık
Men seninmen şınlamam avzunsasık.
Kültöbeden topladım curunmurun
Men seninmen şınlamam şoşga burun.
Kültöbeden topladım kayrak mayrak
Men senmen şınlamam istansız taylak.

*Erkenden doğan yıldızga ay dedim
Sabahtan beri şın söylüyorum
neredeydin.
Mutfak dolabında bılamık, kepçe, kaşık
Ben seninle şınlamam ağzın kokuyor.
Kültöpesinden topladım deri parçası
Ben seninle şınlamam küçük burun
Kültöpesinden topladım bıçak bileyici
Ben seninle şınlamam donsuz çıplak*

Pakat şınlardın bazısında ise bas mısra, tolturuw dize bolmayıp mana baqımından ekinci mısraman birbiröwnü tamamlar. Bu pışımında bolgan şınlarda mısralar, tuygu ve pıkr açısından bır bötünlük kösterir.

Ayttırayım atan da berse alayım,
Canıñ süygen cerlerge üy salayım.
Kókkógerşın bolayım konaklayım,
Seniñ salgan üyüñdü men aklayım.
Aksam bardım sizge cogudun üyde,
Cibek şalıñ ilüwlü turu tısyüde.

*Seni babandan isteteyim, verirse
alıyım,
Canının istediğı yerlere ev yaptırayım.
Mavi güvercin oluyum evine konuyum
Senin o evini ben temizleyim.
Akşam size gittim sen yoksun evde
İpek şalın asılıydı balkonda.*

Nogaylarda eki maqsat üşün şın ayılır. Birincisi, halktın ışından şıkkan eki şınşıdın belli bir siyirci aldında aytıspak maqsadıman aytıkları şınlardır. Bunlar köbü vakıt toylarda veya kıldırlez dey şeşitli kutlamalarda ayılır. Şınşılardın bu cerdeki maqsadı, cıynangan siyirciler aldında kabiliyetlerini köstermek ve kaysının taa aruw şınşı bolganını ispatlamaktır. Bu şınlr köbü vakıt aruw sözlernen, iltifatlarman baslar pakat taa soñ karsısındaki şınşıdı cenbek üşün ayılğan hiciv işergen sözlernen devam eter. Şınşılardı izlegen halk köp eyleneir ve onları ilgimen tınlarlar.

1. Şınşı: Bismillah birdir Allah bızbaşlyak,
Lakırdadı taslyak şın başlyak.

*Bismillah birdir Allah biz
başlayalım,*

2. Şınşı: Şınla deseniz şınlayık aşılalık

*Boş konuşmayı bırakalım
şınlamaya başlayalım.
Şın söyle deseniz söyleyelim
açılalım*

Aldınızga gül bolup şaşılalık.

*Önünüze gül olup saçılalım.
Doru atıma eyer koydum
gönderdim kıra*

1. Şınşı: Tor atımdı iyerlep saldım tüzge

*Can yoldaşım olur diye
geldim size*

Can coldasım bolur

dep keldımsızge.

*Geldiyse hoş geldin otur
dizime*

2. Şınşı: Kelgen bosan koşkeldin otur
tızıme

*Bazen dalgın olurum bakma
sözüme*

Bazı dalgın bolurman karama
sözümge.

1. Şınşı: Erteden tuvğan cıldızga ay dedim

*Erkenden doğan yıldız ay
dedim*

Erteden beri şınlayman kaydedin

*Erkenden beri şın söylüyorum
nerdeydin.*

2. Şınşı: Üdürükde bılamık semser kasık

*Mutfak dolabında bılamık
kepçe kaşık*

Men seninmen şınlamam

avzun sasık.

*Ben seninle şınlamam ağzın
kokuyor.*

1. Şınşı: Kültöbeden topladım curunmurun

*Kültepesinden topladım
deri parçası*

Men seninmen şınlamam

şoşga burun.

*Ben seninle şınlamam küçük
burun*

2. Şınşı: Kültöbeden topladım kayrak
mayrak

*Kültepesinden topladım bıçak
bileyici*

Men senmen şınlamam ıstansız

taylak.

*Ben seninle şınlamam donsuz
çıplak*

1. Şınşı: Şınlasam ak temirden palla
etermen

*Şın söylesem ak demirden
pala yaparım*

Sendeylerdi şınlasam alt etermen.

*Senin gibileri şın söylesem
alt ederim*

2. Şınşı: Şınlasam şınşı tuvman şınlap
koymam

*Şın söylesem şıncı değilim ki
susmam*

Sendeylerdi şınlatıp karap

kalmam.

*Senin gibileri söyleyip bakıp
kalmam*

1. Şınşı: Şakırsın koraz atsin tan ayan
bayan

*Bağırsın horoz doğsun güneş
ayan beyan*

Şınşikenındı bıleyim tanga tayan.

*Şıncı olduğunu bıleyim sabaha
kadar:*

2. Şınşı: Şın degeniñ netkeşiy kiseden

şıgar,

*Şın dediğin nedir ki, cebimden
çıkartırım*

Pehlivanlar küresse batırlar cıgar.

*Pehlivanlar güreşeler, yiğit
olanı yener.*

Anaw bir şınlar ise, awulda üylenme çaşına kelgen caslarman gızlardın karsılıklı tuygularını aytbak üşün aytıkları şınlardır. Bırbıröwnü süygen casban gızlar karsılıklı bolarak duygularını belirtbek üşün şın aytarlar. Ayrıca toylar veya kıldırlez dey camaattın cıynanganı şeşitli cerlerde, üylenme niyetinde bolgan bir cas begengeni bir gızga, özüne karsı tuygu ve pıkrını üyrenmek üşün şın aytar. Gız ise olumlu veya olumsuz pıkrılarını şın aracılığınan aytar.

Erkek: Keşeğimsin sen benim kerilgen ok
day

*Gelinimsin sen benim gerilmiş
ok gibi*

Körünesin gözümge elde coday.

Görünüyorsun gözüme eşsiz gibi.

Kız: Üyündün aldına zerdali ekdim

Evinin önüne kayısı ekdim

Asga suvga karamay zarındı

Yemeğe suya bakmadan derdini

şekdim.

çektim.

Erkek: Ayttırayım atandan berse alayım

*İsteteyim babandan verirse seni
alıyım*

Canın süyüncülergeüy salayım.
Kız: Kök kögerşim bolayım konaklayım
Senin salgan üyündü men aklayım.
Erkek: Ekıbaslapüy saldım bölüyekben
Aruvmsenindertindenölüyükben.
Kız: Kıskayaklıgız bala carım cürek
Atasının üyünekimbolgantirek.
Erkek: Kaytarayım avleñe gaz kapayım,
Könülde bar kolda çok napayım?
Kız: Heşbirmalıñcok bossa sal biravle,
BİRde bıztilesekberir Mevla.
Erkek: Enşeşette üyüñ bar tas kalawlı,
Baramayman üyüñe it baylawlı.
Kız: Enşeşette üyüm bar kel de tokta,
Atıñacüven bolayım kümüsten
nokta.
Erkek: Koy avledıñ işinde koyduñ izi,
Konguraw sesli, dal pesli,
baydıñgızı.
Kız: Sen üyümge kelgende koy
soyarman,
Saluwlu tösek salkım üy bas
koyarman.
Erkek: Şıbarala şıtşıba kus konganday,
Seni canım bek süydüm dos
bolganday.
Kız: Enşeşette üyüm bar kele ketsen,
Şekerden şerbet eteyim işe ketsen.
Erkek: Argawuldan aylangan ala tanam,
Beresege gız berse al dıydı anam.
Kız: Argavuldan aylangan ala tanam,
Beresege gız bolmaz çok dıydı
anañ
Erkek: Koy awledıñ işinde koy kumalak,
Men nişanlımdı kórdüm tıptımalak.
Kız: Kasık börek eteyim kasımdı gerip,
Kayınbiken bolayım sinimdi berip.
Erkek: Segiz ögüz saysaban, tez
kaytaman,
Tösü töbeli aruw gız saga aytaman.
Kız: Şıktım tawbaşga baykórúndú,
Bıttınkıy aklım dört bölúndü.

Canının sevdiği yerlere ev
yapıyorum.
Gök güvercin olayım evine
konuyum
Senin yaptığın evi ben
temizleyeyim.
İki odalı ev yaptım böyleceğim
Güzelim senin derdinden
öleceğim.
Kısa ayaklı kız çocuğu yarım
yürek
Babasının evine kim olmuş direk.
Geri döndüreyim bahçene kaz
koyayım
Gönülde var elde yok ne yapayım?
Hiçbir malın yoksa yap bir bahçe
Bir de biz istersek verir Mevla.
Kenarda evin var taş duvarlı
Gidemiyorum evine köpek bağlı
Kenarda evim var gel de dur
Atına yular oluyum gümüşten
nokta
Koyun bahçesinin içinde
koyunun izi
Güzel sesli, dal fesli zengin kıızı.
Sen evime gelince koyun keserim
Yaptığım yatağa baş koyarım
Çatıya kuş konduğu gibi
Seni çok sevdim dost gibi
Kenarda evim var gelip gitsen,
Şekerden şerbet yapıyorum içip
gitsen.
Karşıdan dolanmış ala danam
Veresiyeye kız verirlerse al diyor
anam
Karşıdan dolanmış ala danam,
Veresiyeye kız olmaz, yok diyor
anam.
Koyun bahçesinin içinde koyun
birikintisi
Ben nişanlımı gördüm,
yusuvarlak
Kaşık börek yapıyorum kaşımı gerip
Baldızın olayım bacımı verip.
Sekiz öküzlü saban(pulluk) tez
dönüyorum
Göğsü iri güzel kız sana
söylüyorum
Çıktım dağ başına adam göründü
Azıcık aklım dörde bölündü.

Nâtıcä. Nogay Türklerinde “şın”, Türk Halk Edebiyatında âşıkların aytıspalarda aytıkları dizelere osagan pakat törtlükler cerine beyitlermen ayılğan, özüne öz şeşitli pışım üzellikleri bolgan ve belli bir kelenek işinde ükenlegen bir nazım pışımıdır. “Şın” nazım törünü aytkan “şınşı”lardın özlerini anaw adamlardan ayrıq kılğan belli üzellikleri bardır. Şın ve şınşı sözünün anaw Türk lehçelerinde kıkçıy ün ayrıqlarınan da bolsa ayılbası Türk boylarındın ortak sözlü edebiyat kelenegine baylı bolganını kösterir. Şınlar, belli bir cıynaw aldında ayılması, toplu caşawda kısıler arasında kosbaw etkisinin tabılması,

keleneklerdın aydanmasına aracı bolması, adatlardın kökleşbesını sađlaması, sosyal üzelliklerdın ve şeşıtlı adebi cazuwlardın kösterilmesi cönümen möhüm bır költür xazınasıdır. Bay bır sözlü adebiyatga saap bolgan Nogay Türklerinin, sözlü maxsullerını cıynap cazıga aqtarmak üken möhüm tasımaqtadır.

1. BASKAKOV, N.A., (1968), Nogaysko-Russkiy Slovar, Moskova.
2. SİQALİYEV, A., (1975), Sınap Qarap Sırlasıp, Çerkessk; s. 8'den aktaran
3. AKBABA, D.E., (2009), Nogay Türkçesi Grameri, Grafiker Yayınevi, Ankara.

КАЙНАК ŞAHISLAR

1. ATILGAN, Necmettin, Dođankaya Köyü, Şereflikoçhisar / Ankara doğumlu, DT: 1945.
2. BENLİ, Hasan, Seyitahmetli Köyü, Kulu / Konya doğumlu, DT: 1960.
3. ÇAĐDAŞ, Raziye, Akin Köyü, Şereflikoçhisar / Ankara doğumlu, DT: 1937.
4. GÖÇER, Ayşe, Akin Köyü, Şereflikoçhisar / Ankara doğumlu, DT: 1940.
5. KIZILDAĐ, Abdullah, Akin Köyü, Şereflikoçhisar / Ankara doğumlu, DT: 1955.
6. KIZILDAĐ, Gülşehir, Akin Köyü, Şereflikoçhisar / Ankara doğumlu, DT: 1935.
7. KIZILDAĐ, Hamza, Akin Köyü, Şereflikoçhisar / Ankara doğumlu, DT: 1960.
8. ÖZDERE, Necmettin, Kırkkuyu Köyü, Kulu/ Konya doğumlu, DT: 1955.
9. POLAT, Güley, Akin Köyü, Şereflikoçhisar / Ankara doğumlu, DT: 1933.
10. ŞENER, Şükrü, Akin Köyü, Şereflikoçhisar / Ankara doğumlu, DT: 1932.
11. YILDIRIM, Fatma, Şeker Köyü, Şereflikoçhisar / Ankara doğumlu, DT: 1926.

ДЗЫБА А.Х.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

КОНЦЕПЦИЯ ОБРАЗА ЖЕНЩИНЫ В СОВРЕМЕННОЙ АБАЗИНСКОЙ И НОГАЙСКОЙ ПРОЗЕ

Национальные литературы Северного Кавказа – это пестрый конгломерат языков, скопление талантов, сближение и расхождение творческих поисков, направлений, стилей. Еще в XIX веке творческий симбиоз литератур Северного Кавказа был наречен «цветущей сложностью». Если попытаться выстроить типологию разноязычного регионального творческого единства, то выстраивается следующий ряд: литературы абазин, аварцев, адыгейцев, балкарцев, карачаевцев, ногайцев, осетин...

В процессе развития человечества у разных народов сформировалось разное отношение к современной женщине. И не всегда определенно можно будет сказать, какие её качества и поступки будут восхваляться и к каким – меняться отношение, ибо их определяют движение времени и изменение общественно-политической системы и строя в целом. Наиболее интересна в этом плане современная «женская проза», отражающая гендерные конфликты наших дней, конкретно, произведения женщин-прозаиков рубежа XX – XXI вв. – это творчество абазинских и ногайских писательниц В. Копсергеновой, Б. Кулунчаковой Р. Пазовой, М. Узденовой. Именно они поднимают основные вопросы экзистенциального бытия современной женщины. Авторы женской прозы интересуют, прежде всего, концепция женского образа, раскрывающая внутренний мир современной женщины.

Современный исследователь С.Х. Ахмедов пишет: «В дагестанской многонациональной литературе, ...имя ногайской писательницы Бийке Кулунчаковой занимает достойное место... Человек и общество – вот главные темы, которые ее волнуют. ...Человека Бийке Кулунчакова исследует через работу, через школу, через любовь, через ненависть и ревность и т. д. Особенно удачно автору удается показать героя в семье ...Реалистичность таланта Бийке Кулунчаковой в том, что она не может поддержать одних и низвергать других героев без веского на то основания» [1, с. 382–384].

В современной абазинской и ногайской прозе усиливается внимание художников слова к женскому характеру, ищущему первопричины добра и зла, начала жизни, думающему, переживающему, ставящему «вечные» вопросы и мучительно напряженно ищущему на них ответы, и не только вокруг себя, но и в себе.

В рассказе ногайской писательницы Б. Кулунчаковой «Где мой папа?» главным героем выступает пятилетний мальчик Алибек. В одночасье рушится мир счастливого детства Алибека... отец уходит из семьи. Он старается понять произошедшее и осознать все детским умом: он задается вопросом: «разве бывает так, что человек был всегда хорошим и вдруг сделался плохим? Надо во чтобы то ни стало найти папу и спросить, почему он не возвращается домой?» [2, с. 147]. Символичен образ козлика, которого Алибек вылепил из пластилина. Он надеялся на то, что козлик превратится «в настоящего, и отправится на поиски его папы» [2, с. 146], хотя «правда, он видел на полу разноцветную пластилиновую массу, но она не могла быть его золоторогим козликом» [2, с. 146]. Не козлик, а сам Алибек отправляется на поиски отца и оказывается под колесами машины. Но автор обнадеживает читателя словами своего героя, горе – отца Алибека: «... прости меня, родной, прости... А по щекам бегут слезы запоздалого раскаяния» [2, с. 147]. Данная авторская позиция Б. Кулунчаковой перекликается с творчеством абазинских прозаиков В. Копсергеновой, Р. Пазовой, М. Узденовой, которые также ни на секунду «не покидают» в горести и в радости своих героев.

Как известно, в любом цивилизованном мире прогресс знаменует не только обретения, но и потери – такова диалектика истории, усиливающая философский потенциал художественной мысли, направляющей ее к созданию больших обобщений. Художник слова вправе обращаться к тому жизненному материалу и к той проблематике, которая ему особенно близка и интересна. Но при этом реалии таковы, что он обязан видеть свою первостепенную задачу в том, чтобы включить в сферу своего художественного исследования не только социальные конфликты, но и противоречия национального менталитета, возникающие даже в однородной среде. Это не случайно: вновь и вновь литература будет возвращаться к этой извечной проблеме выбора, к проблеме социального и морального определения личности в меняющейся общественно-исторической ситуации (рассказ Р. Пазовой «Деньги», Б. Кулунчаковой «Зарипат»).

Затрагивая проблематику концепции образа женщины в современной абазинской и ногайской прозе, первостепенное внимание обращается на извечный концепт – «концепт материнства». Концепт материнства у Р. Пазовой в образе ее главной героини Аминат из рассказа «Слезы матери» перекликается с образом Айпары у Б. Кулунчаковой в рассказе «Дети за домом». Не выдерживает материнское сердце потерю своего ребенка: Айпара и Аминат, не выдержав горя, смерть своих детей, обе сходят с ума. Вот слова главного героя рассказа «Дети за домом» Ахмата Бекбулатова: «Интересное создание человек. Горюет – плачет, радуется – тоже плачет. Наверное, сердцу тесно от чувств» [2, с. 133].

Художественная литература помогает человеку разобраться в себе и окружающих, раскрывает ложные мотивы и стереотипы поведения, помогает доискаться до истинных причин жизненных неурядиц (рассказы Б. Кулунчаковой «Слово к слову», «Кто говорит, тот себя не слышит», М. Узденовой «У страха глаза велики» и др.). Художники слова в меру своего творческого таланта пытаются показать драматизм складывающихся порой ситуаций, надуманных или же порожденных стечением обстоятельств. Они приводят своих героев к отказу от крайностей, от попыток совместить несовместимое, к моральному краху или победе. Одни исследуют, как стала возможной такого рода подобная ситуация, другие говорят, кто виноват, третьих интересует, можно ли что-то исправить и возродить.

Художественное новаторство и традиция, как правило, вечно актуальная проблема в развитии искусства и литературы. Очень часто происходит столкновение новаторских и традиционных тенденций. На волне новаторства выступает целый ряд абазинских и ногайских писательниц со своей резко очерченной позицией – В. Копсергенова, Б. Кулунчакова, Р. Пазова, М. Узденова и другие – со своими собственными художественными пристрастиями и идущие своим путем.

Как известно, классически излюбленным местом горянки был родник – сугубо женское общественное место и носило воспитательное значение в жизни горянки, являлось местом

общения и отдыха. Родник – был местом «женских разговоров и секретов», которые не принято было вести в семье. А сегодня, к сожалению, реалии таковы, что он переместился на «базарную площадь» и всему виной безработица и «рыночная экономика». Новая роль женщины в современном обществе выдвигает и новые проблемы. Одной из них является изменение социального статуса женщины при сохранении в общественном мнении, каких-то традиционных представлений о том, какой женщина была и какой ей надлежит быть. Противоречие между современным социальным статусом женщины и прежними представлениями о ее роли в обществе, образуют основу той конфликтной ситуации, в которой современная женщина оказывается сегодня.

Изучение социальных аспектов положения женщины приобретает важное теоретическое и практическое значение, определяя актуальность женского вопроса в наши дни, и возникает необходимость исследования того, насколько адекватно находит «женский образ» свое концептуальное отражение в художественной литературе. Появилось «сложное пространство» и «сложное время», которое национальная литература старается понять и отобразить это именно в «женской прозе», так как ей свойственна чувственная яркость и конкретность картин и звучания бытийных, «вселенских» проблем – роли времени и вечности в человеческом существовании, преодоления времени и памяти. Не только думы, не только размышления составляют основную ткань этих произведений, а поток образов внутреннего видения героя, работа души, рефлексия непосредственных переживаний (такова героиня рассказа Р. Пазовой – Нуридат, таковой является и Емисхан у Б. Кулунчаковой).

Галерея женских образов Р. Пазовой может рассматриваться как энциклопедия драматических коллизий человеческих взаимоотношений. Так, например, в рассказе «Судьба» главная героиня Нуридат стала жертвой рокового случая. На протяжении всего повествования авторское чувство сочувствия и понимания не покидает, а сопровождает главную героиню Нуридат: автор сопереживает, симпатизирует терпению и выдержке своей героини. Став жертвой, она не пала низко, а с достоинством смогла пронести свой «крест судьбы». В рассказах Р. Пазовой женские образы навеяны какой-то особенной грустью и авторским сочувствием. При этом автор избегает портретных зарисовок, актуализируя внимание на какой-нибудь отдельной детали, способной во всей полноте раскрыть характер героини.

О качественном изменении специфически «женской темы» мы уже говорили. Причины этих изменений видятся, прежде всего, в социальных и общественных процессах: в том, что общество в целом встало сегодня на тот новый уровень, когда эмансипация и общественное признание женщины стали реальностью нашего современного образа жизни. С образами В. Копсергеновой, Р. Пазовой, М. Узденовой – Айшат, Алины, Нуридат, Хьапщ и Сильмы – перекликаются и женские образы ногайской писательницы Б. Кулунчаковой. Образ ее главной героини Оьмес из рассказа «Письмо» перекликается с образом Хьапщ (Золотая) В. Копсергеновой в рассказе «Старичок и Хьапщ» («Дададжи Хьапщи»). Авторское сожаление Б. Кулунчаковой: «Как поздно мы понимаем порой самые простые истины» и «Разборчивой невесте плешивый попадетя – осуждающе покачивали головами женщины» [2, с. 150] можно адресовать на равных и Оьмес, и Хьапщ.

У Р. Пазовой судьбы ее героинь – Аминат, Нуридат, Тимы, Салимы и других перекликаются в главных жизненных поворотах, но каждая судьба по-своему неповторима, ибо определена конкретными жизненными обстоятельствами. Неожиданное разнообразие характеров, рожденных жизнью, «женская проза» вдумчиво исследует, но нередко отстраняется от реальной сложности жизненных типов, резко отличающихся от традиционных типажей. Сколько, например, остроты и трагического подчас напряжения таит в себе феномен двойного национального сознания, сопрягающего утраченное и приобретенное. Потеря вчерашним горцем надежной основы и прочности сказывается на его взаимоотношениях с миром (рассказы Б. Кулунчаковой «Похороны», «Кто говорит, тот себя не слышит», В. Копсергеновой «Колдовство» и другие). Отталкиваясь от жизни, современная «женская проза» честно и правдиво говорит об имевших место и имеющихся упущениях и недостатках в обществе; она спокойно обнажает существующий этнонегативизм. Ответственный анализ прошлого и настоящего влияет на формирование будущего. На материале творчества абазинских писательниц В. Копсергеновой, Р. Пазовой, М. Узденовой и ногайской писательницы Б. Кулунчаковой можно сказать, что каждая из них не уходит от этнического

кодекса чести абазин – «абазара» и национального у ногайцев – «ногайшылык», тем самым, из социально-бытовой и социально-психологической, «женская проза» превращается всё более в нравственно-психологическую и нравственно-философскую.

Рассказ Р. Пазовой «Слезы матери» – произведение психологической драмы. Экспрессия чувств, эмоций, анализа и национальной панорамы, на которой разворачивается основное событие, психологичность пейзажа, философское осмысление личной трагедии в её причастности к общечеловеческой – всё это позволят рассматривать рассказ «Слезы матери» как художественно-психологическое и нравственно-философское произведение. Эти проблемы так глубоко ещё не разрабатывались нашей литературой вообще. Мир «женской прозы» – самобытный мир со своими названиями и понятиями для многих вещей и явлений, со своей жизненной философией, со своей душой. «Женская проза» смотрит не со стороны. И боль людей, которые расстаются с родным и привычным – для неё не чужая боль. Ошеломляющее впечатление производит современная «женская проза» своим умением войти в суть бытовых и психологических реалий обыденной жизни, в характер героя, в подспудные движения его души.

Как правило, в любой области жизни прогресс знаменует не только обретения, но и потери, – такова диалектика истории, усиливающая философский потенциал художественной мысли, направляющая её к созданию больших обобщений. Современная «женская проза» ставит перед собой раскрытие нравственных, психологических и социальных проблем общенационального значения.

Обычаи и представления, этические традиции, сложившиеся в вековой борьбе народа за свою свободу и независимость, заветы предков грядущим поколениям, выраженные в своеобразном кодексе горской чести, неистощимое жизнелюбие и уважение к человеческому достоинству – это далеко не полный перечень тех даров, с которыми приходят абазины и ногайцы в большой дом человечества. Писатели, пишущие не на своем родном языке, тем не менее, представляют в искусстве национальный мир своего народа. Билингвизм Р. Пазовой, М. Узденовой – это современное «завоевание» новых рубежей художественного слова, достижение «женской прозы» нового тысячелетия. Современная «женская проза» обнаруживает новые конфликтные ситуации между растущими духовными потребностями человека и не удовлетворяющими его условиями и формами существования, между активизацией личности и потребительской тенденцией.

Повесть М. Узденовой «Что такое намыс?» («Й-«намыс»-хауа ач \выйишт\») пополнила сокровищницу абазинской «женской прозы». «Женская проза» – это новый менталитет, который начался со сборников женской литературы. Исследование семейных отношений и положения женщины в семье, так как именно женщина концентрирует в себе то, что порой было скрыто при обычных исследованиях семьи, в которых почти никогда не брались в расчет ментальность женщины, её чувственный мир, приобретает в последнее время большую актуальность в истории, этнографии, социологии, психологии и литературоведении и получило новое звучание на гендерном уровне. Раскрытие женского характера позволяет переходить от единичных наблюдений к всестороннему художественному познанию действительности. «Обычаи, традиции, обряды, переставшие отвечать требованиям экономики, ежедневно и ежечасно вступающие в конфликт с новым строем мыслей и чувств огромных людских масс, самим фактором своей наличности мобилизуют людей нового духовного облика, а борьбу против себя, организуют их и сплачивают их в этой борьбе» [3, с. 76–77].

В своей повести «Что такое намыс?» М. Узденова осмысливает конфликтную ситуацию, в которой современная женщина оказывается сегодня. Изучение социальных аспектов положения женщины приобретает важное теоретическое и практическое значение, определяя актуальность женского вопроса в наши дни, и возникает необходимость исследования того, насколько адекватно находит «женский образ» свое отражение в современной национальной художественной литературе.

Повесть М. Узденовой «Что такое намыс?» перекликается с рассказом другой абазинской писательницы – В. Копсергеновой «Что такое жизнь?» и с повестью ногайской писательницы Б. Кулунчаковой «Степной жаворонок» (1985). Образ Гухи перекликается с образом Ахмеда, мужем Алины, главной героини повести М. Узденовой «Что такое намыс?». Ахмед, не в состоянии разрешить ни одну жизненную проблему даже на бытовом уровне.

Любимец матери, он только и делает, что целыми днями «отдыхает»: ест, спит... А жена работает. Он, без ведома матери, не может даже собственного ребенка забрать из детского сада. Непонятая Алина уходит из семьи мужа и возвращается как и Сальма, к своим родителям. На материале данных произведений можно сказать, что в современной абазинской и ногайской литературе возрастает интерес к ситуациям, испытывающим нравственные силы личности. Авторы ориентируются на показ национального характера в национальном своеобразии его проявлений, концентрируют внимание в реальной, а не вымышленной жизни. Появляется новый национальный характер – ищущий и противоречивый.

1. Ахмедов С.А. Степной жаворонок // В кн.: Избранные труды. Махачкала. 2014. 439 с.
2. Кулунчакова Б. Кукла. Махачкала. 2007. 339 с.
3. Суханов И. Обычай, традиции и преемственность поколений. М., 1976. 373 с.

ШАМАНОВА Ф.Д.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

СЛЕДЫ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ КОСМОГОНИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ФОЛЬКЛОРЕ КАРАЧАЕВЦЕВ И НОГАЙЦЕВ

Древнетюркские художественные традиции являются базовой составляющей национального коллективного художественного сознания и ментальной основой традиционных этнокультурных реалий карачаевцев и ногайцев, как и всех остальных тюркских народов. Древние тюркские племена, принявшие участие в этногенезе карачаевского и ногайского народов, составили их этническую основу. Народы являются родственными и по языку, карачаевский и ногайский лингвисты относят к алтайской языковой семье и причисляют к одной группе тюркских языков – кыпчакской.

Взаимосвязанная история отразилась в словесной культуре карачаевцев и ногайцев, на широко распространенном среди тюркских народов эпистолярно-литературном языке «тюрки» был создан значительный массив литературных произведений в ногайской и карачаевской литературе. Единство традиционного вероисповедания, т. е. принадлежность ногайцев и карачаевцев к мусульманам - суннитам ещё одна составная часть их этнического облика, свидетельствующая об их историко-культурных взаимодействиях.

Древний пласт словесности карачаевцев и ногайцев – мифотворчество, предшествовавший литературному процессу, имеет общие генетические истоки. Синтез традиционных составляющих художественных традиций – архетипических форм художественного мышления, национального эпоса, многожанрового фольклора карачаевцев и ногайцев сформировано, опираясь на общее духовное наследие, восходящее к мифологии тюркских народов.

Таким образом, близкие в этническом и культурном отношении народы имели единое духовное и эстетическое пространство, которое способствовало возникновению закономерной историко-типологической основы для бытования схожих фольклорных процессов и возможности для фольклорных контактов. Механизм мифопоэтической и фольклорной общности инициировал существующие параллели в ранней традиционной культуре и мифопоэтике карачаевского и ногайского народов. В богатейшем общетюркском духовном наследии народов обнаруживается очевидная типологическая общность, выражающаяся в сходных мифопоэтических традициях, архетипической парадигме и в самом типе метафизического мышления. Общие архетипические образы, обнаруживающиеся в мифах, легендах и преданиях, содержащих взгляды людей эпохи мифотворчества на сотворение мира, имеют своей основой не заимствования, а несут в себе печать мощного влияния общетюркских фольклорных традиций.

Древнетюркские традиции, продолжая исторический путь эволюционного движения, трансформировались, обретая при этом ёмкие оригинальные черты и символы, в сложившихся позднее национальных эпических памятниках. Традиционные формы художественного

мышления, вступив в новую стадию укрепления мировоззренческих основ мифопоэтического ресурса, способствовали становлению мыслительного и образного арсенала художественного сознания, содействовали накоплению художественных традиций уже в недрах собственной духовной культуры отдельно взятого народа.

Этнический метакод космогонических представлений тюркских народов, в том числе карачаевцев и ногайцев, нашел отражение в национальной ментальности, которая ярко выражена в эпических традициях рассматриваемых этносов. Архаические представления древних предков, их миропонимание и своеобразный философский путь познания мира зафиксированы не только в мифотворчестве, повествующем о глубокой древности, но и в более позднем по времени своего создания народном эпосе. Например, в киргизском эпосе «Манас», карачаево-балкарском Нартском эпосе, в ногайских эпических песнях, легендах и преданиях, как и во многих других эпосах мира, целые циклы преданий носят космогонический и космологический характер. Сюжеты эпосов у всех народов начинаются с сотворения мира, мифического представления о мироздании и с описания древних верований в связи с этим.

Космогонические представления, проникая в мифопоэтику и культуру, обогащали творческое мышление колоритными художественными образами и символами. В стройной инструментовке эпической, почти песенной форме изложения легенд сказителями, эти образы и символы становились основой эпической поэтики, которая вместе с традициями фольклора, образной стилистикой вырабатывают специфические методы художественной выразительности и философские обобщения, свойственные современной эпохе. Огромна роль данного культурного наследия для развития современных национальных литератур, образы мифологического, эпического фольклорного происхождения обеспечивают взаимосвязь традиционного и современного.

Эти актуальные вопросы изучения национальных литератур на современном этапе об архетипических образах и символах мы попытаемся рассмотреть на примере, сохранившегося по сей день в художественной литературе, устойчивого образа древнетюркского верховного божества Тенгри. В карачаевской традиции именуемого Тейри, а в ногайской – Тангри. Тейри / Тангри является одним из древнейших образов в мифологии всех тюркоязычных народов. У других тюркских народов Тейри / Тангри фигурирует под именем Тэнгри, Танри, Денгри, Дэнгрэ, Тэнгири, Тура, монголы называют его Тэнгер.

Древнетюркская мифология привнесла в эпос народов Евразии свою национальную версию видения мира. Исследовательский интерес к данной проблематике неуклонно растет. Мы, в рамках данной статьи, отметим лишь наличие общих черт в устном народном творчестве карачаевцев и ногайцев относительно их представления образа Тейри / Тангри и некоторые общие принципы освоения древнетюркских космогонических представлений, переживаемых его культом. Этот сопоставительный аспект позволит нам в некоторой степени определить степень этнофольклорной взаимосвязи, отмеченной нами выше.

Итак, во всех тюркских и монгольских языках широко распространенное наименование божества употребляется в значении «небо» и «бог». Вильгельм Томсен, изучая древнейшие образцы тюркской речи – орхоно-енисейских руны, внес существенный вклад в дальнейшее научное осмысление данного вопроса. В своем труде «Дешифровка орхонских и енисейских надписей» он констатировал, что первым словом, которое ему удалось прочесть, было слово *tangri* – «бог», «небо» [1, с. 59]. С него началась дешифровка всей письменности. Примечательно было то, что в орхоно-енисейских рунах, расшифрованных В. Томсеном два понятия «бог» и «небо» обозначались одним словом «тенгри».

Аналогичная ситуация складывается в карачаевском и в ногайском мифоэпическом материале. Космогонические представления, древние верования и сюжеты карачаевцев и ногайцев о сотворении мира неразрывно связаны с Небом и с образом Тейри / Тангри. Мифологический архетип Неба, персонифицированный в образе единого Верховного бога Тейри / Тангри, занимает существенное место в архаическом мировоззрении. «Устойчивость бытование высшего божества среди известных нам ранее феодальных тюркских государств (у гуннов, болгар, хазар, позже половцев) обусловил переживание культа Тейри (Тенгри) и среди карачаевцев и балкарцев» [2, с. 158].

«Ногайцы, как и османские турки, называют древнего бога Тангри. У ногайцев это слово стало синонимом слов Кудай и Аллах. Такое совпадение неслучайно. До принятия ислама Тангри считался творцом и владыкой всего космоса, мироздания, вселенной» [3, с. 344].

Древняя религия тюрко-монгольских народов – тенгрианство оставила заметный след в фольклоре карачаево-балкарцев и ногайцев. В карачаевских преданиях и эпических песнях Тенгри (Тейри) позиционируется как Верховное божество, имеющее все атрибуты единого бога. Тейри всемогущ и единственен, ему подчинены как обычные люди, так и другие божества. Согласно карачаевской мифологической картине осмысления мира всё в мире сотворено верховным богом Тейри. Во главе мифологических божеств карачаевского пантеона богов стоит верховный единый бог – всемогущий Тейри.

Наиболее наглядно эти ранние космогонические представления о сотворении мира и роли Тейри в этом процессе отражены в цикле сказаний о происхождении нартов, в сказании о Къарашауайе, в циклах о нартском богатыре Сосуркъя и нартском кузнеце Дебет; в легендах «Тейри и нарты», «Моление нартов Тейри», «Как вошло зло в нартовский род», «Шауай и Рачикъау» и в целом ряде других текстов. Дух тенгрианства, культ предков, культ единого бога Тейри и множество божеств-покровителей, подчиненных верховному богу Тейри прослеживается во многих эпических песнях карачаевского нартского эпоса.

Относительно ногайского эпоса, следует отметить, несмотря на то, что тенгрианство проникло на Кавказ из степных районов Азии, степень актуализации архетипического образа Тангри у ногайцев менее выражен. Мотивы и сюжеты, связанные с ним не так многочисленны. В связи с этим, мы полагаем, что художественная реализация культа Тангри в ногайских эпических песнях ослаблена в силу раннего обращения ногайского народа к исламской религии. А.А. Ярлыкапов, исследуя этот вопрос, пишет следующее: «Ислам стал проникать к тюркским племенам – предкам ногайцев, видимо, с X-XI вв. Массовая их исламизация проходила в составе Золотой Орды [4, с. 14]». По утвердившемуся в науке мнению, вторая половина XIII – начало XIV века – время официального утверждения ислама в Ногайской Орде.

Традиция поклонения богу Тангри у ногайцев уходит в седую древность. Вероятно, поэтому количество сохранившихся до наших дней доисламских легенд, народных преданий, сказаний, песен, пословиц, благопожеланий, здравиц, связанных с верховным богом Тангри в ногайском фольклоре меньше, чем у других народов, принявших ислам в более поздний исторический период, например, у карачаевцев. Опираясь на выводы исследователя А.А. Ярлыкапова отметим: «Как и у любого мусульманского народа у ногайцев сохранялся особый пласт верований, восходящих своими корнями к домонотеистической эпохе» и далее «...глубокие языческие корни этих представлений не сохранились в народной памяти, они выявляются лишь посредством научного анализа» [4, с. 219].

Цикл произведений о верховном боге Тейри полно представлен в нартских сказаниях карачаевцев, особо актуализирован в магической и обрядово – мифологической поэзии. Сохранившиеся в народной памяти отголоски культа Тейри дошли до наших дней. И сегодня в лексиконе карачаевца встречаются выражения с упоминанием имени Тейри, например, в *клятвенных формулировках*: «Тейри бла ант этеме» (Клянусь именем Тейри), «Былайчыкъдады, тейри адамы» (Здесь, недалеко, честное слово (клянусь), «Тейри адамы» (Тейри человек), «Тейри де!» (Скажи, Тейри), т. е. подтверди свои слова именем, честью Тейри; в *проклятиях* «Тейри урсун» (Пусть поразит Тейри), «Тейри онгдурмасын» (Пусть Тейри не благоволит); в *благопожеланиях* «Тейри онг айландырсын» (Тейри пусть благоволит), «Тейри берсин! (Тейри пусть одарит). Благопожелания и здравицы традиционно начинаются с призвания к благословению Тейри.

В карачаевских здравицах и благопожеланиях (*алгыш*) и проклятиях (*къаргыш*), которые относятся к древнейшим жанрам тюркской поэзии, часто апеллируют к имени Тейри. Такое же обращение к имени Тангри наблюдается в ногайских благопожеланиях (*алгыс*), проклятиях (*каргыс*) и в древних формах многожанровой обрядовой поэзии ногайцев.

А.И. Караевой верно замечено, что здравица «алгыш» (благопожелание) появилось в языческой древности как гимн богу Тейри:

*Тейри онг айландырсын,
Тейри джал барсын
(онг джюрютсюн)
Игиликни бери этсин,
Аманлыкъны керн этсин.* [5, с. 34].

Пусть Тейри проявит благосклонность,
Пусть (он) блага дарует,
Пусть Тейри даст благополучие,
Пусть (он) от зла (несчастья) избавит
(Здесь и далее подстрочный перевод наш)

Древнее космологическое мышление видело присутствие Творца и Владыки мира Тейри / Тангри во всех категориях «жизни» и «деятельности» человека, во всех окружающих его предметах, природных явлениях, в сотворении самого мира и человека.

В одном мифоэпическом тексте карачаевцев «Сказание о Тейри», описывающем мирозерцание предков карачаевцев о таинстве сотворения мира читаем: «*Дунияны, джерсууну, джулдузланы, малланы, адамны да Тейри джаратханды. Бютеу дуния аны оноуунда, кьолундады. Ол билмей дуния да бир зат да этилмейди. Тейрини адам кёралмайды, кёрюр онгу джокьду, нек дегенде Тейрини кьатында ол бек гитче, кьарыусуз затчыкьды... биз да аны ючюн ант этебиз Тейрини аты бла* [6, с. 457]» (Вселенную, землю и воды, звёзды, животных и человека сотворил Тейри. Весь мир ему подвластен, в его руках. Без его ведома (воли) в мире ничего не происходит. Тейри не видим для человека, у него нет мощи лицезреть его, так как рядом с ним он очень мал и слаб... и мы даем клятвы именем Тейри, ради него и во имя него).

В ногайском архаическом сказании о возникновении Земли «Предание о Кара-Бапий» (Предание о Черной утке) божество Тангри выступает в аналогичной роли создателя мироздания: «*Тангри, увидев, что в мире царит хаос, создал порядок и закон. Он закрепил землю небесной осью Темир казык (Железная ось), конец которой виден в небе – это Полярная звезда, – создал Солнце и Луну, которые вращались вокруг земли. Вокруг оси выросла мировая гора Аскар-тау. Солнце сменяло Луну – так стало возможно считать дни, недели, месяцы и годы; так начался отсчет времени* [3, с. 227]».

«Древний мифологический мир ногайцев приходится реконструировать по сохранившимся отголоскам и по научным материалам о мифологии родственных народов» – пишет И.С. Капаев в своей книге «Ногайские мифы, легенды и поверья [3, с. 30]». Вместе с тем автор отмечает, что ногайцы в своем фольклоре, обычаях и приметах сохранили многие элементы доисламских представлений. Свидетельством чему служит наиболее древний пласт фольклорного наследия народа.

В космогонических мифах карачаевцев и ногайцев, описывающих как возникла Вселенная, в статусе образа Тейри / Тангри, определяемом как единый небесный Творец многие исследователи (Л.И. Лавров, И.М. Шаманов, М.Ч. Джуртубаев, Т.Ш. Биттирова, В.П. Романенко и др.) приходят к заключению о том, что древняя религия тюрков (тенгрианство) была по своей сути прамоотеистической. Это мировоззрение и нашло отражение в карачаевских и ногайских преданиях с элементами идеи о едином боге.

Например, в карачаево-балкарском эпосе Нарты, несмотря на бытующий синтез дорелигиозных (языческих) верований, отчетливо заметен мотив осознания древним человеком существования единого Творца мира, именуемого в данной национальной (карачаево-балкарской) версии Тейри. В одной из нартских песен читаем:

*Сен кьаяда, сен черекде
Сен отда, сен – сууда,
Сен тауда, сен тюзде
Онгда, солда, онгда, солда
Тейри, чомарт Тейри!*

Кёкню иеси – джангыз сен [7, с. 465].

Ты в скале, ты в реке
Ты в огне, ты – в воде,
Ты в горе, ты по земле
Справа – слева, справа – слева
Тейри, щедрый Тейри!
Хозяин неба (владыка) – ты один.

Космогонический сюжет из древнетюркской мифологии о Тенгри / Тангри как о Творце и Владыке неба в ногайских мифах и легендах бытует в следующей форме. Приведем отрывок из ногайского предания «О сотворении человека», записанный ногайским фольклористом Тахиром Акманбетовым: «В начале было Вечное Небо – Тангри. Тангри создал из огня душу человека. Душа была в обличье мухи и летала по земле, не находя себе места...тогда владыка мира Тангри вдохнул душу – муху в тело человека, когда человек умирает душа-муха покидает тело человека тоже через нос [3, с. 169]».

При анализе этноментальных аспектов мифотворчества карачаевцев и ногайцев прослеживается логика древнего мифосознания, заключающего в себе цельность, неразрывность

претворения и вера в существование единого начала, представляемого создателями мифов изначально как Единое Небо, а затем в образе бога Неба Тейри / Тангри – создателя всего сущего.

Слово Тангри в значении «небо и «бог» приводит Э. Тэйлор в своем фундаментальном труде «Первобытная культура»: «Среди религиозных представлений народов, населяющих обширную область азиатского Севера, особенно резко выделяется образ верховного неба. Будучи поклонниками природы в самом крайнем выражении, эти примитивные племена представляли себе своих духов и демонов и все великие силы земли и воздуха подвластными, подобно людям, божественному небу, всемогущему и всеобъемлющему. В образе монгольского Тангри виден переход людей от понятия о небе к понятию о небесном боге, а затем к понятию о боге или духе вообще [8, с. 250]».

Еще с этих до этнических, более того доисторических времен, о которых пишет Э. Тэйлор, бытует идея о неразрывной связи – Небо и Бог. Ногайцы в давние времена по подобию небесного купола строили свои жилища – юрты. Посреди купола находилось дымовое отверстие, через которое кочевники держали связь с Небом. Всю свою жизненную силу и помыслы они обращали к небесам.

Древние поэты, которые, как надо полагать, создавали мифы и эпос, вслед за ними их народные сказители по устной форме передачи от предков к потомкам донесли вплоть до наших дней некоторые архетипические образы персонификации Неба. Так, в фольклоре и в современной традиционной культуре карачаевцев встречаются выражения: «Тейри джарыкъ» буквально (свечение Тейри или же заря свет), «Тейри эшиги ачылса» (в смысле «когда откроются небеса») бытует в значении «пусть это сбудется». Даже сегодня карачаевец может сказать «Тейри кылыч», что буквально означает («меч Тейри»), употребляется в значении «радуга». Фольклорист А.И. Холаев отмечал: «Балкарцы и карачаевцы и ныне называют радугу «Тейри кылыч» [9, с. 69]».

Архаический мифологический комплекс карачаевцев и ногайцев, опираясь на общетюркские древние корни, сложился в идентичных формах, в связи с чем имеет во многом схожую архетипическую парадигму образов, сюжетов и символов. Современный этап развития карачаевской и ногайской литератур также протекает на общем типологическом поле в контексте развития литератур народов Российской Федерации.

На сегодняшний день в гуманитарной науке значительно усилился интерес к архаике. В свою очередь и современные писатели активизируют сознательную установку на творческую трансформацию мифа, аккумулируют связь с исконной почвой – мифологическим наследием. Национальный архаический опыт, историческая и культурная память сегодня чрезвычайно востребованы.

-
1. Томсон В. Дешифровка орхонских и енисейских надписей // Советская тюркология. М., 1974. – № 1.
 2. Шаманов И.М. Древнетюркское верховное божество Тангри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1982. С. 155–170.
 3. Суюнова Н.Х. Мифологические, фольклорно-эпические и литературные основы ногайской поэзии // Суюнова Н.Х. Ногайская поэзия XX века в национальном и общетюркском историко-культурном контексте. М.: ИМЛИ РАН 2006. С. 37–49.
 4. Капаев И.С. Ногайские мифы, легенды и поверья. Опыт мифологического словаря. М., 2012. 424 с.
 5. Ярлыкапов А.А. Ислам у степных ногайцев. М., 2008. 266 с.
 6. Караева А.И. О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа. Черкесск, 1961. 60 с.
 7. Карачаево-балкарские мифы / Сост. Джуртубаев М.Ч. Нальчик, 2007. 497 с.
 8. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука, 1994. 656 с.
 9. Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1987.
 10. Холаев А.И. Карачаево-балкарский нартский эпос. Нальчик, 1974.

КАПЛАНОВА А.И.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

**ДВЕНАДЦАТИЛЕТНИЙ ЖИВОТНЫЙ ЦИКЛ ЛЕТОСЧИСЛЕНИЯ
В ПРИМЕТАХ И ПОВЕРЬЯХ НОГАЙЦЕВ**

Ногайцы широко пользовались древним народным календарем, в основу которого лег двенадцатилетний животный цикл «муьшел». Он появился на рубеже новой эры в Центральной Азии у древних кочевых племен, в дальнейшем распространился среди тюркских и монгольских народов. «У древних тюрков календарь был зафиксирован еще в Орхон-енисейских надписях, по нему ногайцы разделяли время на двенадцать лунных лет» [4, с. 274]. Каждый год двенадцатилетнего цикла имеет название определенного животного.

Двенадцатилетний животный цикл летоисчисления у ногайцев называется муьшел и имеет очередность прохождения внутри цикла: *шышкан йылы* – год мыши, *сыйыр йылы* – год коровы, *барс йылы* – год барса, *коян (яде тавшан йылы)* – год зайца, *балык яде ылуе йылы* – год рыбы или дракона, *йылан йылы* – год змеи, *йылкы (яде ат йылы)* – год лошади, *кой йылы* – год овцы, *мешин (яде маймыл) йылы* – год обезьяны, *тавык йылы* – год курицы, *ийт йылы* – год собаки, *донъыз яде шошка йылы* – год кабана или свиньи. Начало года исчисляется с двадцать второго марта. Завершался календарный год, для того чтобы начался вновь и так ходить по кругу в бесконечном времени во Вселенной. Годовой цикл понимался как аналогия жизни человека: время рождалось и умирало, чтобы родиться вновь.

Жизнь кочевого народа тесно связана с сельским хозяйством, которое зависит, в частности, от климатических условий, поэтому интерес к толкованию примет и поверий вызван повседневным трудом. Ногайцы, как и многие народы, на протяжении долгих лет отслеживали причинно-следственную связь природных явлений, что нашло отражение в приметах и поверьях.

«Народные приметы, предрекающие резкую смену погоды или небывалую урожайность, основывались прежде всего на колоссальном опыте, накопленном многими поколениями. Наблюдательность людей и их навык понимать это приводит к выявлению устойчивых взаимосвязей между отдельно взятыми процессами. Эти знания сохранялись в народе и передавались из поколения в поколение» [7, с. 382].

Животный цикл играл также большую роль в системе гаданий и предсказаний, которые широко использовались гадальщиками в своих интересах. У народа существовали свои приметы на каждый год. Годы делились на хорошие, плохие и средние. Приметы чаще всего выводились из названий года. Их связывали с характером животного, именем которого обозначен данный год. Так, например:

*Барс йылы – байлык,
Йылкы йылы – тойлык,
Сыйыр йылы – токлык,
Кой йылы – кытлык,
Коян йылы – йоклык.*

Год барса – богатство,
Год лошади – пиршество,
Год коровы – сытость,
Год овцы – недостаток,
Год зайца – бедствия.
(Здесь и далее подстрочный перевод наш.)

Среди народа всегда были люди, умеющие сопоставлять, сравнивать, выявлять причинно-следственную связь, – называли ырымлы (суеверные):

*Ырымсыздынь ырысы йок.
Сынамасыздынь сыншылыгы йок.
Кто не верит в приметы – неудачлив.
Кто не умеет сравнивать, нет сноровки.*

Первый год цикла начинается с маленького животного – мыши. Легенда гласит: животные (верблюд, лошадь, корова, собака, курица, мышь и другие), услышав, что люди хотят назвать годы летоисчисления именами животных, поспорили о том, именем какого

животного следует назвать первый год цикла. Условились на том: кто первый увидит восход солнца, его именем и будет назван первый год. Хитрая мышь забралась на верблюда и первой увидела приход нового дня. Поэтому ее именем был назван первый год, а верблюда вовсе исключили из списка претендентов [5, с. 158]. Ногайская пословица «*Туьдедей бойынъ болганнан, туьймедей акылынъ болсын*» («Чем иметь рост, как у верблюда, лучше иметь ум, размером пуговицы»), возможно, является отголоском этих событий.

Двенадцатилетний животный цикл летоисчисления сложился на основании опыта и наблюдения за природой, которая оказывала влияние на бытовые стороны человеческой жизни. В связи с этим у ногайцев существует ряд примет и суеверий. Так, например, считалось, что *шышкан йылында, кыс йылы болар* (в год мыши зима будет теплой), а рожденные в год мыши люди умные и прозорливые.

Год барса считаются урожайным: *барс йылында баъри битер, баъри битнесе де тары битер* (в год барса все вырастет, если не все, то просо обязательно вырастет [6, с. 186]).

В отношении года курицы говорили, что *тавык йыл тары онъар, тары онъмаса бар онъар* (в год курицы вырастет просо, а если не вырастет, повезет тем, у кого припасы есть).

Про год коровы или быка ногайцы считали, что *сыйырдынъ муьйизи оьткыр, туягы каты, сыйыр йылы – алал йыл, кыстынъ басы эм ызы сувык болар* (рога коровы острые, копыта – твердые, год коровы – благородный, начало, и конец зимы будут холодными); *сыйыр йыл болса, кысы кыска болар* (в год коровы зима будет короткой); *сыйыр йыл сыдырълмасанъ, барс йыл бай боларсынъ* (если в год коровы выживешь, то в год барса богатым будешь) [1, с. 89].

В год барса считалось, что зима будет снежной (*барс йыл болса, кыс карлы болар*).

К году зайца ногайцы относились с предубеждением. В мифологии заяц – существо приносящее неприятность [4, с. 156]. Мальчикам не рекомендовалась употреблять мясо зайца, чтобы не быть трусливыми. Беременным женщинам не следовало смотреть на зайца или смеяться над ним, дабы ребенок не родился с «заячьей губой». Р.Х. Керейтов приводит следующий материал: «Если ногаец встретит перебежавшего дорогу зайца, это означает неуспех в предприятии. Если же напротив, заяц побежит от него в обратную сторону, то этим выражается исполнение пожеланий в будущем» [В книге «Ногайцы» ГАСК, ф. 249. о. 2. Ед.хр. 42. Л. 148]. По поверью же считалось, что год зайца урожай бывает умеренный: *коян йыл болса, кыс тегис болар* (в год зайца зима будет умеренной).

В год рыбы ногайцы ожидали суровую зиму, низкий уровень урожая и поголовный падеж скота: *балык йыл болса, кыс басы сувык болар* (в год рыбы начало зимы будет холодной).

Год змеи считается холодным и неурожайным. По этому поводу говорили: *йылан йыл болса, уздай ашыы сувык болар* (год змеи настанет, холод будет ядовитый), *йылан йыл йылы болса, сыйыр йыл сувык болар* (если год змеи будет теплым, год коровы – холодным), *йылан йылында бал коьп болар, кой йылында мал коьп болар* (в год змеи, меда будет много, в год барана, скота будет много).

Год лошади относился к категории «плохих», ожидали также суровую зиму, потому готовились основательно: *йылкы йыл ютлык болар, йылан йыл кытлык болар* (год лошади будет прожорлив, в год змеи будет недостаток), *ат йылы болса, кысы куьшили, язы явынлы болар* (в год лошади зима будет суровой, лето – дождливое). Ногайцы также часто используют выражение, связанное с годом лошади: «*Йылкы йылынъ алдынъда*» («Твой год лошади впереди») в значении: «Все еще впереди».

Год овцы ничего хорошего не предвещал, по сведениям информантов, в этот год из-за произошедших войн, погибал урожай. Так же существовало и противоположное мнение, год предвещал хороший урожай и может быть приплод: *кой йылы болса, кысы йылы, язы нурлы болар* (в год барана, зима будет теплым, лето – лучезарным).

Год обезьяны считался неплохим, зима, говорили, будет суровой, наблюдался падеж лошадей: *мешин (маймыл) йыл болса, ян-януварларга авыр болар* (год обезьяны настанет, живому существу будет тяжело), *мешин йыл – эбин тавып кешин* (в год обезьяны умей приспособливаться).

Год курицы по поверью считается тяжелым, но если человек оказался предусмотрительным и припас хороший урожай на это говорят: *тавык йыл – тырнар, йылан йыл кыйнар*

(год курицы будет царапать, год змеи – мучить), *тавык йыл болса, тавыктай юлкынарсынъ* (в год курицы общиплют как курицу).

Год собаки характеризовался как неудачный, неурожайный, по поверьям, бывает много смертей и болезней. По физиологическому описанию животного определяли свойства года, зиму ожидали холодной и длинной: *ийт йыл – ийттинъ бурнындай сувык йыл* (год собаки холодный, как нос собаки), *ийт йыл болса, малдынъ иш таславы коьп болар* (в год собаки у скота будет много выкидышей). Но вместе с тем находились и противоположные положительные свойства: *ийт йылында ян-янувардынъ саны коьбеер* (в год собаки живые существа приумножатся).

В год свиньи *донъыз йылы* ожидалась большие перемены: войны и трудности. По поверьям, зима будет теплой и длинной, а год – урожайный [1, с. 91]. Считалось, что *донъыз йыл болса, кысы узак болар* (в год кабана зима будет длинной).

Широко известно, что животные обладают способностью наделять определенными чертами того, кто родился в этот год: «Змее» характерна мудрость, «Собака» всегда неспокойна, верит в идеалы и т. д. Таким образом, каждый год двенадцатилетнего цикла имел свои признаки, а характер человека ногайцы связывали с годом его рождения. Издревле ногайский народ умел примечать и подмечать изменения погоды, небосвода, передвижения облаков, поведение животных и выражал свои наблюдения художественным словом.

1. Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2005. 188 с.
2. Информант З.А. Куржиева, 1951 г. р. а. Икон-Халк, Ногайский район, Карачаево-Черкесская Республика.
3. Информант Т.А. Акманбетов, 1953 г. р., а. Терекли-Мектеб, Ногайский район, Республика Дагестан.
4. Капаев И.С. Опыт мифологического словаря. Ногайские мифы легенды и предания. М., 2012. 424 с.
5. Капаев С.И. Ногайдынъ уьйи. Черкесск, 1995. 216 б.
6. Керейтов Р.Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры. Ставрополь, 2009. 464 с.
7. Кусегенова Ф.А. Семантика и функциональность ногайских примет и суеверий в контексте фольклористики // Изучение фольклора, литературы и языков народов Дагестана. Проблема жанра в филологии Дагестана: Материалы X Межрегион. науч. конф. Махачкала, 2015 г. С. 382–386.

КАНКОШЕВ А.М., КАНКОШЕВА Ф.М.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

СВАДЕБНЫЕ БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ У АДЫГОВ-ЧЕРКЕСОВ И НОГАЙЦЕВ

Обязательным атрибутом черкесского свадебного сценария (нысашэ) является цикл оригинальных художественно-организованных текстов: величальных и смеховых песен, благопожеланий.

Обряд бракосочетания – один из значимых и ярких в истории семьи. Свадебный ритуал, как и весь комплекс обрядов символизируют связь поколений, выражает духовное бытие этноса в её историческом прошлом и настоящем.

Черкесская свадьба, так же, как и в традициях других народов, формировалась как форма заключения брака, как мифо-ритуальный комплекс с ярко выраженным карнавалльно-праздничным характером. У С. Мафедзева это трактуется так: «...пока есть человек, будет существовать семья, соответственно будет жить и свадьба, ибо свадьба бессмертна. Свадьба – один из ритуалов в любой культуре» [4:148]

Если обратиться к традициям народов, длительное время разделяющих жизненное пространство, очевидна идентичность традиций, общность нравственных ценностей и схожесть даже форм отправления иных ритуалов. Такие примеры присущи наследию черкесов и ногайцев, на протяжении многих столетий живущих в едином географическом и культурном пространствах. Обратимся к свадебным благопожеланиям черкесов и ногайцев, отмеченных сходством. Функционирование их диктуется обрядом и строго регламентировано в свадебном сценарии.

У ногайцев, как и у адыгов-черкесов, фольклорные жанры сопровождали этапы свадьбы – «*Кыз узатув той*» («Проводы невесты из дома родителей») и «*Келин йыйган той*» («Встреча невесты в доме жениха») и «*Неке кыюв*» («Никах – венчание»), где отражены обычаи ногайского народа. Эти свадебные этапы есть и у адыгов-черкесов – «*Фызышиэ уэрэд*» (Песня, везущих невесту), «*Нысэишиэ уэрэдхэр*» (Песни ввода невесты в дом).

Обряд «*фызышиэ*» или «*нысашэ*» («привоз невесты») совершался двояко: путём инсценирования похищения или организации торжественного перевоза. А.И. Даринский в конце XIX – XX века отмечал, «что при похищении жених ждал с друзьями невесту в условном месте. Оно инсценировалось тогда, когда семья невесты не имела возможности организовать торжественную свадьбу (перевоз невесты в дом жениха) или же если родные девушки не были готовы к лишним расходам. Так или иначе за женихом организовывалась формальная погоня» [3, с. 161]. Ключевую роль при выборе женихом невесты играла ее мать. Именно на неё обращали внимание. Если она может вести хозяйство, расторопна, соответственно, и дочь точно такая же хозяйственная. По этому поводу у ногайцев говорят: «*Анасын коьр де кызын ал, аягын коьр де асын иши*» («Посмотрев на мать – бери дочь, посмотрев на чашку – ешь»). У адыгов точно также: «*И анэм епльи, ипхьу кьашэ*» («Посмотри на мать – женись на дочери»).

Остановимся на обряде ногайцев «*Кыз узатаув той*» («Проводы девушки»). Провожая дочь, родители говорили напутственные слова в виде пожеланий:

<i>Бар, бар, балам,</i>	Иди, дитя моё, иди,
<i>Бар, бар, балам,</i>	Пусть будет добрым путь, дитя моё
<i>Барганда йолынъ болсын,</i>	Пусть ждёт тебя счастливая судьба,
<i>Ай, балам</i>	И будет сладкой, как шербет, твоя дорога.
<i>Барган еринъде бактынъ ашылсын.</i>	
<i>Йолынъа сербет сувлар шашылсын</i>	(Подстрочные переводы с ногайского А. Капановой)

[6:172–178].

По материалам исследований Хан-Гирея, на такое «нысашэ» за невестой ехал «брат или ближайший родственник вступающего в супружество с многочисленными друзьями, по сему случаю приглашёнными» [5:16].

Большое значение имело согласие не только молодых, которые собираются жениться, но и согласие семей и родов, в которых они родились и выросли:

Зэрыгъэпэжын благытI Алыхъым дищI
 (Дай Аллах, чтобы мы были верными родственниками);
Тхъэм лъэпкъытIым гу эщыфывигахуэ,
Сыт хуэдэ Iуэху димыIами зэдэIэтыфу
Сыт хуэдэ псалъэмакъ щамыIами
Ди зэхуэку икIуэдэжыфу [1, с. 95–96].
 (Дай Аллах, чтобы каждая семья наслаждалась родством,
 Чтобы поддерживали друг друга в любом деле,
 Какой конфликт не возникал бы между молодыми,
 Чтобы решали между собой).

(Подстрочный перевод с черкесского наш)

В адыгских свадебных благопожеланиях идеализируются образы и невесты и жениха, но наибольшее внимание уделяется формированию образа невесты. Во всех благопожеланиях он каноничен. Это замечаем в пожеланиях, обращенных к жениху.

Фыз кьэтишари – тхъэрыкьуэ тиэхуу,
Бжъэхуцыху Iэпэу,
Iэпэ зыхуишийм псэ кьытигъакIэу,
Уздэувым ущимыгъэгупсысэу,
УздэтIысым ущимыгъэжейуэ,
Ужеям кьыittelъэщIыхьрэ,
И бзэр кьытхуэIэфIу! [2, с. 184–185].
 Чтобы супруга была похожа на голубку,
 С пальцами мягкими как пух

К чему ни дотронется, чтобы оживало.
Там, где встанешь, не разрешала бы думать тебе,
Там, где сядешь – не давала бы заснуть,
Если заснёшь – ласкала бы,
Чтобы речь её к тебе была, как мед.

Много хохов (хъуэх) и благопожеланий (алгыс) произносилось во время свадебного застолья, где главную роль исполнял тамада, который произносил первый тост, обращенный к родителям молодых. Это один важных моментов сценария, в основе которого, в частности, этикет ногайцев:

*Уйкен уый болсын, онъыт – яшасын,
Аягы ярассы, бирше болынъыз,
Балаларынъыздынъ хайырын коьринъз [6:172–178].
Большой дом пусть будет, живите дружно.
Пусть будет счастливой нога невестки, будьте вместе.
Желаю увидеть вам пользу от собственных детей.*

Формы благопожеланий молодого и старшего поколений отличаются друг от друга. Приведём старую форму благопожеланий:

*Лъапэ махуэ къырихъауэ,
Лъэдакъэ махуэ къыцинауэ
Алыхъым нанэ тхуицI
Къуэбын цэбын Тхъэм тхуицI
ЗэдэIэгъу Тхъэм йицI
Зым Iэтыхур, зым къицтэжу
ЩIемыгъуэжын Тхъэм йицI
ЗэгурыIуэрэ зэдэIужу йгъэпсо [1:95–96].
Чтоб ступила она на носочках,
Встала на пятки,
О Аллах, пусть состариться у нас,
Дай Аллах, чтобы многодетной стала,
Дай Аллах, чтобы понимали друг друга.
Чтобы один подбирал то, что уронил другой,
Чтобы берегли друг друга,
Чтобы жили во взаимопонимании.*

Особое внимание уделяется традиционному поведению, физической и духовной красоте, добропорядочности. Так, например, умение шить передаётся формулой: «IэфракIэ кIэщIу, мастэ кIэщIырыдэу...» – «(была бы) с коротким локтем, короткой иглой орудовала бы», аккуратность: «жыхапхъэр зэрильафэу...» – «орудовала бы веником...». Часто хвала воздаётся дому, семье молодых, жениху. Основное внимание уделяется необычному богатству, общим представлениям об идеальной семье:

*Ди тхъэ, мы нысащIэ цIыкIур
Къызыхыхъа унэм
Я хъуэхъухэр я бэу,
МылIэнхэр я къуэу,
МыкIуэдыныр я лIу,
Къыхъэм кърату.
ИкIым къырахъэу,
Уардэ унэу щысу,
Шу епсыхытIэу,
Гъэ мин гъащIэ
Тхъэм кърит [2: 189–190].*

Наш бог, в дом, куда вошла
Эта невеста,
Не иссякли бы хохи,
Бессмертны были б сыновья,
Не уменьшалось бы число мужчин,
Приходящие – дарили бы,
Уходящие – приносили бы,
Родовитым (сильным) был бы дом,
Местом, где спешиваются всадники,
Жизнь в тысячу лет
Пусть бог даст.

Из хоха мы видим, как воссоздан образ идеальной невесты, как её представляли себе адыги.

Таким образом, свадебные благопожелания у черкесов и ногайцев – это здравицы в честь новой семьи, которые генетически восходят к древним хохам и алгысам. Это объясняется близостью мотивов, которые содержались в традиционном свадебном обряде. Бытование свадебных благопожеланий черкесов и ногайцев на современном этапе сохранились с некоторыми изменениями. Пока существует институт семьи, народ живёт,

читит свои традиции и обычаи, не забывает духовные и нравственные истоки. Главное, что осталось неизменным в свадебном обряде черкесов и ногайцев – традиционная щедрость, кавказское гостеприимство, дружеская поддержка, особое отношение к старшим, вера в неизблемость семейных ценностей – то есть, те качества народа, которые ставятся во главу угла в жизненных ситуациях.

1. Адыгэ хьуэхьухэр. – Налшык, 1985. Нап. 95–96.
2. Адыгский фольклор. Нальчик, 1979. Т. 1. С. 205.
3. Даринский А.И. Семья у кавказских горцев «Записки общества истории, филологии и права при императорском Варшавском университете», Вып. 2. Варшава, 1902, С.161.
4. Мафедзев С. Адыги. Нальчик, 2000, С.148.
5. Хан-Гирей. Вера, нравы, обычаи, образы жизни черкесов // Русский вестник, Т. V. СПб, 1842. С.16.
6. Капланова А.И. Свадебный цикл обрядовой поэзии ногайцев //Актуальные проблемы общей и чеченской филологии («Дешериевские чтения–2014» приуроченный ко Дню чеченского языка». Грозный 2014. С. 384.

БОРОКОВА Л.А.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР
г. Черкесск, Россия*

ЭТНОМЕНТАЛЬНОСТЬ АБАЗИН И НОГАЙЦЕВ В ФОЛЬКЛОРЕ

(НА МАТЕРИАЛЕ ПАРЕМИЙ)

Фольклор, раскрывая уклад жизни, традиции, обычаи народа, его прошлое и настоящее, помогает усвоить нравственно-культурные нормы и ценности, отражая красоту народной мысли в самых разнообразных проявлениях.

«Образ мыслей, психологический склад ума, особенности мышления, а также исторически сложившаяся, устойчивая специфическая форма проявления и функционирования общественного сознания в жизнедеятельности определённой национальной общности людей» [4, с. 156], раскрывают понятие национального менталитета. Национальный менталитет ассоциируется с сознанием, характером, нравом народа и проявляется в его национальном своеобразии и особенностях, быта, обычаях, истории и культуре. Это особенно ярко отражается в поговорках, где через объективную оценку явлений действительности выражается народная мудрость.

Пословицы и поговорки, как один из видов паремий, наглядно иллюстрирует жизнь, историю, традиции народа, раскрывая его менталитет, способствуя лучшему пониманию образа мыслей и характера народа. Искусство ярких метких выражений возникло в речи земледельцев, пастухов, людей разных сословий, занимавшихся различными видами деятельности, о чем свидетельствуют доставшиеся нам в наследство пословицы и поговорки.

Пословицы и поговорки представляют собой кратко и точно сформулированный и изложенный в ярких и кратких изречениях опыт народа, его мудрость.

Возникновение паремий уходит корнями во времена, когда люди выражали свои суждения конкретными обобщениями, излагали свои наблюдения за окружающей действительностью конкретными образами при помощи кратких изречений. Пословицы и поговорки демонстрируют суждения о человеческих отношениях и жизненных явлениях. Эти простые афоризмы, выражающие видение народа и активно используемые в быту, отражают миропонимание разных социальных слоев и носят отпечаток былого жизненного уклада с его традициями и своеобразной моральной оценкой. Они достаточно выразительно характеризуют и описывают происходящие вокруг явления. Историческая действительность, богатый жизненный опыт народа, его быт, нравы, мировоззрение людей разных времён, наблюдение над фактами и явлениями природы – все это отображается в них.

Исходя из этого, можно сказать, что пословицы и поговорки имеют народное происхождение, что их первоисточник находится в коллективном разуме народа. А.Н. Афанасьев

считает, что «пословицы по самой форме своей не подвержены искажению и потому являются памятником издавна сложившихся воззрений. Пословицы являются главным источником мудрости предков, хранителями памяти и орудием передачи человеческого опыта» [2, с. 15]. Пословицы и поговорки используются нами в различных речевых ситуациях, где обнаруживается подлинная природа паремий. С давних пор, люди, создавая яркие короткие афоризмы, аккумулировали и транслировали в них свой жизненный опыт и многовековые наблюдения. Одно из основных назначений паремий – дать народную оценку происходящим событиям, выражая собственное мировоззрение и собственный способ суждения.

В данной статье посредством пословиц и поговорок мы пытаемся раскрыть взаимодействие культур абазинского и ногойского народов. Абазины и ногойцы, с давних пор живущие по соседству, имеют свою историю, нравы, обычаи, что нашло отражение в паремиях.

Национальное своеобразие пословичного фольклора выражается в присущем каждому народу особом взгляде на действительность, в особом исторически складывающемся восприятии мира, в характере социальных и поэтических обобщений: *Зхъа зчIвыхьым ѓазагIва гъйымам* – Для безвольного нет лекарства (т.е. безвольному больному лекарства не помогают) [6, с. 88]; *Атты камышы оьлтирер, эрди намыс оьлтирер*. – Коня убивает плоть, а мужчину – совесть [5, с. 305].

По справедливому замечанию В.И. Абаева, на Кавказе «тяготение к культурному единству превозмогло историческое многоязычие. Все народы Кавказа, не только непосредственно соседящие друг с другом, но и более отдаленные связаны между собой сложными и прихотливыми нитями языковых и культурных связей. Создается впечатление, что при всем непроницаемом многоязычии, на Кавказе складывался единый в существенных чертах культурный мир» [2, с. 29]. Некоторое сходство пословиц абазин и ногойцев рассматривается, как результат взаимовлияния культур: *Асас дчарыквын ашвла дтшитI*. – Гость, поев, смотрит на двери [6, с.55]; *Конактынъ курсагы тойса, коьзи йол карар*. – Насытившийся гость поглядывает на дорогу [5, с.335].

Исследование пословиц и поговорок показывает значимость национальных ценностей в обществе. Этика, нормы поведения и многие другие стороны жизни нашли яркое отражение в пословицах и поговорках абазин и ногойцев. «Намыс» – «Бадаб» – важная часть национальной культуры, один из показателей высокого уровня и морального облика горцев: *АхIба дъаным – айцIбагъи дъаѓам*. – Где нет старшего, там нет и младшего (т. е. нет этикета, уважения друг к другу) [6, с. 67]; *АжвычIв зыгIвну аунагIва пха гIвнанI*. – Старики в доме – честь в доме [6, с. 29]; *Уьйкен болган уьй – берекетли*. – Старший в доме – дом в изобилии [5, с. 329]. Отношение к женщине к матери имеет особую значимость: *Ан лхIакъ гъузышеушым, аквтIагъь унанIсаргъыцIа йьквурьдзыргъи*. – Долг матери не оплатишь, если даже пожаришь для нее яичницу на ладони [6, с. 46]; *Анадынъ коьнъили балада, баладынъ коьнъили далада*. – Душа матери – с ребенком, а душа ребенка – в степи [5, с. 309].

Высоко ценились у абазин и ногойцев такие черты характера, как терпеливость, наблюдательность, вера в собственные силы, ответственность, готовность прийти на помощь: *ЧхIара зму ѓадаб йьквI*. – Кто терпелив, тот воспитан [5, с. 214]; *Сабыр туьби – сары алтын*. – Спокойствие – золото [5, с. 319]; *УахъчIва йузыхуш уачIвы йазыцIтауыцIан*. – То, что ты можешь сделать сегодня, не откладывай на завтра [5, с. 199]; *Ашув ютув – тав ютув*. – Проглотить свой гнев – все равно, что проглотить гору [5, с. 350].

Доблесть, мужество, отвага – важнейшие качества мужчины. Любовь к родине доказывалась мужеством, стойкостью, готовностью пожертвовать собой во имя Отчизны. Героизм и патриотизм в народном сознании дополняют друг друга: *Зхъакв зтица йан йьцригъи дитийынI* – Кто продаст Родину, продаст и родную мать [5, с. 191]; *Элдинъ иши – алтын бесик*. – Родина – золотая колыбель [5, с.302]; *Туьган элдинъ ери – еннет, сувы – сербет*. – Земля Родины рай, а ее вода шербет [5, с. 301].

Чувство национального достоинства предполагает ответственность за судьбу своего народа: *Ажвлара къару абыхъв чIвыца архчIитI*. – Сила народа разрушает утесы [5, с. 191]; *Агаш кыйшыгын талкы туьзетер, абдем кыйшыгын халкы туьзетер*. – Дефекты дерева исправляет рубанок, пороки человека – народ [5, с. 301].

Используемые в речи абазин и ногойцев пословицы и поговорки, выраженные в

форме образных суждений, четко подмечают свойства предметов, черты характера человека, придавая яркость и выразительность речи: *Акъыльъану намьысгы абапI* – Где ум, там и честь [6, с. 35]; *Акыл бастан шыгыр, асыл тастан шыгыр*. – Ум извлекается из головы, а драгоценность – из камня [5, с. 326]; *Ажва хвы гъазыртиуам*. – За слова не платят (т. е. умей, кстати, поговорить) [5, с. 203]; *Агаи эттен оьтер, соьз суьектен оьтер*. – Сила удара палкой проходит через мышцы, а сила слова – через кость [5, с. 323].

Национальная самобытность пословичного фольклора абазин и ногайцев выражается в характерном для каждого народа неповторимом взгляде на действительность: *Зхъа зчIвыхымъазагIва гъымам* – Для безвольного нет лекарства» (т. е. безвольному больному лекарства не помогают) [6, с. 88]. *Ахырет азабыннан дунья намьысы куьшли*. – Веление совести на этом свете сильнее, чем муки ада на том свете [5, с. 357].

Пословицы и поговорки, являясь наиболее консервативным жанром устного народного творчества, воссоздают историческое прошлое, реалистично изображая развитие истории абазин и ногайцев: *Айфанд йысхIвауа чта, йысчпауа уымчпан шихIвауа анахыйа* – Как мулла, который говорит: Делай то, что я говорю, но не делай того, что я делаю [5, с. 277]; *Уьйинъе абыз киргеннен коьыз кирсин*. – Лучше в твой дом (пусть) войдет музыкант, чем мулла [5, с. 325].

О взаимовлияния культур, не исключаяющего национального своеобразия абазинского и ногайского народов, говорит схожесть паремий: *Лан уьлшшыта, лпхIа дгIаг*. – Посмотри на мать, потом только женись на её дочери [5, с. 218]; *Аягына кара да, кымьзын иш, анасына кара да, кызын ал*. – Глядя на его чашу, пей его кумыс, глядя на мать – бери её дочь [5, с. 350]; *Аба дызмам дйыбапI, ан дызмам дйыбадзапI* – У кого нет отца, тот сирота, у кого нет матери, тот круглый сирота [6, с. 11]; *Атасыз оьксиз – ярты оьксиз, анасыз оьксиз – керти оьксиз*. – Потерявший отца – сирота наполовину, потерявший мать – полный сирота [5, с. 309].

Народная культура, важной составной частью которой являются пословицы и поговорки, близка к понятию ментальности. Она формируется с детства, в отношениях ребенка с родителями, во взаимоотношениях человека с природой, в религии, в повседневной жизни, в усвоении человеком обычаев, традиций, представлений и способов поведения и ценностных ориентациях человека. Паремии, выступая как средство сохранения и передачи народного опыта, отражают менталитет народа и основу ценностной культуры человека.

1. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор / В.И. Абаев. М.-Л., 1949. 89 с.

2. Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. М.: Высшая школа, 1996. 150 с.

3. Ногайцы. Историко-этнографический очерк. Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И.-М. Черкесск, 1988. 232 с.

4. Маслова В.Л. Лингвокультурология. М.: Издательский центр «Академия», 2001. 208 с.

5. Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии / Сост. Ортабаева Р. А.-К., Мижаев М.И., Чикатуева С.У., Сикалиев А.И.-М. Черкесск, 1990. 365 с.

6. Табулова Н.Т. Афористическая поэзия абазин. Черкесск, 1977. 143 с.

БУЛГАРОВА З.А.

*Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

СПОСОБЫ ОБРАЗОВАНИЯ РИФМЫ В НОГАЙСКОМ СТИХОСЛОЖЕНИИ

Основы ногайского стихосложения специально не исследованы, хотя традиции поэтического творчества народа представляют собой величайший феномен, оказавший влияние на развитие словесного искусства многих тюркских народов. В контексте трудов, отражающих общие характеристики законов тюркского стихосложения, представляется возможным изложить некоторые наблюдения по данной теме.

В статье речь об одном из составляющих ногайского стихосложения – рифме. Рифма – это созвучие однотипных стиховых окончаний в двух или более стихах – так говорит о ней теория литературы. По определению академика В.М. Жирмунского: «Рифма – это всякий звуковой повтор, несущий организующую функцию в строфической композиции стихотворения» [2].

В ногайском стихосложении, основанном на классическом тюркском метре бармак, рифма играет одну из важных ролей. «Без рифмы стих рассыпается, – писал В.В. Маяковский, – рифма связывает стихотворные строки в единое целое, иной раз возвращает нас к предыдущей строке, заставляет вспомнить её и заставляет все строки, оформляющие одну, держаться вместе. Рифма связывает строки, поэтому её материал должен быть крепче, чем материал, пошедший на остальные строки».

Наиболее распространенный вид рифмы в современной ногайской поэзии это концевая рифма, хотя традиционно рифмовались начальные слоги. Обратимся к истории аллитерации (начальной рифмы). Еще в 60-х гг. прошлого столетия известный ученый-тюрколог М. Хамраев, обращая внимание на эволюцию тюркской рифмы писал: «Современная тюркская рифма прошла длительный этап развития, который составляет не одно и не два столетия... В начале – аллитерация во всем её многообразии, и только затем – сегодняшняя многосложная конечная рифма, выросшая из так называемой эмбриональной рифмы, или, как её ещё называют, конечной анафоры» [3]. Здесь же он цитирует казахского писателя, академика М.О. Ауэзова, который тоже приходит к выводу, что рифма в тюркоязычной поэзии появилась позже аллитерации. Ввиду агглютинативности ногайского языка, поэтическая речь, являясь в равной степени и музыкальным произведением, требовала от исполнителя мелодичного повтора начальных или конечных фонем, слов, словосочетаний. Таким образом, слова структурировались в ритм, и это было начальной стадией становления аллитерации – традиционного способа рифмовки тюркского текста.

В народном творчестве ногайцев существует несколько видов аллитерации. Например, *строчная*, когда повторяются начальные звуки всех слов строки:

Карга келди как деди.

Или пример из детской колыбельной песни:

*Ак бала, ак бала,
Ак бузавды бак бала,
Ак бузавды бакпасань,
Каймак сага йок бала.*

Строфическая аллитерация, когда повторяются начальные звуки в строках строфы:

*Торы тайым бар,
Толы сыйы бар.
Таныган да минер,
Танымаган да минер.
(босага)*

В этом примере в словах «Торы» и «толы» аллитерирует слог «то...».

Еще пример из сочинения ногайского классика Казтувгана Суьйиниш улы:

*Кабакыннан боьрк кийген
Кабарты ман дос болып,
Шекесиннен боьрк кийген,
Шеркешлер мен дос болып...*

Повтор звуков может отмечаться в большем количестве слов строфы. Такая форма созвучия еще более усиливает слаженность организации стиха и присуще произведениям больших мастеров:

*Арттым-алдым айланьт мен карасам,
Аталыктынъ асыл малы ювсайды.
Анъшыбайдынъ асылына карасам
Ашувымнан аър бувьным босайды.*

(Шал Кийиз)

*Кара кийип, кан кустым,
Карайдарым, дертинънен.
Келип кеттинъ сен мунда,
Карап калдым артынънан...*

(«Карайдар ман Кызыл-Гуъл»)

Итак, аллитерация в ногайском стихосложении – это повтор звуков в разных позициях строки и строфы, это способ обеспечения выразительности стиха, организации стихотворной речи, когда еще отсутствовала традиционная в наше время конечная рифма.

В современной ногайской поэзии традиционные формы организации стиха становятся все более востребованы и актуальны. На новом этапе развития словесности в искусство возвращаются более сложные формы традиционной рифмовки текста:

Эркем дединъ, эркелеттинъ, эр бол дединъ... (С. Капаев)

Кобкшил коьктынъ кенълигин... (А. Киреев)

Уьмитим, уьзилме оьмирде, уьйренмен уьсиген уьйиме... (Ф. Сидрахметова)

К распространенному типу рифмования в тюркской (ногайской) поэзии следует отнести и анафорическую рифму, когда созвучны окончания начальных слов строфы. В следующих строках она сочетается и с конечной рифмой:

*Юмартлык пан мал кетпес,
Намартлык пан мал битпес.*

(Баймырза Манап улы)

В современной ногайской поэзии также наличествуют эти формы организации стиха:

*Кумды йыйьт, тас эталмай,
Арыдынъма, Ногайым?
Кулды йыйьт, бас эталмай,
Курьдынъма, Ногайым?*

(М. Авезов)

Еще один важный элемент восточной поэзии, который используется в современной поэзии – это редиф.

Редиф связывает слова, рождая из них рифму, более широкую, чем та была в первоначальном виде. Иными словами, редиф – это слово, встречающееся до или после рифмующихся слов. Он обращает внимание читателя или слушателя на себя, усиливаясь за строками. Редиф бывает с одним словом, с двумя, с тремя словами.

*Агала тавда кийик бар,
Ак шал атка минип бар,
Онда кеткен кеш кайтар,
Ак бугактан суьйип бар.*

(«Ак бугак»)

Рядом с рифмами «кийик – минип – суьйип» стоит сопровождающий редиф – «бар». Пример редифа с двумя словами:

*Аккерманнынъ аьруьви,
Тигит шепкен эттинъме?
Тигит тамам болган сонъ,
Кийип шепкен эттинъме?..*

(«Аккерманнынъ аьруьв кызы»)

Пример редифа с тремя словами:

*Сав дунья аьдемин йояман деген явды ол,
Ие болыт ер юзди коямман деген явды ол...*

(Ф. Абдулжалилов)

В прошлом, в сложении стиха редиф занимал видное место, и его можно наблюдать, как в начале строки стихотворения, так и в конце. Пример редифа в начале строки:

*Бири кетти Крымга,
Бири кетти Урымга...*

(Казтувган Суйиниши улы)

Эти строки представляют нам начальный редиф в двух словах. В средневековой ногайской поэзии обращались как к начальному редифу, так и в конце строки, в одном и том же произведении. Примером такого искусства является творчество Асана Кайгылы:

*Таза минсиз асыл тас
Сув туьбинде ятады,
Таза минсиз асыл соьз
Ой туьбинде ятады.*

Редиф влияет на ритм стиха, придает ему выразительность, усиливает мелодичность строф. Издревле тщательно отбирались закрепляемые формы организации стихотворной речи, потому как стихи не декламировались, а пелись в сопровождении музыкальных инструментов.

*Из современной поэзии:
Сылтыратып савытлар,
Тебинесиз, тентеклер.
«Кавга!» – деп, сиз, урынып,
Беринесиз тентеклер.*

(Ф. Абдулжалилов)

Наблюдается он и у молодых поэтов:
*Сен юткансынъ коьп инсанды, тенъизим,
Оьксиз этип саьбийлерди ягада.
Суйинткенсинъ коьп инсанды, тенъизим,
Туьрли балык берип тегин дайым да.*

(Ш. Айтувганов)

Способы рифмования, которые отмечены выше, прошли длительный путь эволюции, продолжительностью несколько веков. И сегодня они признаются как совершенная форма, обеспечивающая выразительность и ритмичность поэтического произведения.

1. Ахметов З.А. Казахское стихосложение. Алма-Ата. 1964.

2. Жирмунский В.М. О русской рифме XVIII века. В кн.: Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. М. Л., 1966.

3. Хамраев М. Очерки теории тюркского стиха. Алма-Ата: Мектеп. 1969.

ЕСЕНЕЕВА Н.М.

*Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

НОГАЙСКАЯ ДЕТСКАЯ ПОЭЗИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА. ТВОРЧЕСТВО А. КИРЕЕВА

Известный ногайский детский поэт Аскербий Киреев оставил после себя целый пласт разножанровой поэзии для детей. Являясь почти единственным поэтом, посвятившим все свое творчество детской тематике, он многое сделал для того, чтобы связать традицию детского фольклора ногайцев с современной поэзией, в ее новых жанровых формах.

Поэт родился в 1938 году в городе Карачаевск. Получил образование сначала в семилетней школе в ауле Карамурза Ставропольского края, затем, в 1957 году, с отличием окончил Черкесское педагогическое училище.

В годы учебы в педучилище первые стихи А. Киреева печатались на страницах газеты «Ленин йолы» («Путь Ленина»). Это были произведения, полные надежды и оптимизма в думах о будущем и страны, и общества, и самого лирического героя его творчества («Счастье впереди», «Народу», «Аульчанину»):

Эсте сенинъ тик тавларынь, кенъ кырлар,

Кайда яшав эм мактавлы кайнай ис!
Яр кемирп, шувлап аккан коьк сувлар,
Коьз алдында баалы сол коьринис.

Подстрочный перевод.- Н.Е.

После окончания учебы в педучилище, А. Киреев решил, что будет закрепляться в полученной профессии, однако, для этого он с друзьями уехал в далекий Таджикистан. Тяга к творчеству и там не оставляла поэта. На этот раз его поэтический мир вдохновляла замечательная природа Таджикистана:

Таджикистан – алыс эл,
Табиаты аьлемет.
Куьндиз эссе исси ел,
Кеше сондай сувык бек!

Подстрочный перевод.- Н.Е.

Уже в 1960-м году, став студентом Карачаевского госпединститута, поэт вновь обратился в стихах к образу родного края. Студенческое творчество воспело город Карачаевск («Город, где я родился»):

Мени анам бас деп мунда боьлеген,
Тав аваньда, тав сувыньда юздирген.
Кишкой эдим – коьшип кеттик алыска,
Караш, аьли коьзим толы коьзяска.
Тавга минип, тавдан тоьмен карадым,
Тав арасын коьзлерим мен яладым:
Кобан яр ман алысады йьылгада,
Тувган калам – Карачаевск – алдымда.

Подстрочный перевод.- Н.Е.

Это стихотворение вошло в сборник стихов писателя «Юрек соьзи» («Слово сердца») в 1964 году [1].

Затем в его личной и творческой биографии появился аул Шобытлы, что в Дагестане. Здесь он встретил и свою судьбу, здесь он продолжил свой творческий рост. И этот опыт стал основой для дальнейшей работы в редакции областной газеты «Ленин йолы» в г. Черкесске, куда его пригласил редактор Баубек Карасов. Работая в качестве ответственного

секретаря, заместителя главного редактора издания, Аскербий Киреев получил в народе известность журналиста, поэта, писателя, переводчика.

Озса-озсын асыгыслы куьнлерим,
Мен алдыга куванышлы карайман.
Козь алдыда – ашык сенинь коьзлеринь,
Суьйип сени, суьйимим мен орайман.

Подстрочный перевод. – Н.Е.

Чем бы ни занимался в своей жизни, какие бы темы ни разрабатывал А. Киреев в поэзии (гражданско-патриотическая, любовная, лирика природы), впоследствии он все же остался верен своему увлечению литературным творчеством для детей. Главным богатством семьи и общества считал он детей. В стихах, посвященных им, он смотрит на мир и видит его детскими глазами. «Известно, что в детском миропонимании мир животных не отделен от мира людей. В основе такой цельности восприятия – генетическая память человечества о бинарной цельности мира природы и человека. На такое восприятие рассчитаны в творчестве А. Киреева стихи басенного жанра – яркие зарисовки различных персонажей («*Ийт, мысык эм торгай*» – «Собака, кот и воробей», «*Маймыл*» «Обезьяна»). Многие из них имеют диалогические формы изложения, напоминая традиционный ритуальный *айтыс* (состязание). Это диалоги домашнего кролика и степного зайца («*Йолыгыс*» – «Встреча»), а также – спор овощей («*Кайнадылар казанда*» – «И сварились в кастрюле»), спор двух мальчиков («*Мурат эм Кемал*») и др. [4, с. 110].

А. Киреева издал около двадцати детских поэтических сборников на ногайском языке: «*Шенгылишек*» («Качели»), «*Купелек*» («Бабочка»), «*Бияла*» («Зеркало»), «*Карлыгаш*» («Ласточка»), «*Когершин*» («Голубь»), «*Тулпар*» и др. [3].

Жанровое своеобразие поэзии Киреева обеспечивается влиянием общетюркской фольклорной, а также ногайской литературной традиции. Это наглядно видно на примере целого ряда его произведений: «*Айсолтан*», «*Сарала*» («Сказка о заблудившемся цыпленке»), «*Анькылдак поьпеп эм баскалар*» («Глупая кукушка» и др.), сказки-загадки «*Не болган?*» («Что случилось?»). Это воспитывающие, облагораживающие притчевые истории.

Доминирующее влияние фольклора на творчество А. Киреева стало очевидным в постсоветский период его творчества. Именно там, в фольклоре, черпал поэт вдохновение для познания детского мировидения, постижения их образа мысли. На этом знании основаны детские сюжетные стихи Киреева: стихи-прибаутки, стихи-загадки, скороговорки, потешки, считалки, стихи, связанные с календарно-обрядовым фольклором. Эти стихи развлекают, развивают, активизируют двигательные функции детского организма, способствуют эмоциональному развитию. Яркие образцы детского фольклорного жанра – в основах стихотворений по детской тематике.

Свою любовь к детям писатель передает в стихотворении посвященной дочери Тамаре:

Эки коьзинь шымдай больш йылтырап
Сен бесикте, кызым меним, ятасынь.
Куьннен куьнге юзинь сенинь яркырап,
Язлыктагы шешекейдей атасынь.

Подстрочный перевод _ Н.Е.

В творчестве Аскербия Киреева природа занимает одно из центральных мест. Дети и природа для него – это нерасторжимое единство, в ценностном смысле. Поэт особыми поэтическими средствами прививает детям любовь к природе, побуждает их к ее познанию:

Язлык келди, коькти ерди
Ол уянтты уйкыдан.
Тав уянды, бав уянды,
Тыныс алды кенъ тогай.
Нурын яйып,
Куьн йылмайып,
Куьлди карап йогардан.

Канат какты, шырылдатты
Кувнак йырын шырторгай.

Подстрочный перевод – Н.Е.

Запах весны, щебет птиц, журчанье ручья осязаемо представлены в этих строках. Язык поэта богатый и звучный. В стихотворении «Шешекей» («Цветок»), поэт в процессе показываает, как из маленького семечка вырастает красивый цветок. Семечко закапывается в землю, потом потихоньку поднимая тоненькую голову, прорываясь сквозь землю, открывает для себя мир. С каждым днем набирает силы подниматься, греется на солнышке, распускает листья, и вот, на верхушке появляется цветочек. Такую силу имеет маленькое семечко.

Такому трудолюбию учит поэт молодежь, только работая человек получает счастье и здоровье. В стихотворении «Хочу сказать» поэт дает добрые напутствия детям:

Яслыкта яша эринмей,
Яманга, улым, берилме,
Яманга йигит ендирмес,
Яхшыды яман кирлемес.
Куватынь барда куллык эт,
Кыралды кызлы, уллы эт.
Ййгилик элде йойтылмас,
Эткеннинь аты мутылмас.

Подстрочный перевод – Н.Е.

Стихи Аскербия Киреева о животных и птицах занимают особое место в его творчестве. Они, основываясь на национальном мифологическом знании, эзоповым языком формируют представления малышей о нравственной сути взаимоотношений людей в природе и обществе.

Стихи Киреева регулярно публикуются в детских журналах на ногайском языке «Лашын» («Соколенок»), издаваемом в Дагестане и «Маьметекей» («Одуванчик»), издаваемом в Карачаево-Черкесии и которым он редактировал с 2004 года вплоть до 2011-го, когда оборвалась его жизнь.

Творчество А.Киреева известно и многонациональному читателю. С особенной любовью его читают во всех ареалах проживания ногайцев: в Ставропольском крае, Астраханской области, Дагестане, Чечне. Его стихи в переводах на казахский, каракалпакский, балкарский, турецкий языки, известны и в тюркском мире.

Он сам также является поэтом-переводчиком и опубликовал на ногайском языке произведения русских и советских поэтов: А. Пушкина, М. Лермонтова, С. Маршака, К. Чуковского, В. Высоцкого, российских, северокавказских и иностранных писателей: абазина К. Дзегутанова, абхаза А. Джонуа, адыгейца И. Машбаша, армянина А. Сарояна, балкарца К. Кулиева, башкира Ш. Давлетова, болгара Г. Гривнева, даргина О. Батырая, казаха Т. Молдагалиева, каракалпака М. Бердиева, карачаевки Х. Байрамуковой, кыргыза Т. Самуданова, латыша Я. Судрабкална, осетина К. Хетагурова, татарина М. Джалиля, украинца Л. Кумиша, черкеса Х. Гапокова, якута Н. Босикова [2].

А. Киреев писал и сказки. Сказка «Бакакак» («Лягушка»), – это интересная сказочная история. Здесь поэт показывает детям, что быть хвастуном это плохо, учит детей осторожности, быть милосердными.

Его произведения были включены в школьные программы и учебники, изучались в школах и вузах.

Аскербий Киреев в содружестве с композиторами М. Ногайлиевым, З. Зинеевым стал автором около двадцати песен, которые звучат и ныне не только в Карачаево-Черкесии, но и далеко за ее пределами.

1. Киреев А. Юрек соьзим. Черкесск, 1964. – На ног. яз.

2. Киреев А. Алтын сандык. Черкесск, 2009. – На ног. яз.

3. Курмангулова Ш.А. Ногайская советская литература. Зарождение и становление: Автореф. дис.... канд. филол. наук. Махачкала, 1996.

4. Суюнова Н.Х. Ногайская поэзия XX века в национальном и общетюркском историко-культурном контексте. М., 2006.

АЛМАКАЕВ Х.А.

*Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

ЭВОЛЮЦИЯ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫХ ЖАНРОВ НОГАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Жанрово-поэтическое своеобразие современного словесного творчества ногайцев восходит к классическим образцам ногайского фольклора и литературы. Это четко прослеживается на примере многовековой эволюции повествовательных жанров ногайской литературы.

В ногайской фольклористике и литературоведении выделены и даны характеристики традиционных прозаических жанров, таких, как *айту* (сказание), *энгиме* (легенда), *таварых* (историческое предание), *хикаят* (повествование), *толгау* (монолог – философское размышление), *шежере* (нарративная генеалогия исторических личностей) и др. [1]. Однако, проблема поэтапной эволюции жанра на протяжении XX века, в начале XXI века специально еще не исследована.

С начала XX века, когда ногайская литература стала развиваться в контексте советской многонациональной литературы, на почве традиции стали развиваться такие повествовательные художественно-публицистические жанры, как: *очерк*, *фельетон*, *зарисовка*, *дидактическое повествование*, а также чисто художественные повествовательные формы, как: рассказ, повесть, роман, неся в себе черты европейских жанров, влияние которых осуществлялось, конечно же, через русскую, через советскую многонациональную литературу [2].

Более значительные традиционные накопления демонстрирует к этому времени, конечно, ногайская поэзия: *айтыс* (состязания певцов), *насыыхат* (терме) (назидание), *мактау* (панегирик), *орнау* (посвящение), *мунълау* (элегия), *сарын* (частушки). Корни поэзии – в «древнетюркской орхоно-енисейской рунике, поэзии йырау и просветительства. Эстетика, поэтика, стилистика, язык этих памятников – живой, плодотворный источник развития современной тюркоязычной словесности» [3].

Столь же сильна традиция драматургических жанров ногайской словесности, которая складывалась в древнем искусстве магической поэзии ритуальных музыкантов (*бакишлар*), шаманов (*камышлар*), а также кукловодов (*ортекешилер*), комедиантов (маскарабазлар), певцов-дервишей (*йыршы супылар*), и, особенно, – импровизаторов (*акынов*) [4].

Однако, роль традиционных повествовательных жанров, ввиду чрезвычайной актуальности их для современного периода развития многонациональной литературы, и, в частности, ногайской, особенно и это – очевидно.

Традиция стала почвой, на которой еще в начале XX веке зародилась и в наше время продолжает развиваться система жанров современной повествовательной литературы ногайцев, обеспечивающая художественное отражение исторических реалий минувшего века и современности. Наиболее плодотворен потенциал традиции, заложенной ногайским героическим эпосом, являющимся основой духовной культуры народа.

«Ногайский эпос историчен и сложился уже после образования в XIV веке Ногайской Орды» [5], поэтому он отражает важные исторические события в жизни ногайского племени (борьба с монгольскими завоевателями, с золотоордынскими ханами, с джунгарским нашествием, противостояние междуусобной войне в среде ногайской аристократии), а также судьбы реальных исторических героев племени.

В исторической песне (*батыр йыры*) на материале судеб ногайских батыров – героических личностей с доблестным характером утверждалось героическое, как в жизни, так

и в художественном слове. *Батыр йыры*, как жанр, вырос из традиции возвеличивания подвигов героев древнетюркских памятников, таких, как Куьлтегин (Большая и Малая надписи), Билге-Каган [6]. В науке до сих пор актуальны споры о жанре этих памятников: нет однозначного утверждения об их прозаической или поэтической природе. Они заключают в себе черты и эпоса, и лирики, и даже драмы, черты и документальности, и условности. В силу этого данный пласт стал мощным источником для жанровой эволюции ногайской словесности на всех последующих этапах развития.

В первую очередь, это относится к истории развития с начала XX века в ногайской литературе эпического повествования малых и больших форм. Речь идет, в том числе и о художественно-публицистических жанрах (*очерках, зарисовках, фельетонах, новеллах, дидактических рассказах*), относящихся, конечно же, к сфере словесности, и очень популярных на этапе зарождения и становления ногайской советской литературы. Они были вызваны к жизни конкретно-исторической ситуацией послереволюционной действительности, когда познание общественно-политических закономерностей осуществлялось посредством как рационального, так и эмоционально-образного мышления. В частности, появление очерка было вызвано ростом интереса к документальности в литературе, вследствие чего очерк стал жанром текущего литературного процесса. Наиболее востребованным был *портретный очерк*, средствами которого нагляднее всего создавался образ нового советского человека, пропагандируемого в искусстве. Таковы дидактические рассказы для учащихся Х. Карасова, изданные на ногайском языке в Черкесске (1933), очерки З. Кайбалиева «*Эсенбайдынъ бригадасы*» («Бригада Эсенбая») (1935), «О чабане К. Исмаилове», (1935) опубликованные в газете «Колхоз правдасы» («*Колхозная правда*») Ачикулакского района Дагестанской АССР. Здесь же – многочисленные очерки Ф. Абдулжалилова, одним из которых является «*Аьруьв деп санамаса*» (о депутате С. Джемакулове) (1941), опубликованный в газете «Кызыл Черкес» в г. Черкесске, да и ранние его рассказы, повести были написаны в очерковом стиле, носили черты автобиографичности («Что видел Мурат в городе» (1932), «Двое из многих» (1936).

Хотя в большинстве этих форм портретного очерка и нет героя в художественном смысле, но право автора на выражение субъективной позиции позволяет ему прямой речью, открытым текстом высказать свое отношение к реальному герою-современнику, в художественной манере передать собственное видение документально достоверных событий, фактов, выразить свое нравственное понимание их сути. Отношение писателя к герою зачастую складывалось под влиянием иронически-снисходительного восприятия образа своего персонажа в контексте обновляющейся жизни и оно (отношение) органично воплощалось в таком емком жанре, как *фельетон*. Цикл Х. Курмансеитова (редактора «*Ногай бет*» («Ногайская страница»), а затем и всей газеты «Красная Черкессия») «*Ярлы Исхак*» написан именно в этой жанровой форме.

Начало XX века было периодом, когда через газету представители зарождающейся интеллигенции, начинающие писатели (Б. Абдуллин, А.-Х. Джанибеков, М. Курманалиев, З. Кайбалиев, Ф. Абдулжалилов, И. Мирзаев, А. Казаков, Х. Карасов, Р. Керейтов, М. Кукаев, Ш. Кумратов, А. Аксиев и др.) входили в литературу, обретали известность [7]. При этом, конечно, свобода самовыражения писателей, в условиях приоритетности пропагандистской функции их творчества, жестко ограничивалась. Школа творческого мастерства строилась вокруг идеи подготовки проводников актуальной идеологии. Чрезвычайно активной была работа по переводу русской классики на ногайский язык, включения этих произведений в новые учебники ногайского языка и литературы. Эту комплексную просветительскую работу проводили первые ногайские советские писатели (А. Казаков, И. Мирзаев, М. Курманалиев, А. Мурзабеков, Ф. Абдулжалилов, С. Заляндин и др.). Таким образом, в переводах на ногайский язык в национальную образовательно-культурную среду вошли произведения А. Пушкина, Л. Толстого, Н. Гоголя, А. Чехова, И. Тургенева, И. Крылова, В. Катаева, Л. Ошанина и др. В свою очередь, более активно уже с 50-х гг. XX века, русские писатели-переводчики (Н. Капиева, А. Седугин, Г. Орловский, В. Максимова) знакомили многонациональную аудиторию советских читателей с произведениями ногайских писателей.

Эпическая традиция впоследствии стала плодотворной основой для развития в творчестве ногайских писателей и малых (сугубо художественных) форм национальной про-

зы (*айту, таварых, энгиме*). Исторические предания (*таварых*), легенды (*энгиме*), сказы (*айту*), а также варианты героических и лирических эпических песен, широко бытовавшие в народе, и, конечно же, известные ногайским писателям, позволяли писателям проецировать привычные фольклорные формы для воплощения нового содержания. Первые произведения зарождающейся ногайской литературы в начале XX века создавались, наряду со стихотворными формами, именно в этих жанрах.

Однако, с наибольшей полнотой эпическая традиция воплотилась в жанрах хабар (рассказ), хикаят (повесть) и *роман* (историко-революционный). В этом смысле проза Б.М. Абдуллина (1892–1937) – автора первых романов, созданных в европейской жанровой традиции, Х. Булатукова («*Эки яшав*» – «Две жизни»), а также Ф.А. Абдулжалилова (1913–1974), С.И. Капаева (1927–2001) – авторов историко-революционных романов, написанных в шолоховской традиции, а также повествовательных полотен автобиографического характера, о воинском подвиге народа в Великой Отечественной войне, о трудовом подвиге в послевоенном строительстве – весьма показательны. Это: «Автобиографическая повесть» Ф. Ногайлы (Абдулжалилова), его же повесть «Асантай», роман-дилогия «*Каты агын*» («Бурный поток»), «*Бес камышы – берекет*» («Хороша нива у коллектива»), его же повести «*Куьшлердинь аьели*» («Семья сильных»), «Атадын улы» (Сын отца), а также проза С. Капаева («*Оьтуьв*» – «Переправа»), его более поздняя проза: роман «Бекболат», повести «*Тандыр*» («Очаг»), «*Ювсан*» («Польнь»).

«В первом ногайском романе, написанном в начале XX века (Б. Абдуллин «*Кыр батырлары*» – «Герои степей», 1934), драма первой мировой войны и последующих революционных событий воплощена в судьбе главного героя Явгайтара, на которого возложена миссия спасителя народа от врага, преобразователя, созидателя, защитника завоеваний нового, справедливого мироустройства. Он же – носитель всего комплекса черт, характеризующих эпического батыра и Б. Абдуллин психологически достоверно создал образ этого героя с символическим именем (Явгайтар – «повернувший вспять врага»)» [8]. В другом его произведении – романе «*Байлык эсириклигинде*» («В опьянении богатством») в эпических традициях создан образ «самого сильного джигита среди бедняков аула» Касая, «руки которого, как железные клещи, готовы разорвать стальную цепь» [9]. Сродни героиням ногайского эпоса (Янбийкеш) героини повести Б. Абдуллина «Красные цветы» Кошбике, Патимат, Тансылув, Кундеарув, Айсылув, Кыйбат. Способы создания образов этих героев, методы типизации основаны на традициях ногайского эпоса, природа социального конфликта в них идентична, хотя эти герои живут и строят свои взаимоотношения с миром в условиях иной исторической реальности. «В героическом эпосе ногайцев ярко выражена эпическая идеализация, которая базируется на ценности человеческой жизни, как личности героической... В поэмах отражалась история народа, впоследствии они сыграли большую роль в создании широкомасштабных эпических произведений ногайской литературы. На начальном этапе развития поэтических и повествовательных жанров новописьменной литературы реальные исторические личности героического эпоса ногайцев способствовали созданию героев нового времени» [10].

В 30-е годы в газете «Красная Черкесия» активно публикуется проза Ф.А. Абдулжалилова. Его рассказы: «*Биз социализм кураймыз*» («Мы строим социализм»), «*Эриншек Керей*» («Керей-лодырь»), «*Эки дунья*» («Два мира»), «*Мурат шахарда не коьрди*» («Что увидел Мурат в городе»), «*Балалар уьшин хабарлар*» («Рассказы для детей»), «*Коьшлердинь экев*» («Двое из многих») (1935), «*Коьн*» («Шкура»), «*Куьпте-куьндиз*» («Средь бела дня») (1939), повесть «*Айшат*» (1940) – это первые повествования в малых эпических формах, выполняющие, прежде всего, дидактические функции. Многие из них тут же включались в создаваемые учебники ногайского языка и литературы.

В 30-х годах начинает свою непродолжительную писательскую деятельность Х.Ш. Булатуков, автор повести «*Эки яшав*» (Две жизни) (1936). Конечно же, эта повесть, как и другие произведения, увидевшие свет в этот период, ныне могут быть причислены к явлениям историко-культурного плана, не заключающим в себе художественной ценности. В них «объективированный образ народной жизни, похожий на черно-белую кинохронику, на летопись, стилизованный портрет героя-функции Сюжетная схема такой прозы представляла собой упрощение в виде бинарных осей добро-зло, к предсказуемой развязке действие вели знаковые персонажи. В качестве типологических жанрообразующих признаков этой

прозы выступают: эпицентричность, однолинейный сюжет, четко выстроенная и завершенная фабула, авторская модальность, связанная с этико-идеологическими устремлениями писателя» [11]. Однако значимость их в историко-культурном смысле переоценить невозможно: накапливался творческий опыт, оттачивался ногайский литературный язык, на иной почве, в другой реальности, работала ногайская эпическая традиция.

В 30–40-е годы XX века становлению ногайской литературы в целом, и системы повествовательных жанров, в частности, воспитанию и обучению творческой плеяды ногайских писателей способствовало, наряду с активной публикацией их произведений в газетах «Колхоз правдасы» (Колхоз правдасы), «Красная Черкесия» и позже – «Ленин йолы» (Путь Ленина), зарождение молодой школы обучения будущих литераторов, появились первые аналитические, пусть даже с примитивными инструментами анализа, статьи о произведениях молодых авторов.

В 1954–1955 гг. стали выходить первые сборники произведений писателей и поэтов Черкесии на ногайском языке, составителями и редакторами которых выступили Ф. Абдулжалилов, Б. Карасов, А. Мурзабеков и др. Тексты начинающих писателей при этом рецензировались, что стало основой для становления национальной литературной критики. Так, в газете «Ленин йолы» под рубрикой «Критика и библиография» была напечатана статья Ф. Абдулжалилова «*Биринши рассказлар*» («Первые рассказы») о сборнике рассказов С. Капаева «*Оьтуьв*» (Переправа). Ранее такие статьи публиковались в газете «Колхозная правда» А.-Х. Джанибековым, М. Курманалиевым, А. Казаковым, Ф. Абдулжалиловым, А. Мурзабековым и др. Так, в газете «Колхоз правдасы» («Колхозная правда», 1934) вышла статья А.-Х. Джанибекова «О творчестве молодых авторов», в «Красной Черкесии» (1940) – статья А. Казакова «Важнейшие вопросы развития национальной литературы», Ф. Абдулжалилова «*Яс поэтлердинь ятлавлары*» («Стихи молодых поэтов»), «*Ногай литература акында*» («О ногайской литературе»). Авторы статей размышляют о путях развития национальной словесности, о мерах по повышению качественного уровня создаваемой литературы. Их заботят проблемы развития литературного языка – основного средства создания разножанровой литературы (Статьи А. Казакова, М. Курманалиева, А. Мурзабекова, опубликованные в начале 1941 г.) [12].

Значительный урон нанесли поступательному развитию национального литературного процесса годы репрессий (в 1937 году были репрессированы: Х. Булатуков, Б. Абдуллин, И. Атуов, Х. Карасов, И. Мирзаев, Ф. Абдулжалилов и др.), а также Великая Отечественная война, когда на фронт добровольно ушли ногайские писатели Ф.А. Абулжалилов, Р.А. Керейтов, А.К. Мурзабеков, С.К. Заляндин.

Однако все же, 30–40-е годы в ногайской многожанровой литературе в общем и в повествовательной, в частности, отмечены количественными накоплениями: в литературу пришла целая плеяда писателей, развивался литературный язык, совершенствовалась жанровая традиция, впоследствии все более интенсивно черпающая из многовековой традиции.

50-е годы XX века отмечены в ногайской литературе появлением новых имен, новых произведений уже заявивших о себе писателей. Осмысление судеб людей в контексте реалий военного времени, судеб народов вывело многонациональную литературу на новый уровень – в ней актуализировалось субъективное начало. Внутренний мир человека, его нравственная суть стали теперь актуальнее коллективного образа народа – строителя новой жизни. В это время Ф. Абдулжалилов начал печатать свою повесть «Семья сильных» в собственном переводе. В 1955 году увидели свет эта и другая повесть автора «Асантай» (как опыт историко-культурного осмысления действительности).

50-е годы XX века стали для ногайской литературы временем возрастания интереса писателей к повествовательным формам, а именно, освоения их непопулярных форм, прежде всего под влиянием многонациональной литературы. С середины 50-х годов в газете «Ленин йолы» стала выходить литературная страница, где печатались произведения ногайских авторов. По сути, это было очень эффективным полем, на котором взращивались творческие кадры. С. Капаев был одним из первых ногайских писателей, который не просто вышел к читателю со своими рассказами, *айтуьв* («*Отыз мыньнын бириси*» – «Один из тридцати тысяч»), кто публиковался в переводе на русский язык

(«Верный товарищ» (Перевод с ног. Л. Епанешникова), но он одним из первых стал пропагандировать на страницах газеты национальное фольклорное наследие. (Подборка С. Капаева «*Юр шыгайык, аьрувим*» – «Выйдем-ка, моя красавица»).

В середине 50-х стали появляться и отдельные собрания фольклорных текстов на ногайском языке, что стало, в первую очередь, важной школой творческого мастерства для писателей («*Йырлар, эртегилер, айтувлар эм юмаклар*» – «Песни, сказки, поговорки и загадки», 1955 г. // Сост. С.А.-Х. Джанибекова).

Малые повествовательные формы развивались в это десятилетие также в рассказах Ф. Абдулжалилова «*Тав таньы*» («Утро в горах»), С. Капаева «*Койшы карттынъ хабары*» («Рассказ старого чабана»), С. Джумаева «*Мырат*» («Мечта»), «*Дослык*» («Дружба»), Ю. Аюбова «*Анъшыдынь хабары*» («Рассказ охотника») и в целом ряде других произведений. Все они публиковались в газете «*Ленин йолы*».

К 1957-му г. в газете «*Ленин йолы*» уже систематически выходила литературная страница на ногайском языке. Конечно же, это давало возможность молодым писателям совершенствовать свое искусство. Именно с этого года стали печататься в периодике достаточно объемные литературные произведения в отрывках, или в нескольких номерах. Речь о первой книге рассказов С.И. Капаева «*Оьтуьв*» («Переправа»), отрывке из повести Ф. Абдулжалилова «*Наьсит ерде ятпайды*», а также отрывке из его же романа «*Каты агын*» (Бурный поток). Вновь активизировалась переводческая работа. В 50-е годы на русском языке увидели свет: повесть Ф. Абдулжалилова «*Крутые повороты*» (перев. Н. Евдокимова), рассказ С. Капаева «*Чужой дядя*» (перев. С. Кунова).

В конце 50-х, в 1959 году, вышел из печати первый роман в послевоенный период Ф.А. Абдулжалилова «*Каты агын*» (Бурный поток), который в традициях шолоховского историко-революционного романа отразил события быстро меняющейся реальности. Однако, новое прочтение ногайской литературы XX века позволяет говорить об опоре писателей прежде всего на национальные эпические, реалистические традиции.

1. См.: Сикалиев А.И.-М. Устное народное творчество ногайцев. (к характеристике жанров) // Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Жанр и образ. Черкесск. 1988; Суюнова Н.Х. «Память жанра» и опыт русской литературы в истории ногайской словесности // Ногаеведческий сборник: Материалы «Джанибековских чтений». Астрахань, 2013. С. 104–115; Суюнова Н.Х. Просветительство и развитие жанровых традиций словесной культуры ногайцев // Вестник КЧГУ. Карачаевск, 2013. С. 131–139; Суюнова Н.Х. Эволюция жанров ногайской прозы в XX в. и в новейшее время // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы Междунар. научн.-практ. конф. Черкесск, 2014. С. 268–273.
2. Курмангулова Ш.А. Ногайская советская литература (динамика формирования и развития). – Автореф. канд. дис... Махачкала, 1986.
3. Суюнова Н.Х. Ногайская поэзия XX века в национальном и общетюркском историко-культурном контексте. М.: ИМЛИ РАН, 2006.
4. Сикалиев А.И.-М. Магическая поэзия в жанровой системе ногайского фольклора // Вестник КЧИГИ. Вып.1. Черкесск, 1999. С. 167–175; Суюнова Н.Х., Казакова Р.Э. Ногайская драматургия: истоки и эволюция жанра в XX веке // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы Междунар. научн.-практ. конф. – Черкесск, 2014. С. 331–337.
5. Сикалиев А.И.-М. Ногайский героический эпос. Черкесск, 1994. С. 172.
6. См.: Асыл соьз. Ногай шайирлигининъ антологиясы / Сост.: Н.Х. Суюнова, И.С. Капаев. Черкесск, 2013.
7. См.: Курмангулова. Указ. раб.; Курмангулова Ш.А. Ф.А. Абдулжалилов: жизнь и судьба. Нальчик, 2014.
8. Суюнова Н.Х. Эволюция жанров ногайской прозы в XX в. и в новейшее время // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы Междунар. научн.-практ. конф. Черкесск, 2014. С. 269.
9. Султанбекова М.К., Джазова М.М. Ногайская проза начала XX века. Басир Абдуллин // Материалы Международной конференции «Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему». Черкесск. 2014 г. с. 344.
10. Курмангулова Ш.А. Ф.А. Абдулжалилов: жизнь и судьба. Нальчик, 2014. С. 27.
11. Суюнова Н.Х. Указ. раб. с. 269.
12. Курмангулова Ш.А. Указ. раб.

ЕРМОЛАЕВА Е.В.

*Волгоградский государственный социально-педагогический университет
г. Волгоград, Россия*

СТРУКТУРНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ НОГАЙСКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ

Песенное наследие является важнейшей, но малоисследованной частью фольклорного достояния ногайского народа. Одной из заметных попыток систематизации этого вида народного творчества является сборник, изданный в 1901 году типолитографией Казанского императорского университета, собирателем и исследователем фольклорного творчества тюркских народов В.А. Машковым под названием «Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. Мелодии Астраханских и Оренбургских ногайцев и киргиз». Данный сборник песен подготовлен к печати по рекомендации Совета Общества по Археологии, Истории и Этнографии при Императорском Казанском Университете [5].

Работа действительного члена Общества по Археологии, Истории и Этнографии при Императорском Казанском Университете В.А. Машкова по изучению ногайской песенной культуры не была первой. В предисловии к сборнику песен В.А. Машкова сообщается о том, что ранее были собраны и опубликованы в Санкт-Петербурге академиком В.В. Радловым песни крымских ногайцев, в другой сборник В.В. Радлова «Песни астраханских татар» тоже включены несколько ногайских песен. Труд С.Г. Рыбакова «Музыка и песни уральских мусульман», вышедший в Санкт-Петербурге в 1897 году так же включает ногайские народные песни. Ногайские песни опубликованы в «Сборнике текстов ногайского наречия», изданном по рекомендации Восточного факультета в 1883 году Османовым. Ногайские народные песни опубликованы профессором В.Д. Смирновым в книге «Очерки истории турецкой литературы», вышедшей в Санкт-Петербурге в 1891 году [5, 4].

Сейчас, в эпоху глобализации и вестернизации всех национальных обществ, работа по исследованию и популяризации этнокультурных явлений, в первую очередь языка и фольклора, особенно важна и ценна, и является вкладом в сохранение этноса, как национальной единицы, его самоидентификации, культуры, уклада жизни. Этот вопрос актуален ныне для каждого этноса. Исходя из того, что высшей ценностью в мироздании является жизнь, а человек и этнос являются одними из самых сложных и красивых проявлений жизни на нашей планете, утрата этноспецифичности любым народом является невосполнимым обеднением общечеловеческой культуры. Развитие лингвистики как науки позволяет по-новому взглянуть на тексты ногайских песен как на источник, зафиксировавший шкалу ценностных приоритетов ногайского народа и особенности его менталитета. Песенная традиция предоставляет широкие возможности популяризации ногайской национальной культуры. В нашем исследовании ногайская песенная культура рассматривается как закономерная и значимая часть ногайской этнической лингвокультуры.

Для исследования взяты 33 текста ногайских песен, включенных в сборник «Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. Мелодии Астраханских и Оренбургских ногайцев и киргиз». Всего в сборнике размещено 35 песен, из них ногайцев г. Астрахани – 1 песня, г. Царева (на тот момент Астраханской губернии, ныне Волгоградской области) – 5 песен, ногайцев Царевского уезда Пришибинской волости села Бахтияр - 3 песни, кундровских ногайцев Краснодарского уезда – 15 песен, юртовских ногайцев -1 песня, ногайцев оренбургской губернии - 8 песен, а так же 2 песни на киргизском языке (исследованию не подверглись).

Были проанализированы такие структурно-содержательные характеристики ногайских песен, как сюжетно-тематические характеристики, повествователь (нарратор), хронотоп (локус), а так же этнолингвокультурные особенности.

Исследование тематики 33 ногайских песен сборника показало, что 21 из них являются лирическими песнями о любви (песни № 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 21, 24, 27, 28,

29, 31, 35), 3 о призыве на рекрутскую службу (песни № 4, 16, 19), 3 колыбельные (песни № 14, 25, 30), а так же 6 песен ситуативной тематики (песни № 15, 17, 20, 26, 33, 34).

Колыбельные песни являются одними из самых древних проявлений устного народного песенного творчества. Подчиняясь своей прагматике – успокоить дитя и перевести его состояние от бодрствования ко сну, они характеризуются короткими ритмизированными текстами, особым звуковым оформлением, которые вкупе с укачивающими движениями, обладают богатым суггестивным потенциалом и не несут информативности. Однако в них идет обращение к главной аксиологической ценности любого этноса - к Творцу Вселенной, рода, народа и самой жизни. Это обращение и оберег для ребенка, и первая его молитва, которую ребенок, согласно народной мудрости, «впитывает с молоком матери». Чтобы услышать красоту мелодики и ритм колыбельной, приведу ее на ногайском и русском языках:

Аллахей, Аллахей, гей, гей, гей,
Гей, гей, гей, гей,
Сенки тисем инкалам,
Байялам, байялам».
Боже мой, Боже мой, баю баюшки
Баю, баю деточку мою,
Спи-ка, крепко засыпай,
Баю бай, баю бай.

Так же в колыбельных песнях матери дают своим детям первые уроки народной мудрости и нравственности «Ребра черной коровы не точи против людей, о, мое умное матушкино дитятко! Не учишь худому...».

Большую часть текстов лирических песен о любви мужчины и женщины можно охарактеризовать как нарративно-описательные, поскольку они соответствуют критериям нарратива (наличие повествователя/рассказчика, слушателя/читателя, персонажей, последовательности переживаемых ими событий, казуальных отношений между ними, завершённости сюжета, отношения повествователя к описываемому) [4, с. 93]. В исследуемых текстах нарратив дополнен описанием, что позволяет насытить текст дополнительными эстетическими смыслами и четче передать отношение автора к описываемым событиям.

Нарративно-описательная песня представляет собой стихотворное повествовательное произведение коммуникативного жанра, имеет структурированный текст, в основе которого лежит некоторая история, состоящая из упорядоченного и логически выстроенного набора событий, либо структурирующая одно событие. Такой текст всегда включает в себя эмоциональную составляющую и предлагает читателю множественный выбор интерпретаций. Стержень нарратива – это событие, которое понимается как перемещение персонажа через топографическую, прагматическую, этическую, психологическую или познавательную границу семантического поля, обладает фактичностью и результативностью. [7, с. 5].

Вторая подгруппа лирических песен о любви отличается краткостью текста и носит зачастую характер развернутого сравнения, например, песня № 31:

Яблоню я не срезывал,
Потому что на ней яблок нет,
Эту возлюбленную я не взял замуж,
Белый калпак надевши, она не вышла замуж.

Текст процитированной песни требует от слушателя активной интерпретации с опорой на фоновые знания. Только приобщенный к этнокультурным традициям может дать расшифровку, в каких случаях ногайская женщина надевает белый калпак и на какие новые обстоятельства в жизни героини песни указывает эта традиционная одежда.

Тексты песен третьей группы посвящены прочей ситуативной тематике, трудно подаются единой сюжетно-тематической классификации (№ 15 имеет сюжетом самопрезентацию молодого мужчины, песня № 17 повествует о поездке в Мекку, песня № 20 описывает микроситуацию и набор мыслей и чувств молодого мужчины:

Положил бы я в чай соли,
чтобы был повкуснее,
Да орех гораздо слаще этого,
погулял бы немножко, чтобы успокоиться,
Да земляк дома-с девками.

Песня № 26 передает переживания молодого человека и его чувство любви к отцу и матери, песня № 33 заключает в себе обсуждение поведения дочерей соседа Ашамая.

Вот какой Ашамай!
Дочери Ашамая
Смотрят в окно,
Выставили они сами
Глаза на парней.

Песня № 34 посвящена пирушке друзей.)

Четвертая группа – рекрутские песни, передает мысли, чувства и наблюдения, зародившиеся во время набора на военную службу, подчас эти наблюдения противоречивы: в песне № 4 повествование ведется предположительно от лица девушки, которая горюет, что самых красивых молодых парней призвали на военную службу:

В этом году не шел дождик
И молодые травы не уродились.
В этом году два раза набирали рекрутов
И красивого парня ни одного не осталось.

Песня № 16 отразила исторические факты призыва на службу от лица молодого нарратора (представителя другого этноса, нежели русские и ногайцы):

И каждого заставили взять из банки жребий...
Мало взяли русских в этот день и из нас кое-кого забрали...
Отныне навсегда буду зваться я солдатом,
Чей бы ни был я сын – султана или хана.
Должно быть не назначил этот царь из ногайцев брать солдат.

Анализ модальности автора, нарратора и персонажей ногайских песен дает возможность выявить аксиологические ценности, свойственные ногайской этнолингвокультуре, современной созданию песен, а так же образцы отношений между мужчиной и женщиной в любви, при поиске пары и создании семьи, нежности к своим детям и старикам родителям, уважения к старшим. Задача песенного творчества – учить культуре чувств и культуре их проявления.

Рассматривая песни с лингвокультурной точки зрения, мы наблюдаем проявление аккумулятивной функции языка, которая заключается в накоплении и передаче народной мудрости, знаний и традиций будущим поколениям. Так, в песне № 27 дается совет:

Если будешь брать невесту,
Возьми из молодых,
У молодой невесты сердце играет...

Аналогичный совет дается и в песне № 12:

Бог дал мне одну привычку,
Любить лучше девушку, чем молодицу.

Остерегает от пустословия народная мудрость, включенная в текст песни № 12:
Болтая попусту небо себе высушил.

Советы слушателям несет песня № 29:

Сегодня сей мир,
завтра тот свет,
будемте играть и смеяться.

.....
Если есть красивые девушки,
кто же возьмет замуж вдов?
Вязовые деревья трудно рубить,
цеженный мед сладко пить...

Из текста песен восстанавливаются культурно-исторические реалии и традиции, например, брачный возраст девушки:

Канеке имеет уже пятнадцать лет,
Если ты не возьмешь ее, другой возьмет.

И грех будет на твоей шее»; занятия, характерные для мужчин того времени «Полежу-ка я на льду, ...постреляю-ка зайцев», предметы быта «подложил под себя темно-красный потник», особенности убранства мужчин «в ноздре у меня серьга», характер недугов того времени «парней, у которых короста на ногах поставили отдельно».

Таким образом, мы видим, что для адекватного понимания ногайских песен необходимо располагать суммой фоновых знаний, связанных с культурно-историческими событиями, значимыми реалиями, традициями и бытом ногайского народа, на которые опирается песня.

В ногайских песнях зафиксированы нормы гендерных отношений, современные созданию песен. Воспевание нарратором – лирическим героем привлекательности женской фигуры своей возлюбленной «у нашей милой за пазухой Красноярские яблоки», «груди взрослой девушки слаще сахару и меду» позволяет отнести этот элемент выразительности песни к древнейшим фрагментам культуры, когда женская плодородная сила возлюбленной становилась прямым продолжением порождающей силы матери-земли.

Обожествление матери-земли как богини плодородия мы наблюдаем в культуре человечества с древнейших времен, на этот феномен нам указывают ярко выраженные гендерные физиологические признаки статуэток богинь плодородия, одна из которых стала ценнейшим экспонатом музея естественной истории в Вене. Датируется она эпохой раннего палеолита около 25000 лет до н. э. и найдена во время земляных работ близ населенного пункта Виллендорф в 1908 году. Подобные находки сделаны во время исследования стоянок палеолитического человека в Костенках Воронежской области, и таких примеров повсеместного распространения древнего культа женской красоты и плодородной силы множество. О преимуществах этой древней традиции воспевания привлекательности возлюбленной, говорит факт распространения этой традиции у других народов, так в казачьей песне «А пчелочка золотая» так же есть подобные строки «А сладкие пуховые сисочки у ей (у Любы)». Можно сделать предположение, что колыбельные песни и песни лирической любовной тематики восходят к древнейшему пласту культуры, так как свойственны в равной мере тюркскому, индоиранскому (в другой терминологии индоевропейскому, протоарийскому) и другим суперэтносам. Песни о рекрутских наборах относятся к более позднему временному пласту.

В ногайских песнях типично включение прецедентных феноменов. Например, зафиксировано обращение к прецедентным текстам «Мы все равно, что Юсуф и Залиха остаемся недовольные любовью», их интерпретация требует высокого уровня культурной и интеллектуальной компетенции читателя.

Отмечаются случаи, когда в текст песни вводится фрагмент на персидском языке (песня № 1), либо слова песни положены на широко известную среди соседствующих тюркских народов (киргизских, сартских) персидскую мелодию (песня № 5).

Говоря о нарраторе, то есть «созданной автором произведения фигуре», «голосе» нарративного дискурса, который в процессе повествования устанавливает коммуникативный контакт со слушателем, читателем или зрителем» [7, с. 9] в анализируемых текстах, отметим, что в традиционном ногайском обществе женщина обладает особым статусом, в связи с чем для собирателя и систематизатора фольклора более доступна информация, принятая

от сказителя (исполнителя песен)-мужчины. Именно этим объясняется жанровый и тематический состав сборника песен В. А. Машкова, куда вошли исключительно любовные и рекрутские песни, и отсутствуют другие традиционные жанры (нет эпоса, обрядовых семейных, календарных, детских, родильных, похоронных и других традиционных жанров песен. Носителями некоторых из названных категорий песен выступают женщины, а их интервьюирование больше доступно женщине-собирательнице фольклорных песен. Можно сделать вывод, что в сборник В. А. Машкова является показательным для отдельной демографической группы ногайского общества 19 века. Поэтому в исследуемых песнях повествование осуществляется от лица мужчины-нарратора в 98% исследуемых текстов песен. В 95% песенных текстов нарратив ведется от первого лица. В 5% песенных текстов нарратор не идентичен главному герою песни.

Характеристиками главного героя (персонажа) являются гендер, возраст, профессионально-сословная и имущественная идентификация, а так же косвенные факторы, могут характеризовать образ главного героя. По частоте превалирует главный герой-мужчина, молодого возраста (добрачного периода), профессионально-сословная и имущественная идентификация широко не отражена. В текстах песен закреплены в основном характеристики мыслей и чувств героя

Много печалей, Облегчения как-будто нет,
Сердце мое горит пламенем подобно огню. ...
Кукушки кукуют в двух аршинах от меня,
Но шумящие в голове моей печали заглушают их.

По частотности превалируют описания чувств главного героя к возлюбленной:

Нет у меня крыльев,
Чтобы полететь и милую обнять.
.....
Горит ведь и жжет мое сердце
Подобно быстро горящему огню.

Повествуя о своих чувствах, главный герой использует широкий спектр средств выразительности, чтобы передать свое отношение к возлюбленной - эпитеты, сравнения, метафоры: «грациозная красавица», «суженая моя», «слаще водки и меда милых девушек шея», «губы твои подобны сахару и меду», «плохой сапог», «правильный сапог», «цветок, распустившийся в саду», «возлюбленная», «как по воздуху летит птица и крыльями машет, так ходят девушки с волосами заплетенными», а так же, называет ее по имени, в связи с этим в лирических песнях широко представлены женские имена «Айнана», «Ляймишин», «Дайырнын», «Канеке», «Зайтхан», «Газиза». Умение любить и выражать свои чувства к любимой девушке, так же является характеристикой главного героя песни.

Хронотоп ногайских песен характеризуется упоминанием локализмов – конкретных географических реалий-топонимов «Тифлис», «Ярлетюбе», «Мекка», «в устьи Бильгис-Хины реки», «Ленкорань», «Астробад», «Каспий», «в Киргизской стороне», «Из города Астрахани, ... из Царевской стороны»; а так же локализмов, не связанных с указанием на конкретные географические реалии и представленных следующим рядом: «в саду», «по дороге», «на льду», «с земли», «на лысую лошадь», «идем перекрестком улиц», «между двумя аулами хорошая, широкая площадь, которая лучше всякого дворца». Исследованию такой составляющей хронотопа ногайской песни, как хронос планируется посвятить отдельную работу.

Таким образом, в основе текстов ногайских песен лежат универсальные текстовые единицы (жанр, тематика, нарратор, хронотоп, фоновые знания), которые характеризуются этнокультурной спецификой. Выделены следующие частотные жанры ногайских песен: колыбельная, рекрутская, лирическая песня о любви. Тематика песен связана с концептом «любовь». Нарратором в большинстве случаев выступают мужчины, что связано со спецификой положения женщины в традиционном ногайском обществе.

Хронотоп характеризуется обилием топонимов. Фоновые знания необходимы для адекватной интерпретации содержания ногойских песен.

-
1. Гаджиева Ш. Материальная культура ногойцев в XIX – начале XX вв. М.: Наука, 1976. 227 с.
 2. Гаджиева Ш. Очерки истории семьи и брака у ногойцев XIX – начало XX вв. М.: Наука, 1979. 173 с.
 3. Кусегенова Ф.А. Ногойские дастаны: национальная специфика, межэтнические и фольклорно-литературные взаимосвязи: Дис. ... канд. филол. н.: Махачкала, 2004. 154 с.
 4. Леонтович О.А. Методы коммуни кативных исследований. М. : Гнозис, 2011. 224 с.
 5. Мошков В.А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. Мелодии Астраханских и Оренбургских ногойцев и киргиз Казань: Типо-литография Императорского университета, 1901. 44 с.
 6. Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1979. 235с.
 7. Симоненко Н.Ю. Нарративная песня в китайской лингвокультуре: Дис. ... канд. филол. н. Волгоград, 2015. 186 с.

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

КАРДАНОВА Б.Б.

*Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ИНСТРУМЕНТАРИЙ КУБАНСКИХ НОГАЙЦЕВ КАК ОБЪЕКТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Расселение кубанских ногайцев в окружении многочисленного иноэтнического населения республики во многом способствовало снижению этнического самосознания многих представителей этого народа, а также вызывало бурные полемики отечественных и зарубежных исследователей в вопросах их этнической идентификации.

Полиэтническая, поликультурная и поликонфессиональная специфика Карачаево-Черкесии определили особенности традиционной музыкальной культуры данной локальной группы, богатой многочисленным музыкальным инструментарием, создаваемым народом на протяжении многих столетий, либо заимствованным из наследия других народов. Во всех этих проблемах еще предстоит разбираться ногаеведам – специалистам самых разных научных направлений.

В народной музыке своеобразно отразились не только эстетические представления ногайцев (о возвышенном, прекрасном и др.), но и их музыкальные звукоидеалы, музыкально-интонационный словарь.

Научный опыт показывает, что музыкальный инструментарий народа способен осветить, с совершенно неожиданных сторон многие проблемы, оставшиеся за бортом современной этномузыкологии, такие, например, как этнокультурные связи ногайцев с соседними, этномузыкальные параллели с родственными народами, их интонационное мышление в свете этногенеза, антропогенеза, этнопсихологии и многое другое.

О музыкальных инструментах, бытовавших у кубанских ногайцев в разные исторические периоды, мы узнаем из этнографических, фольклорных, этномузыковедческих источников и архивных материалов. Но, к сожалению, литература такого рода малочисленна, а в имеющихся публикациях информация весьма скудна и фрагментарна.

Справедливости ради отметим, что инструментарий других ногайских локальных групп Северного Кавказа неоднократно затрагивался в трудах путешественников, просветителей и исследователей последних столетий. Так, во второй половине XIX - начале XX веков появляются первые упоминания о музыкальных инструментах северокавказских ногайцев в публикациях русских этнографов: А. П. Архипова [4], Н. Семенова [18], С. В. Фарфоровского [20], И. Т. Мутенина [15] и других. В работах этих авторов упоминаются локальные группы ногайцев, проживающие на территории Северного Кавказа. Речь идет преимущественно об инструментах, распространенных у ногайцев Ставропольского края (ачикулакской субэтнической группы). Во всех источниках перечисляются одни и те же инструменты (сыбызгы, кабал, давылбаз, домбра, кобыз), описывается строение инструментов и формы их бытования: «...достали пастушеский рожок, и цвет ногайского юношества пустился исполнять лезгинку» [18, с.406].

По такой краткой информации можно сделать ряд любопытных выводов: о бытовании в XIX веке у северокавказских ногайцев духового инструмента - пастушьего рожка (сыбызгы), о распространении у них инструментального наигрыша, сопровождавшего танец лезгинку. По приведенной цитате мы предполагаем, что у данной локальной группы был

распространен общекавказский танец, или же автор работы (не являющийся носителем ногайской фольклорной традиции), принял за лезгинку ногайскую пляску, по характеру и ритму напоминавшую общекавказский танец. Кроме того, название и исполнительский состав пляски позволяют умозаключать о характере сопровождающей её музыки.

Понятно, что публикации такого рода фрагментарны и не дают нам целостного представления о музыкальном инструментарии народа. А факт бытования у ачикулакских ногайцев лезгинки, обладающей общекавказским «статусом», ещё раз убеждает в необходимости дифференцированного изучения фольклорных традиций ногайских локальных групп в этническом, общетюркском и региональном контекстах.

Из современной литературы, в которой даётся информация о музыкальных инструментах караногайцев, территориально близких к кубанским ногайцам, можно назвать отдельные работы дагестанских этномузыкологов З.З. Агагишевой [1] и М. Якубова [21] (Республика Дагестан), а также исследователей Карачаево-Черкесии – музыковеда А.А. Даурова [13], фольклористов Л.А. Гагуа [6] и А.И.-М. Сикалиева [19].

В небольшой по объёму статье З.З. Агагишевой «Некоторые сведения о ногайской инструментальной народной музыке» [1] описываются музыкальные инструменты караногайцев, распространённые и у кубанских ногайцев, проводится их параллель с музыкой других тюркоязычных народов (кумыков, казахов). Отмечается бытование у ногайцев традиционных инструментов: рожка (муйиз), свирели (сыбызгы), домбры и гармоники. Даются сведения о манере игры на инструментах, упоминаются имена известных в народе исполнителей и изготовителей (мастеров). На наш взгляд, интересно описание строения инструментов, упоминание народных названий и отдельных частей инструментов.

В книге другого дагестанского исследователя-инструментоведа М. Якубова «Атлас музыкальных инструментов народов Дагестана» [21] даны важные сведения о музыкальных инструментах караногайцев: кылкобыз, карнай, муйиз, домбра и др. Научную и практическую значимость имеют подробное описание бытовавших в народе инструментов, а также иллюстрации отдельных образцов, зафиксированных в различных литературных источниках, музеях и личных архивах ногайских информантов. По сути, книга М. Якубова является первой научно значимой работой, в которой музыкальные инструменты караногайцев описываются профессиональным исследователем-музыкантом.

Отметим, что работы обоих дагестанских исследователей могут быть полезными при сравнительном рассмотрении музыкального инструментария разных ногайских субэтнических групп.

В опубликованных работах исследователей Карачаево-Черкесии второй половины XX столетия А.А. Даурова [13] и А.И.-М. Сикалиева [19] – также упоминаются музыкальные инструменты ногайцев без указания их локально-региональной принадлежности. В книге черкесского музыковеда А.А. Даурова «Музыкальная культура народов Карачаево-Черкесии» даны краткие сведения о ногайских традиционных музыкальных инструментах. Автор перечисляет бытовавшие у них инструменты: струнно-щипковую домбру, отмечая её особую популярность среди ногайцев; смычковый кылкобыз; духовой сыбызгы и кавказскую гармонику, называемую кубанскими ногайцами кобыз. К сожалению, по приводимым в работе материалам мы не можем судить о принадлежности упомянутых музыкальных инструментов к какой-либо субэтнической группе ногайцев. Но думается, что при всей скудности информации, данный раздел работы может быть полезен при изучении традиционной культуры народа.

В статье фольклориста А.И.-М. Сикалиева «Устное народное творчество ногайцев» [19] также даются краткие сведения о музыкальных инструментах народа: перечисляются наиболее распространённые из них, исполнительские традиции и др. И хотя собранный исследователем материал не имеет документально обоснованной привязки к конкретной локальной группе, все же он может оказаться полезным для исследователей – этнографов и фольклористов и др.

Любопытные сведения о бытовании музыкальных инструментов у караногайцев находим в статье Л.А. Гагуа «Традиционная музыка караногайцев (по материалам полевой экспедиции)» [11], в которой описываются музыкальные народные инструменты, бытовавшие у ногайцев Дагестана и Чечни: домбра, кылкобыз, сыбызгы, саз-сырнай, упоминаются инструментальные жанры, предназначенные для духовых и струнных инстру-

ментов. Особое внимание исследователь уделяет выявлению диалектных, региональных и общеэтнических стилевых признаков.

Вопросам ногайского инструментария посвящено ряд статей автора данных строк. В них рассматриваются музыкальные инструменты кубанской локальной группы в контекстах общеэтнического инструментария [11] и региональной инструментальной музыки [10, 12].

Краткий ретроспективный просмотр опубликованных источников по обозначенной проблеме позволяет сделать вывод о том, что инструментальная культура кубанских ногайцев не изучена и не освещена в научной литературе в полном объеме, а имеющиеся публикации в большинстве случаев носят фрагментарный характер. Эти факты объясняются совокупностью объективных и субъективных причин. Наиболее существенные из них, на наш взгляд, – отсутствие у ногайцев квалифицированных специалистов, системно занимавшихся исследовательской работой в данной области, а также отсутствие государственной финансовой поддержки экспедиционных и исследовательских работ по проблемам ногайского инструментоведения и др.

Не изученность многих аспектов музыкального инструментария кубанских ногайцев дает основание специалистам разных научных направлений решать самый широкий круг проблем: сбор еще сохранившихся в народе образцов музыкальных инструментов, запись и нотирование инструментальной музыки, а также подготовка к изданию антологий и солидных научных трудов в области ногайского инструментоведения.

Приоритетным научным направлением может стать комплексное изучение музыкального инструментария народа, как части его материального и духовного наследия. Такая целевая установка предполагает решение ряда исследовательских задач, в числе которых: выявление принципов классификации музыкальных инструментов и инструментальной музыки, их бытового функционирования, современного состояния и многое другое.

Теоретические вопросы ногайского инструментоведения требуют особого осмысления, так как до настоящего времени исследователями не затрагивались вопросы стилевого многообразия инструментальных жанров, принципов их формообразования и т. д. Рассмотрению многих теоретических и методологических аспектов ногайского инструментария могут способствовать работы отечественных ученых: Е.А. Гиппиуса, И.И. Земцовского [9], И.В. Мациевского и др., труды ведущих этномузыкологов Северного Кавказа, Средней Азии и Закавказья: Б.Г. Ерзаковича, А.В. Затаевича, П.В. Аравина [3], А.И. Мухамбетовой [16], Б.Ж. Аманова [2], Р.Ф. Зелинского [8], М.Н. Нигмедзянова [17], М.А. Якубова [21] и др. Кроме этого, полезная научная литература по обозначенной проблеме имеется на ногайском языке и на языках других тюркских народов (казахском, татарском, узбекском и др.).

Как видим, музыкальный инструментарий кубанских ногайцев до настоящего времени не был предметом специального изучения. Как и весь музыкальный фольклор народа в целом, он находится в начальной стадии своего научного осмысления. Приоритетными направлениями в данной области могут стать системное и комплексное изучение музыкального инструментария всех локальных субгрупп ногайцев России, а также Дальнего и Ближнего Зарубежья в контексте региональной, общеэтнической и общетюркской культур. Изучение же музыкального инструментария кубанских ногайцев, как части их материального и духовного наследия, будет способствовать решению проблемы этнической самоидентификации и осознания этнической целостности народа.

-
1. Агагешева З.З. Некоторые сведения о ногайской инструментальной музыке // Изучение музыкального фольклора. Ростов н/Д., 1986. С. 59–61.
 2. Аманов Б.Ж., Мухамбетова А.И. Казахская традиционная музыка и XX век. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. 544 с.
 3. Аравин П.В. Дуалеткерей и казахская домбровая музыка XIX века. Алматы: Онер, 2008. 240 с.
 4. Архипов А.П. Домашняя ногайская утварь. СПб, 1850. 92 с.
 5. Ахмедияров К. Куй-уран. Алматы: Дайк-Пресс. 2001. 336 с.
 6. Гагуа Л.А. Традиционная музыка караногайцев (по материалам полевой экспедиции) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 2. С. 40–42.

7. Дауров А.А. Музыкальная культура народов Карачаево-Черкесии. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1974. 84 с.
8. Зелинский Р.Ф. О программности в башкирской народной инструментальной музыке // Вопросы музыковедения. - Уфа: Башкирское книжное издательство, 1977. Вып. 2. С. 6 – 41.
9. Земцовский И.И. Фольклористика как наука // Славянский музыкальный фольклор. М.: Музыка, 1972. С. 9-80.
10. Карданова Б.Б. Инструментальная музыка народов Карачаево-Черкесии // Вестник Карачаево-Черкесского госпедуниверситета. Карачаевск, 1998. № 1. С. 165–172.
11. Карданова Б.Б. Музыкальные инструменты ногайцев // Вестник Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований. Черкесск: Изд-во КЧИГИ, 2001. С. 109–116.
12. Карданова Б.Б., Хубиева Л.Н. Общекавказский компонент в музыкальном инструментарии кубанских ногайцев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. С. 81–83.
13. Кожева А.М. Характерные особенности кавказских мелодий // Фольклор. Музыкальное инструментальное исполнительство: материалы Всерос. науч.-практ. конф. (в рамках IV Всероссийского открытого конкурса исполнителей на народных инструментах): в 2-х ч. (г. Махачкала, 22–24 апреля 2009 г.). Махачкала, 2009. Ч. 1. Фольклор. С. 71–76.
14. Мацневский И. В. Народный музыкальный инструмент и методология его исследования // Актуальные проблемы современной фольклористики. Л.: Музыка, 1980. С. 143–169.
15. Мутенин И.Т. Ачикулакские ногайцы. Махачкала, 1930. 85 с.
16. Мухамбетова А.И. О программности казахской народной инструментальной музыки (к постановке вопроса) // Проблемы музыкального фольклора народов СССР. М.: Музыка, 1970. С. 314–327.
17. Нигмедзянов М.Н. Татарские народные музыкальные инструменты // Музыкальная фольклористика. М.: Советский композитор, 1978. Вып. 2. С. 226–297.
18. Семенов Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа. М., 1885. – 487 с.
19. Сикалиев А.И.-М. Устное народное творчество ногайцев. (К характеристике жанров). Черкесск: Адыгея, 1988. С.40–67.
20. Фарфоровский С.В. Ногайцы Ставропольской губернии. Историко-этнографический очерк. Тифлис, 1909. 34 с.
21. Якубов М.А. Атлас музыкальных инструментов народов Дагестана. Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 2003. 240 с.

УСМАНОВА А.Р.

*Астраханский областной научно-методический центр народной культуры
г. Астрахань, Россия*

**ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ
НОГАЙЦЕВ-КАРАГАШЕЙ АСТРАХАНСКОЙ ОБЛАСТИ:
ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ**

Народная художественная культура со свойственным ей отражением духовного начала, мировоззренческих, нравственно-эстетических принципов, веками формулировала межпоколенную взаимосвязь, утверждала нормы поведения в социуме. Сегодня сохранение традиционной культуры особенно значимо в контексте противостояния глобализационным процессам, стирающим этнокультурные признаки, самобытные черты национальных культур.

Известно, что для фольклорной традиции любого этноса характерна прежде всего устойчивость. В то же время, ей свойственна динамичность, вариативность, способность к адаптации в современных условиях. Гармоничное сочетание устойчивого и динамичного, частного и общего присуще традиции ногайцев-карагашей Астраханской области, самобытной этнической группы ногайского этноса.

Фольклорная традиция ногайцев-карагашей на сегодняшний день демонстрирует сложную и неоднозначную картину. Несомненны общетнические признаки, неразрывная связь с традициями других территорий расселений ногайского этноса. В то же время в фольклорной традиции астраханских ногайцев-карагашей присутствуют музыкальные

жанры, подтверждающие наличие самобытного фольклорного пласта, локальной традиции. И, наконец, фольклорную традицию ногайцев-карагашей характеризуют открытость, разомкнутость традиции, что выражается во взаимопроникновении ногайско-карагайских традиций с соседними, родственными, в частности, с традицией юртовских (ногайских) татар.

Сохранение фольклорной традиции в наши дни возможно разными способами. Один из них, научно-исследовательский – фиксация материала в результате фольклорно-этнографических экспедиций и его дальнейшее осмысление. Второй, научно-практический – реконструкция обрядовых действий на сцене и трансляция фольклорного материала творческими коллективами, как фольклорными, так и вторичными, стилизованными.

Фиксация ногайского фольклора ведет свое начало с XIX века. Просветитель начала XX века Г. Умеров, основатель газеты «Идель» в Астрахани, собрал в сборник «Ногайские песни». Неоценимый вклад внесен еще одним известным ногайским просветителем А.-Х.Ш. Джанибековым, проживавшим в Астрахани, и систематизировавшим свою рукопись «Союз казнасы» в 1933 году. В рукопись вошли обрядовые (свадебные и похоронные) жанры, лирические песни, песни о войне и революционные песни, частушки.

Во второй половине XX века рукописные записи текстов ногайско-карагайских песен различных жанров, принадлежат астраханскому краеведу Р.У. Джуманову.

Эпическое наследие ногайского народа, песенный фольклор – объект научных трудов, монографий-исследований ученого-фольклориста А.И. Сикалиева [9; 10].

Жанры ногайского фольклора, вошедшие в «Сокровищницу слов» А.-Х.Ш. Джанибекова, рассматривает исследователь книжной культуры ногайцев А.Х. Курмансеитова. Она отмечает фольклорные жанры, включенные А.-Х. Джанибековым в разделы «бытовые песни» (любовные, частушки, религиозные и др.), «музыкально-кобызные» (кош-аваз и др.), обрядовые (свадебные, проводы невесты и др.) «надгробные песни» (песни о смерти, плачи) [6, с. 92].

Эпические сюжеты, былины в контексте их типологических и историко-культурных связей рассматриваются филологом Ф.А. Кусегеновой [7, с. 96; 8].

Исследователи вокального, инструментального фольклора единичны. Жанровые и стилистические особенности ногайского музыкального фольклора являются объектом внимания исследователя, этномузыковеда Б.Б. Кардановой [5, с. 67–68]. Музыкально-эпической традиции ногайских (юртовских) татар посвящено исследование исследователя Н.Г. Гайнуллиной [2]. Народно-песенное искусство ногайцев изучает Л.А. Гагуа [1]. Этномузыковедом А.Р. Усмановой музыкальный фольклор ногайцев-карагашей рассматривается в контексте их типологических связей [11]. Сохранившиеся в современности вокальные жанры ногайцев-карагашей зафиксированы (в рукописном варианте) и нотированы этномузыковедом Р.С. Бикановой (Джалмуханбетовой).

Музыкальный карагайско-ногайский фольклор и в наши дни представляет собой пласт для дополнительной полевой фиксации, расшифровок и нотировок, а также для его дальнейшего научного осмысления.

Учитывая данные исследователей и краеведов, возможна следующая классификация ногайско-карагайских вокальных жанров по принципу приуроченности: календарные навруз и песни обряда вызова дождя яв-яв, янгыр; эпические: кошаваз (хошауаз); протяжные ногайские напевы озын ногай жыр; свадебные песни и напевы, (отражающие сложные отношения родства): плачи невесты при прощании с родителями сынъсув, той баслар («начинающая свадьбу»), песни яр-яр, песни-пожелания тойда телек / алгыш, песни «открывания лица» бет ашар; трудовые песни; лирические песни (собственно ногайские + поздняя лирика средневожских татар); частушки шын + татарские такмаки; колыбельные бисек джырлары, похоронно-поминальные плачи бозлав.

Сопоставляя музыкальные жанры карагайской с ногайцами основных территорий расселений [4; 73], можно отметить, что в их песенную традицию также входят календарные поздравительные песни навруз, песни обряда вызова дождя яв-яв, янгыр; плачи сынъсув, свадебные песни яр-яр, бет ашар.

Песни «Яр-яр» обнаруживают параллели в свадебной традиции казахов, каракалпаков, туркмен. Остановимся на стилистических особенностях песен «Яр-яр». Ключевое слово

«яр» акцентируется на уровне ритмической, метрической организации. Акцентуация слова «яр» долгим ритмическим временем на ладово-опорных тонах в начальном, серединном и, наконец, завершающем разделах мелострофы, опевание ключевого слова – основного устоя, придает ему признаки рефрена. Таким образом, возникает чередование долгих слогонот (на словах яр-яр) с короткими. Среди интоном с ключевым словом яр реализуются преимущественно диатонические терцовые и квинтовые. В ладовой организации преобладают гемитонные звукоряды с переменностью мажоро-минорного наклонения, чаще в объеме до сексты.

Второй способ – реконструкция обрядовых действий на сцене и трансляция материала фольклорными коллективами и вторичными, стилизованными ансамблями. Фольклорных коллективов, ставящих своей целью достоверное воспроизведение первоисточника, вокальных жанров ногайского фольклора, в Астраханской области немного. Остановимся на деятельности одного из коллективов, бережно сохраняющих и достоверно реконструирующих обрядовые фрагменты и музыкально-поэтический фольклор на современной сцене – фольклорного ансамбля «Дослык» с. Растопуловка Приволжского района. Ценность данного коллектива заключается в том, что состоит он из непосредственных носителей фольклорной традиции, перенявших репертуар, манеру исполнения, стилистические особенности вокальных жанров от сельчан и от старших участниц коллектива, проживавших ранее в с. Сеитовка Красноярского района.

Отметим, что участницы ансамбля моделируют на сцене саму фольклорную ситуацию, тот или иной обряд, тем самым, погружая зрителей и слушателей в непосредственную атмосферу обряда. В репертуаре коллектива свадебный комплекс, праздничные обряды, связанные с первым годом жизни ребенка; лирические песни, частушки. Исполнение в контексте свадебного обряда песен, плачей, инструментальных наигрышей и танцев, составляют единый комплекс, позволяющий проникнуться целостным действием.

Непременным атрибутом выхода коллектива на сцену являются музыкальные инструменты: саратовская гармошка саз и бубен кабал. Отметим, что данные инструменты активно входили в музыкальный инструментарий различных этнических групп татар, а также других народов Астраханской области, что позволяет говорить об общерегиональной музыкально-инструментальной традиции. С традицией саратовской гармонике связан уникальный жанр сазда сойлэшу, объединяющий традиции ногайцев-карагашей и юртовских татар.

Своеобразие локальных традиций находит свое отражение в диалекте, особенностях местного говора участниц коллектива. В едином с ним жанрово-стилистическом комплексе, репертуарное наследие ансамбля представляет богатый пласт, характеризующий данную этническую группу ногайского этноса.

Локальная специфика ногайско-карагашского комплекса традиционного костюма всегда вызывает живой интерес исследователей-этнографов. Его отличают специфическая символика орнамента, цветовая гамма, вариативность верхней одежды, пояса, форма головных уборов. На сегодняшний день в выступлениях ансамбля представлен праздничный костюм, позволяющий представить реконструкцию фрагмента свадебного обряда. При реконструкции свадебного обряда участницами ансамбля акцентируется внимание на одевании и украшениях невесты, что не случайно. Ведь согласно многовековым традиционным установкам, украшения обладают магическими и охраняющими качествами.

Известно, что, представляя собой наиболее архаичный пласт культуры, свадьба вобрала в себя и наиболее самобытные музыкально-поэтические жанры, рассмотрение которых позволяет глубже проникнуть в сущность миропонимания той или иной культуры, этнической группы. Свадьба выступает в качестве аккумулирующего музыкального комплекса, в который входят плачи, песни, частушки, приуроченные и неприуроченные танцевальные наигрыши. Моделирование свадебной обрядовой ситуации происходит при звучании прощальных песен, песен Яр-яр, песен-пожеланий для молодых тойда телек, при исполнении приуроченных свадебных наигрышей на саратовской гармонике «Ак шатыр».

Многовековое соседство с другими народами и этническими группами является результатом включения в вокальный и инструментальный фольклор репертуар пласта

юртовских татар, а также песенного слоя поздней средневожско-татарской традиции. Инструментальный фольклор демонстрирует взаимосвязь с творчеством северокавказских ногайцев, что продиктовано историко-культурными связями.

В этом контексте можно вспомнить и общий, как для ногайцев-карагашей, так и для юртовских татар, эпический жанр кошаваз, к сожалению, ныне совершенно утраченный в активной традиции. Исполнительство эпических жанров ногайцев-карагашей, как и юртовских татар, и казахов, связано со струнным хордофоном кобызом, а точнее с одной из его разновидностей – кылкобызом с волосяными струнами. Общность и обмен сюжетами эпических жанров ногайского устного творчества, в частности между казахами, кумыками, татарами, узбеками, отмечает исследователь Ф.А. Кусегенова [7, с. 96].

Здесь же можно вести речь о жанрах календарного музыкального фольклора. Приведем в пример древнюю обрядово-игровую песню «Тары бидай без шаштык, без шаштык», который зафиксирован А.И.-М. Сикалиевым у ногайцев основных территорий расселения, Р.У. Джумановым у астраханских ногайцев-карагашей и Р.Г. Исхаковой-Вамбой [3, с. 44] у средневожских татар.

Данные факты свидетельствуют об открытости традиции ногайцев-карагашей, готовой к взаимодействию традиций как родственных, так и соседних народов и этнических групп.

Возвращаясь к вопросу сохранения музыкально-поэтических жанров ногайского фольклора в условиях современности, подчеркнем несколько моментов, необходимых для обобщения настоящего выступления:

1. Музыкально-поэтический фольклор ногайцев-карагашей обладает локальной спецификой, включающей в себя жанровые и стилистические признаки; ладоинтонационные ритмические и диалектные особенности;

2. Музыкальное наследие нуждается в дальнейшем его сохранении и воспроизведении. Исчезающие жанры музыкального фольклора необходимо включать в репертуар современных фольклорных коллективов и исполнителей.

3. Наиболее полное представление музыкальный фольклор получает при моделировании обрядовых ситуаций на сцене, позволяющего отразить и особенности национального костюма, и сохранность жанровой системы, и стилистику инструментальной и вокальной традиции.

1. Гагуа Л.А. О необходимости изучения народно-песенного искусства ногайцев // Материалы V Междунар. научно-практ. конф. «В мире науки и искусства. Вопросы филологии, искусствоведения и культурологии». Новосибирск, 2011.

2. Гайнуллина Н.Г. Эпическая традиция ногайских татар Астраханской области: автореф. дис... канд. искусствоведения. Казань: Казанская государственная консерватория, 2003. 24 с.

3. Исхакова-Вамба Р.Г. Татарское народное музыкальное творчество (Традиционный фольклор). Казань: Тат. кн. изд-во, 1997.

4. Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И.-М. Ногайцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск: Ставропольское кн. изд-во, 1988. 232 с.

5. Карданова Б.Б. Обрядовые песни ногайцев (к характеристике жанров) // Вопросы искусства народов Карачаево-Черкессии: Сб. науч. тр.-в. / Ред. Шаповалова И. А. Черкесск: КЧИГИ, 1993. С. 60–76.

6. Курмансеитова А.Х. Творческая деятельность Абдул-Хамида Джанибекова (1879–1955 гг.) / Ногаеведческий сборник: Материалы «Джанибековских чтений». Выпуск 2. Астрахань: Колор, 2013. 133 с.

7. Кусегенова Ф.А. К вопросу об эпическом наследии казахов и ногайцев / Ногаеведческий сборник: материалы «Джанибековских чтений». Вып. 2. Астрахань: Колор, 2013. 133 с.

8. Кусегенова Ф.А. Ногайские дастаны. Махачкала, 2007.

9. Сикалиев А.И. Ногайский героический эпос. Черкесск, 1994.

10. Сикалиев А.И. Статьи и рецензии. Черкесск, 1975.

11. Усманова А.Р. Этномузыкальные параллели татар и тюркских этнических групп (ногайцев-карагашей, туркмен и казахов) Астраханской области. Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Саратов, 2008.

КАНОКОВА Ф.Ю.

*Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова
г. Нальчик, Россия*

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОФОРМЛЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО НОГАЙСКОГО ЖЕНСКОГО КОСТЮМА

Важным элементом культуры и искусства каждого народа является традиционный костюм, формы которого складывались веками, являясь универсальным показателем адаптации человека к условиям окружающей среды, к ее природно-климатическим и ландшафтным особенностям. Будучи визуально-пластическим отражением этнической картины мира, костюм воплощает в себе метафизические ценности этноса, коллективные представления об окружающей действительности и ее структурных элементах, обеспечивающие адекватное восприятие бытия, прошлого и настоящего.

Особый интерес для искусствоведческого и культурологического исследования представляет традиционный женский костюм ногайцев, в котором (несмотря на территориальную отдаленность этнических групп), сохранились такие самобытные черты, как крой натальной и верхней одежды, цветовые предпочтения, обилие оборогов, трактовка орнаментальных элементов и монументальность форм, наиболее ярко проявленная в ювелирных украшениях. Внутренние локальные различия проявлены в материалах декоративной отделки, головных уборах и аксессуарах.

Значимое влияние на формирование одежды каждой этнической группы оказали географические факторы, сырьевая база и культура сопредельных народов. Так, в женском костюме юртовских ногайцев, обнаруживается большое количество элементов, свойственных костюму татар, сходства прослеживаются в головных уборах, аксессуарах, тканях и цветовых предпочтениях. Об этом факте свидетельствуют не только дошедшие до нас музейные коллекции, но и фотографии, датированные началом XIX века. В костюме ногайцев – карагашей, который по праву считается классическим ногайским костюмом, эклектика проявлена лишь в ювелирных украшениях, элементы которых схожи по семантике с украшениями народов Средней Азии и Казахстана. Костюм караногайцев – более монументален, ювелирные украшения утрированно крупные, изобилуют инкрустацией сердоликом, монетами и звенящими подвесками, художественное оформление, как текстильной части, так и металла, строится на неравном соотношении фона и декора, где первый значительно преобладает, вызывая ассоциацию с широтой степных просторов.

Фрагментарные описания костюмов вышеперечисленных этнических групп имеются в работах С.В. Фарфоровского [13], Е.П. Алексеевой [1], С.И. Алиевой [2], Э.Ш. Идрисова [5], Р.Х. Керейтова [10]. Несколько шире данная проблема рассматривается профессором С.Ш. Гаджиевой [4], в историко-этнографическом очерке «Ногайцы» [6] и монографии Р.Х. Керейтова «Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры» [10] встречается описание женской и мужской одежды ногайцев, приводится иллюстративный материал.

Имеется фотоматериал, представленный снимками конца XVIII- начала XX вв, по которым по частям можно воссоздать общий облик ногайки. К таким фотографиям относятся снимки Ф. Ордэна из фонда «Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого» – «Ногайцы. 1858 г.» [инв. № 1403-74], «Ногайка. Конец XIX в. [инв. № 1403-21], фотографии Д. Никитина – «Ногайки», Д. Е. Ермакова – «Ногайские девушки в национальных костюмах. Конец XIX в.», «Кубанская ногайка в праздничном наряде. Начало XIX в.» и т. д., фотографии из личных архивов. Большой вклад внесли рисунки реконструированных костюмов ногайцев различных этнических групп, выполненные известным художником С. Батыровым, а также коллекции ювелирных украшений и одежды ногайцев из фондов музеев.

В данной статье предпринята попытка рассмотреть (с искусствоведческой и культурологической точки зрения) традиционный женский костюм ногайцев, уделяя особое внимание художественному оформлению костюма, описанию технологических особенностей выполнения декора.

В связи с недостаточной изученностью обозначенной проблемы в обширной литературе и скудностью музейных коллекций, в работе использован метод полевой этнографии. Исследования проведены в местах компактного проживания ногайцев, что позволило вычлнить локальные особенности, и обнаружить общие черты.

Традиционный ногайский женский костюм складывался в течение многих веков, окончательно сложившийся к XIX веку, он представляет сложный комплекс, сочетающий в себе функциональные и технологические характеристики, придающие ему самобытность и оригинальность, в нем нашли отражение как половозрастные, так и социальные различия. Богатые женщины украшали одежду дорогой вышивкой, носили золотые и серебряные ювелирные украшения, изготовленные на заказ местными ювелирами, им были доступны импортные ткани, такие как китайский и индийский шелк, льняные русские полотна, золотые нити, шелковые нити и шнурки. С XIX века к ногайцам начали проникать фабричные ткани, одежда и обувь из России, такие как батист, бархат, диагональ, атлас, кружево, тесьма и атласные ленты [6, с. 121]. Бедные слои населения обходились домоткаными тканями, носили одежду из грубого сукна, войлока и дешевых тканей. Одежду шили вручную женщины, они «занимались домашними работами и сообразными их полу рукоделиями: ткали ткани для собственного потребления и для продажи сукна, серебряные галуны, всякого рода одежду и обувь», писал И. Бентковский [3, с. 85].

Ярче всего своеобразие ногайского традиционного костюма проявляется в следующих характеристиках:

- многослойность одежды при одинаковой значимости как видимых, так и скрытых элементов костюма, свидетельствующая о сложном мировосприятии этноса;
- антропность – подчеркивание фигуры посредством кроя и отделки обусловлено ценностью человеческого тела;
- функциональность и удобство – осмысление личности как субъекта деятельности; – эстетичность – отражение ментальной черты ногайцев – любви к красоте и гармонии.

По своей комплектации и конструкции женский ансамбль весьма интересен, в него входят следующие элементы:

- нижняя одежда;
- верхняя одежда;
- головные уборы;
- аксессуары.

Для того, чтобы понять функциональную роль каждого элемента, необходимо их рассмотреть. Женская нательная одежда состояла из нижней и верхней рубахи, корсета и штанов. Проанализировав все виды рубах, сменявших друг друга, но одновременно существовавших во временном отрезке, начиная с XVIII столетия и заканчивая началом XX века, можно выделить следующие основные типы:

1. Туникообразная рубаха, имеющая перекидное плечо, длинный широкий рукав, пришитый к стану по прямой линии с ластовицей. Расширение книзу достигалось за счет боковых клиньев (цельных или составных из двух частей с боковым швом) идущих от подмышки.

2. Рубаха с выкроенными проймами и сшитым плечом, была уже в плечах, на рукавах, доходящих до кисти, делали обшлаг или по краю продергивали резинку. На груди рубахи посередине делали прямой разрез, застегивающийся у горла на одну пуговицу. Вырез оформляли по шее, иногда с небольшой стоечкой. Такого рода рубахи бытовали среди молодых девушек, женщины же пожилого возраста носили рубахи первого типа.

3. Праздничная рубаха – отличалась не только качеством материала, но и длиной, иногда и покроем рукавов, который делали очень длинным или с оборкой, пришитой у локтя. Туникообразный покрой праздничной рубахи сохранялся, по нижнему краю рукава, разрезу, вороту и подолу рубахи обшивали галуном или плетенками ручной работы.

К началу XX века рубаха туникообразного покроя стала уступать место рубахе с выкройными проймами и сшивным плечом. При этом плечо сузилось, шов, соединяющий рукав со станом, при выкроенной пройме шел выше, при туникообразном же покрое он оказался ниже плеча, в верхней части рукава [12, с. 131].

Неотъемлемой частью костюма вне зависимости от сословной и возрастной принадлежности являлись штаны. Только девочки до 7-и лет могли носить длинную рубаху, не одевая при этом штаны, но это скорее было признаком бедности. Шили штаны с широким и узким шагом, подвязывали шнурком, продетым по поясу, к низу штаны сужались. Штаны были прямыми доходили до щиколоток или до пят. Между штанинами вставлен очень большой клин ромбической формы. Верхние углы клина доходили до обшивки у пояса, в два других – почти до низа штанин. Штаны с узким шагом имели книзу сужающиеся слегка выкройные штанины, между которыми вшивался небольшой клин в форме трапеции. Внизу штанины свободно, редко закладывались в сборку, что делало шаг менее ограниченным. Штаны шили, как правило, из тонких тканей (ситец, бязь) светлых цветов. Женские штаны по названию и покрою не отличались от мужских. В XIX веке праздничные, особенно свадебные штаны шили из шелка [12, с. 134].

Кафтан – обязательный элемент одежды девушки и женщины, который существовал до конца XIX века, часто исполнял роль верхней одежды. Кафтанчик надевали поверх рубахи под распашное платье. Таким образом, он был виден лишь частями: грудь с металлическими застежками, передние полы (в разрез платья) и нижняя часть рукавов, в тех случаях, когда платье имело короткие или разрезные рукава. По своему покрою, назначению и системе застежек кафтанчик был предназначен для того, чтобы туго схватывать и стягивать фигуру от плечей до талии. Застежки представляли собой продолговатые металлические суженные к ногам пластинки, одна из которых кончалась петлей, а другая полушаровидным выступом. При застегивании кафтанчик туго натягивался. Если же одежда с такими застежками была свободной, они расстегивались.

Женскую верхнюю плечевую одежду, надеваемую поверх рубахи или кафтанчика, называют термином «платье». До XIX века наиболее характерным покроем женского платья у ногайцев и сопредельных народов был покрой типа мужской черкески. До середины XIX века в повседневной одежде (а в праздничных платьях – и позже) покрой черкески являлся преобладающим. Последнему обстоятельству способствовало то, что нарядное выходное платье шили из богатых тяжёлых тканей: бархата, плотного шелка. Для девушек платье было единственной теплой одеждой – отсюда естественно желание сделать его из более плотной ткани. Таким образом, эстетические и практические цели совпадали и диктовали формы одежды.

Праздничное платье ногайки из состоятельной семьи представляло собой довольно сложную по крою и способам украшения одежду. Его можно разделить на два типа: платье молодой (незамужней) девушки и платье замужней женщины. По крою эти два типа не имеют особых различий, но по способам украшения и цветовой гамме они были разными. По цвету и крою шились и допускались в меру яркие тона – шёлк или бархат красных оттенков, парча, белые тона, но, никогда не использовались пёстрые и очень яркие ткани, пестрота в одежде считалась признаком дурного вкуса.

Длина рукава платья в большинстве случаев доходила до локтя, край рукава украшался вышивкой или широким галуном, так же шили платья с узкими длинными или широкими рукавами, доходившими до кистей рук. В таких случаях платье чаще носилось без нарукавных подвесок. Край ворота украшался вышивкой или серебряными нашивками, их количество зависело от формы – плоские, в виде фигурных бляшек (в большинстве по три с каждой стороны) или подвески миндальной формы (от 4 до 9 с каждой стороны).

Костюм замужней женщины отличался многими элементами от наряда молодой девушки, такими как: головной убор (женщина могла носить только платки и шали, в редких случаях до рождения первенца носила шапочку). В платье замужней женщины отсутствовали украшения из серебра и вышивки (кроме пояса и серебряных нагрудных застёжек), цветовая гамма была более сдержанной, предпочтения отдавались более тёмным тонам; у взрослых и пожилых женщин преобладали черные, коричневые цвета. Само платье по крою не отличалось от девичьего наряда, в редких случаях платье было

закрытым или распашным, но с закрытой грудью. Все швы и край платья, так же как и в девичьем наряде, обшивались галуном. Тёплое платье женщин преклонного возраста подбивалось или украшалось мехом. Чаще простёганное на шерсти или вате платье по краю ворота, рукава и подола обшивалось дорогой пушшиной. Такое платье надевалось поверх обычного, более лёгкого [8, с. 240].

Весьма разнообразны по форме и отделке головные уборы, которые можно условно разбить на три группы:

- головные уборы типа шапок,
- головные уборы типа мешочков,
- платки.

В изготовлении головных уборов мастерицы использовали мех, бархат, сукно, шелк, бязь – словом все, что имелось под рукой. Узоры были яркие, четкие, хорошо читаемые на фоне ткани, техника исполнения отличалась высоким мастерством, синтезировала вышивку, плетенку. Такая отделка придавала шапкам нарядный, праздничный вид. Художественные достоинства головных уборов ногаек заключались в выразительности вышиваемых узоров растительного происхождения, а также самой формой, насыщенностью колорита, разнообразием фактуры, придающей шапкам живописность, где декор подчинялся конструкции и форме изделий. Как и в свадебном, праздничном костюме на головном уборе такого назначения, ногайки с большим вкусом подвешивали различные ювелирные украшения, монеты.

Одним из маркирующих признаков культуры ногайцев, с помощью которого можно рассматривать этнополитические, экономические и культурные отношения, проследить связи с другими народами и процессы, происходившие в общественных отношениях – является золотная вышивка. Необходимо отметить также, что золотошвейные изделия отражают половозрастной, социально-экономический статус и религиозные предпочтения своего владельца, свидетельствуют о структуре социальных отношений и общем уровне развития экономики данного общества.

Золотному шитью и орнаменту уделялось большое внимание. Основными зонами их расположения были: на кафтане – рукав, угол подола, подол (вдоль разреза спереди и по низу), ворот (при отсутствии серебряных застёжек); на платье – рукав, угол подола, подол (вдоль разреза спереди и по низу), в редких случаях ворот, дополнительным элементом, который богато украшался вышивкой, можно считать нарукавные подвески, что в ряде случаев были отдельным рудиментом костюма.

Традиционная вышивка одежды имела древние корни и почти до конца XIX века сохранила немало архаичных черт. Рассматривая виды декоративной вышивки у ногайцев, можно отметить, что они были знакомы с самыми распространенными ее видами. Основной прием ногайской вышивки «*ногай тигис*», это шитье «вприкреп», очень распространенное и у адыгских народов. Впоследствии, заимствованная у русского городского населения базарная вышивка или шитье гладью «*базар тигис*».

В конце XIX – в начале XX веков на одежде, кисетах и веерах можно было одновременно встретить сочетание первого и второго вида шитья. Сшитая из дорогих тканей праздничная женская одежда так же украшалась галунами, басонными изделиями (плетенки, шнуры, кисточки, подвески и т. д.), сделанными из золотых и серебряных ниток. Все швы и края платья закрывались галуном из золотых нитей, которые ткались вручную.

Особое место в вышивке, в частности золотошвейном деле занимало изготовление басонных изделий: шнуров, галунов, кистей, шариков и т. д. Шнуры и галуны широко применялись в золотной вышивке в сочетании с расшитыми элементами, особенно широко применялись в украшениях женской шапочки, где иногда орнаментальное решение строится целиком на сочетании различных басонных изделий, а также в оформлении кожаных ножен, кобур пистолетов, женских сумок, наконечников. Такое сочетание золотной вышивки и плетеных изделий изящно создают ажурность и интересную композицию всего предмета.

Важной составляющей частью ногайского традиционного женского костюма издревле были ювелирные украшения – разнообразные как по назначению, так и по форме. Одни украшения были предназначены для постоянного ношения – повседневные, а другие –

для пользования лишь по праздникам, на свадьбах и других семейных и общественных торжествах.

Основными видами ювелирных изделий у ногаек всех этнических групп являются пояса «белбав», нагрудники «тоьстуьйме», браслеты «билезик», высочные украшения, серьги «кулакшын», «сырга», перстни, кольца «юзик», цепочки «шынжыр», наверхия женских шапочек «боьрк басы», пуговицы «туьйме» и т. д.

Так же, как и украшения горянок, по назначению и способу ношения ювелирные изделия ногайских женщин подразделяются на украшения малых и крупных форм, которые в свою очередь классифицируются на головные, шейные, нагрудные, поясные и наручные [4, с.167]. В отличие от ювелирных украшений горских народов, на ногайских меньше черного декора и больше свободного пространства, они не перенасыщены орнаментально, но в этом аскетизме есть особая изысканность, подчеркиваемая крупными вставками из драгоценных камней [9, с. 278].

Ювелирные украшения малых форм, цепочки, серьги, браслеты, надлобные украшения, различные подвески и амулетницы декорировались как женские украшения, предназначенные для традиционного свадебного и повседневного костюма – ногаек. Растительный узор связан не только с характером ассортимента, но и способами обработки серебра. По подвескам, височным и налобным украшениям, кольцам, браслетам, амулетницам можно было установить, кто их носил женщина аристократического происхождения или простолюдинка.

Народное искусство ногайцев XIII – XV вв., как и поздний ногайский фольклор – предания, поверья, сказки содержало много интересных религиозных поверий, символов, полных глубокого значения. Вера в различные сверхъестественные силы отражена в произведениях ногайского искусства. Примером служат амулетницы, широко распространенные в прошлом среди ногайских женщин. После введения мусульманства продолжали еще долго носить изделия, служившие по прежнему «оберегами», эти миниатюрные вещицы изготовленные из серебра одновременно были принадлежностями женского наряда, их носили постоянно в виде нагрудного украшения на цепочке, одеваемой на шею.

Рассмотрев женский костюм ногайцев и его художественное оформление, можно прийти к выводу о том, что мода конца XVIII – начала XX вв. наложила яркий отпечаток на формирование отдельных компонентов одежды. Различия проявляются лишь в принципах художественного оформления костюма, аксессуарах и ювелирных украшениях. Так, общая тенденция ногайского искусства, обусловленная монументальностью форм, минимального содержания декора и преобладание фона, нашла отражение в орнаментальных мотивах золотной вышивки и ювелирных украшениях. Эти локальные отличия выделяют костюмы ногайцев среди костюмных комплексов сопредельных народов, являются чертами, характерными для традиционного женского ногайского костюма в целом, что, безусловно, указывает факт этнической идентичности, самобытности и индивидуальности стиля ногайских мастериц.

Соприкасаясь и созерцая эти костюмы, невольно чувствуешь их мощную энергетику, понимаешь, что не только мастерство, нечто гораздо большее хранится между этих нитей, филигранных переплетений, драгоценных камней – это особый дух бытия, невероятная сила, успевающая за мгновение охватить любого зрителя, способная перенести его в далекое прошлое – в этом есть непреходящая сила как народного костюма, так и декоративно-прикладного искусства в целом.

1. Алексеева Е.П. Ногайцы //Народы Карачаево-Черкесии. Ставрополь, 1957.

2. Алиева С.И. К истории изучения ногайцев XV – начала XX в. на Кубани (материалы для историографического обзора). Армавир, 1997.

3. Бентковский И.В. Историко-статистическое обозрение инородцев-магометан, кочующих в Ставропольской губернии. Ногайцы. Ч.1. Ставрополь, 1883.

4. Гаджиева С.Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в. М: Наука, 1976.

5. Идрисов Э.Ш. К этнокультурному развитию ногайцев-карагашей // Традиции живая нить (сборник материалов по этнографии Астраханского края). Вып. 11. Астрахань, 2005. С.29–35.

6. Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И. Ногайцы. Черкесск, 1988.

7. Канокова Ф.Ю. Декоративно-прикладное искусство ногайцев – Дисс... канд. искусствоведения. Москва, 2012. 192 с.
8. Канокова Ф.Ю. Традиционный ногайский костюм и его особенности // Наука. Образование. Молодежь: Материалы VII Междунар. науч. конф. молодых ученых, посвященной 70-летию Адыгейского ГУ. Том I. Майкоп: Изд-во АГУ, 2010. С. 239–241.
9. Канокова Ф.Ю., Лакунов З.С. Комплекс женских ювелирных украшений у ногайцев // Декоративное искусство и предметно-пространственная среда: Вестник Московской государственной художественно-промышленной академии имени С.Г. Строганова. М., 2014. № 3. С. 275–285.
10. Керейтов Р.Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры. Ставрополь: Сервисшкола, 2009.
11. Мальбахов Б.Х. Черкесское (адыгское) декоративно-прикладное искусство. Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012.
12. Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М., 1989.
13. Фарфоровский С.В. Ногайцы Ставропольской губернии: историко-этнографический очерк // Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества. – Кн. XXVI. – Вып.7. Тифлис, 1909.

ПЕТЕНИНА Т.П.

*Музей-заповедник этнографический комплекс «Дагестанский аул»
г. Махачкала, Россия*

ТВОРЧЕСТВО СРАЖДИНА БАТЫРОВА. РЕКОНСТРУКЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО НОГАЙСКОГО КОСТЮМА

*Стану ли говорить о безграничной любви к народу,
фольклору, этнографии и прикладному искусству моего
малого народа? Как много еще не изучено, сколько еще
не изведано, куда ведет моя тропа, пройдет ли она через
все уступы, скалы, заросли, в которых запрято
бесценное прошлое моего народа?*

Сраждин Батыров,
1974 г.

С именем Сраждина Батырова связана не одна страница в истории культуры ногайского народа. Сложно обозначить главное направление его деятельности: художник, этнограф, фольклорист, прикладник, педагог, хореограф, актер, музыкант, танцор, сценограф, дизайнер, поэт, прозаик – это был поистине универсальный талант. Скоропостижный уход Сраждина в 41 год оборвал многие его начинания. О каждом из них можно и нужно говорить отдельно, и изучение его творческого наследия еще впереди.

С. Батыров начинал свою деятельность, когда стала безвозвратно уходить в прошлое старая традиционная культура, а ее предметный мир обесцениваться, когда по разным причинам уже стали иссякать мотивы и движущие силы, питающие в нашем обществе альтруизм.

С. Батыров пришел в этот мир на стыке эпох и потому стал одновременно и первооткрывателем, и охранителем. И ему выпала уникальная историческая честь идти на несколько шагов впереди своего времени, опережать его, быть первым, и при этом – хранить прошлое от настоящего для будущего. Много начиная с нуля, он заложил основы таких новых для ногайцев видов искусства, как живопись, сценография, хореография, реконструкция и дизайн костюма.

Главной целью всей его многогранной деятельности было сохранение богатейшей культуры своего народа. С ранней юности и до конца дней, будучи неутомимым собирателем и исследователем народной культуры, Сраждин Батыров скрупулезно, по крупицам искал, собирал, фиксировал, записывал, зарисовывал ногайские обряды и танцы, старинные музыкальные инструменты и народные мелодии, костюмы и предметы быта, песни, сказки, предания, пословицы.

Все это было ценно само по себе. Но это была еще и подготовительная работа по созданию главного детища всей его жизни — фольклорно-этнографического ансамбля «Айланай», что в переводе с ногайского означает «кружись, луна». Он шел к «Айланаю» долго, всю свою сознательную жизнь. В своем дневнике, который он начал вести с шестнадцати лет, Сраждин подробно пишет, как сам шил костюмы, используя все, что было под рукой.

Батыров был прекрасным танцором, через пластику тела он умел передать душу каждого народа, своеобразие национального характера. Тонко понимая суть танцевального искусства, он осознавал несовершенство своего исполнительского мастерства: «Хотя мои танцы очень далеки от истинной хореографии, я хочу отразить в танце всю радость, все вдохновенье жизни...». И еще: «Мне трудно совместить танцы с живописью, для меня и то, и другое важно. Боюсь не прожить жизнь так, как хочу: в труде, в поиске, в блаженстве от любимого искусства». Такая напряженная духовная жизнь в столь юном возрасте, сконцентрированность на единственной цели — служении своему народу через служение искусству, думается, и помогли С. Батырову так много успеть за его короткую жизнь.

Работа по созданию «Айланая» включала несколько направлений деятельности, непосредственно связанных с народной ногайской культурой, каждое из которых требовало отдельного изучения и осмысления. Батыров работал с группой единомышленников (музыкант и композитор Яхья Кудайбердиев, музыкант и певец Кошманбет Зарманбетов, заведующий отделом культуры Ногайского района Нарбийке Муталапова), но главная нагрузка падала на него. Он сам, до мельчайших подробностей разрабатывал эскизы костюмов, подбирал ткани, продумывал аксессуары, заказывал их в Москве на фабрике ВТО, отбирал талантливую молодежь, а затем кропотливо обучал ее старинным танцам своего народа.

Данная работа посвящена одной из самых важных и сложных областей деятельности С. Батырова — реконструкции традиционного ногайского костюма. Но в музеях Дагестана, Чеченской республики, Ставрополя, Карачаево-Черкессии, в частных собраниях хранятся многочисленные батыровские эскизы костюмов и других народов Дагестана, Кавказа, Средней Азии, общим числом более 150.

До С. Батырова к воссозданию традиционного костюма кавказских народов обращались многие художники XIX- начала XX вв., в том числе Х. Гейслер, А. Орловский, Г. Гагарин, В. Тимм, Т. Горшельт, позднее А. Шамшинов, М. Тильке, Е. Лансере, Ф. Черноусенко, Н. Лаков. Но каждый из них решал свою задачу — этнографическую, художественную, сценографическую, историческую реконструкцию, создание идеализированного образа романтического героя или литературного персонажа русской классики. Все они вносили в свои произведения большую или меньшую долю фантазии, личного понимания особенностей национальной психологии, отражаемой в материальной культуре народа, что подчас делало их костюмы достаточно далекими от исторических прототипов (А. Орловский, Г. Гагарин). Наиболее объективно подошли к этой задаче немецкий исследователь костюмов народов мира Макс Тильке и мирискусник Евгений Лансере, работавшие над темой кавказского костюма примерно в одно время (1912–20-е годы). Но М. Тильке подходил к работе исключительно как этнограф, Е. Лансере — как художник и иллюстратор, поэтому и результат получился разный.

Нисколько не преуменьшая заслуги предшественников Батырова в области воссоздания этнического костюма, необходимо отметить, что ногайский художник занимает в этом ряду особое место. Его предшественники работали с подлинными артефактами и их носителями. Батыров же начал заниматься реконструкцией этнографического костюма в 1970-е годы, в период торжества идеи дружбы народов и создания единой советской культуры, нивелирующей самобытность национальных культур.

В поисках необходимой информации Сраждин использовал все возможные источники: историческую и этнографическую литературу, рисунки путешественников и исследователей Кавказа прошлых эпох, фотографии конца XIX - начала XX века, материалы музеев (в первую очередь, Музея этнографии народов СССР), еще сохранившиеся в народной среде костюмы и их фрагменты, рассказы стариков. Затем, уже на их основе, он создавал реконструкцию костюма. Все его эскизы (и не только ногайского костюма) отличаются

абсолютной этнографической достоверностью, скрупулезностью и точностью в отношении кроя, деталей, аксессуаров, отделки и декора, орнаментального украшения. При этом, когда они выполнялись для фольклорных ансамблей, он на основе классического традиционного костюма создавал великолепные стилизации, отличающиеся особым изяществом, утонченностью, безупречным вкусом, чувством меры и стиля.

Кроме того, Батыров реализовывал свой талант дизайнера одежды на практике - в одежде, которую он собственноручно изготавливал для себя. Практически все, что он носил - рубашки, куртки, брюки, войлочные сумки - он делал своими руками, используя приемы кроя традиционной одежды, украшая аппликацией и вышивкой элементов ногойского орнамента. И все это выглядело отнюдь не как «из бабушкиного сундука», а оригинально, современно и стильно. Можно смело сказать, что Батыров стоял у истоков этнического стиля ногойцев. Он также мог реконструировать традиционный костюм на практике: известно, что он сам полностью сшил мужской бешмет и подарил его ногойскому поэту Исе Капаеву. Сейчас этот костюм хранится в школьном музее ногойской истории и культуры в Ногойском районе Карачаево-Черкессии. Сохранилась фотография Сраждина, по-видимому, в этом бешмете, играющего на шынъ-кобузе на фольклорном празднике.

Всего художник создал более ста пятидесяти эскизов народного костюма. В настоящее время выявлено (128 эскизов) большая часть которых хранится в семье сестры Сраждина Вагидат Батыровой (63 эскиза) и в музее ДШИ им. С. Батырова в Терекли-Мектебе (34 эскиза). Самые ранние из них датируются 1978–79 годами, самые поздние – началом 1990-х. К сожалению, художник редко их датировал. Работал он в основном в технике акварели, которую наносил на легкий карандашный набросок, затем иногда тушью и пером подчеркивал необходимые детали – строчки на бешмете, элементы орнамента и украшений.

Батырова интересовало абсолютно все, что касалось материальной и духовной культуры своего народа, и поэтому среди эскизов, отражающих, казалось бы, только традиционный костюм, включая мужскую и женскую праздничную и повседневную одежду, а также детскую, сословную одежду, головные уборы, обувь, украшения, встречаются листы с изображением предметов быта, декоративно-прикладного искусства, жилища, в том числе, свадебная кибитка и юрта, переметные сумки, перевязь для верблюда, наседельник для коня и многое другое.

Художник очень профессионально подходил к работе. Его эскизы – это всегда не просто «вариации на тему», а точная историческая реконструкция с возможно более полной информацией о ней. Он указывает время, эпоху, какому социальному слою принадлежит костюм, дает ногойское название того или иного предмета одежды, нередко вводя данную информацию в название работы, например: «Знатная ногойка XVIII века», «Ногойка в головном уборе «шылауш» XIX в», «Ногоец в шубе XIX в.» и др. Очень ценным является указание региона расселения ногойцев, где этот костюм был распространен, например: караногойцы, астраханские, кубанские, терско-сулакские, бабаюртовские ногойцы и др. На большинстве эскизов он подробно указывает сорт ткани, ее цвет, тут же дает выкройку, размеры деталей, характер отделки. Нередко изображает фигуру в разных ракурсах – фронтально, в профиль, сзади, чтобы предоставить как можно более полную информацию о костюме.

К серии акварельных эскизов примыкает небольшая, но очень интересная серия рабочих карандашных набросков – легких, незаконченных, импровизационных, которые как бы раскрывают творческую лабораторию автора, позволяют проследить за его мыслью. Но за этой незаконченностью и стоит огромная работа. И эта легкость – результат высочайшего профессионализма. Здесь он намного подробнее решает чисто технические задачи, наброски буквально испещрены надписями с указанием исполнителям костюмов, например: «платок свисает сзади», «кайма», «белый», «парча», «фартук голубой», «цветное», «белые полусапожки чарыки», «бахрома парчевая» и т. п. И это только на одном рисунке.

Конечно, чтобы так великолепно знать материальную и духовную культуру своего народа, необходимо было годами изучать ее, причем, не столько в ее книжном, научно-академическом аспекте, сколько в ее живом состоянии, отчасти еще сохранившемся в

70–80-е гг. прошлого века. Батыров прекрасно знал всю имеющуюся в то время литературу по истории и культуре ногайцев и, безусловно, в своей работе обращался к историческим источникам, особенно при изучении материальной культуры ногайцев прошлых эпох. При этом он всегда указывал первоисточник, например, «с работы Тильке», «с фото Иностранцева» и др. Однако, надо отметить, что когда за основу костюма он брал этнографические зарисовки очевидцев прошлых эпох, страдающие сухостью рисунка, некоторой наивностью восприятия натуры и застылостью изображаемых, под кистью художника они превращались в живые, полнокровные и эстетически законченные образы.

Историко-этнографическая и художественная значимость эскизов Батырова огромна и с каждым годом растет. Свои знания в области народной культуры в целом, и традиционного костюма, в частности, Сраждин Батыров постоянно использовал в своих станковых живописных произведениях, таких как «Ритуальный танец», «Невеста», «Кызылгуль», «Из прошлого» и др.

Необходимо отметить и художественный аспект эскизов Батырова. Каждая работа – это самостоятельное произведение одновременно и графики, и живописи, и декоративно-прикладного искусства, заставляющее вспомнить восточную миниатюру. Рисунок в них, конечно, преобладает, что связано, в первую очередь, с их прикладным назначением. Но живописное достоинство эскизов очевидно. Это всегда не просто раскраска как указание цвета будущим исполнителям костюма, а настоящее живописное чудо – цвета удивительно гармонично соединяются, нередко в сложных сочетаниях: иногда цветовая гамма строится на сближенных, иногда на контрастных тонах, художник не боится ярких открытых цветов, смелых сочетаний. Можно бесконечно любоваться всеми этими перетеканиями, переходами, переливами цвета, полутонов, имеющими самостоятельную эстетическую ценность.

Несколько слов необходимо сказать об изображении человека. Казалось бы, в контексте поставленной задачи – реконструкции традиционного костюма – человеческая фигура имеет вспомогательное значение, выполняя роль стаффажа. Но Батыров и здесь подходит к работе не только как этнограф, но и как настоящий художник. Каждый образ имеет свой характер, индивидуальность. Несмотря на нейтральный фон, вернее, полное отсутствие среды, обстановки, это почти всегда некая инсценировка, сюжетный мотив, особенно при изображении нескольких фигур. Они всегда находятся во взаимодействии, в неслышном диалоге, присутствует скрытая динамика, что весьма оживляет образы, не позволяя им превратиться в схему. Женские образы отличаются особой утонченностью, изяществом и женственностью. В мужских специально не подчеркиваются такие качества, как физическая сила, мужественность, энергия, но они обаятельны особым благородством восточных лиц, чувством собственного достоинства, внутренней цельностью. Безусловно, здесь присутствует момент идеализации, но в этом также сказывается отношение С. Батырова к своему народу.

С созданием костюмов для «Айланая» не закончилась работа Батырова по реконструкции народного костюма. Историческая достоверность и прекрасное знание народной культуры, высокий профессионализм рисовальщика, безупречный вкус и особое, только ему присущее изящество рисунка, привлекли к художнику внимание многих хореографов, как в Дагестане, так и за его пределами. Сраждин создал десятки замечательных эскизов костюмов для Государственного академического ансамбля «Лезгинка», «Песни и танца народов Дагестана», чечено-ингушского «Вайнаха», каракалпакского ансамбля народной песни и танца «Айгулаш», которые востребованы до сих пор. На них представлены костюмы, головные уборы, украшения, практически, всех дагестанских народов, а также чеченцев, ингушей, туркмен, калмыков, каракалпаков, казахов. Батыров активно сотрудничал с Республиканским домом народного творчества, являясь консультантом в области этнического костюма для районных фольклорных ансамблей. Во многом благодаря С. Батырову Домом были организованы этнографические экспедиции по районам республики, началась работа по изучению и сохранению традиционного народного костюма, которая вылилась в наши дни в настоящее движение по его возрождению.

К сожалению, деятельность Сраждина Батырова по реконструкции национальной одежды, театрального и сценического костюма, не была завершена. Безусловно, художник успел реализовать лишь малую часть своего дарования в данной области искусства.

АКБЕРДИЕВА А.У.

*Детская школа искусств им. С. Батырова
с. Терекли-Мектеб, Ногайский район, Дагестан, Россия*

ЮВЕЛИРНОЕ ИСКУССТВО НОГАЙЦЕВ

Ювелирные украшения, разнообразные по форме, техническим и художественным приемам, являлись в XIX – начале XX в. обязательным элементом в комплексе женской национальной одежды ногайцев. Даже в повседневном быту женщины и девушки носили украшения, праздничный же, свадебный наряд отличался особой роскошью и разнообразием головных, шейных, наплечных, нагрудных, поясных и наручных украшений.

«Ювелирное искусство ногайцев развивалось на основе древних традиций, взаимодействуя с культурами соседних народов и впитав многое из искусства тех древнетюркских племен и родов, из которых в процессе длительного этногенеза складывался ногайский народ» [4]. Со временем в материальной культуре ногайцев многое менялось, однако, «женский костюм представлял собой наиболее устойчивую форму этнического своеобразия». Любовь к серебряным украшениям отмечают многие авторы прошлого: «Серебряные украшения вообще в большом употреблении у ногайцев даже и тогда, когда у иного нет для того решительно никаких средств... украшения, столь любимые в степях, можно видеть рядом и на ценной одежде, и на лохмотьях, на дряхлости и на молодости, на безобразии и красоте» [1].

Ювелирное дело у ногайцев в XIX – начале XX вв. не носило промысловый характер и не было отделено от их основного занятия – скотоводства и отчасти земледелия. Изготовлением ювелирных изделий главным образом занимались местные мастера-серебряники, которых в народе называли «куьмисши», но нередко в аул приглашали кубачинских, лакских или черкесских мастеров, работающих на заказ по традиционным образцам. Ювелирное ремесло, передаваемое по наследству, было чрезвычайно почетным.

Украшения в основном изготавливались из серебра, реже (для женщин из богатого сословия) из золота. В бедных семьях бытовали изделия из латуни и посеребренной меди. Из ювелирных техник преобладали литье, зернь, гравировка, чернь, чеканка, штамп, изредка использовалась филигрань. Вставки из полудрагоценных камней – коралла, бирюзы, сердолика, реже из янтаря и агата, выполняли не только декоративную, но и охранную функцию. Богатые женщины носили украшения с рубинами и жемчугом.

Голландский художник Корнелий де Брейн, побывавший в 1711 г. на Кавказе писал о ногайцах: «Я видел там молодую, чрезвычайно красивую смуглянку, богато разодетую. Головной убор ее был чрезвычайно странный, и сделан был из серебра или золоченой меди, покрытый весь золотыми червонцами, жемчугом и драгоценными камнями». Считалось, что вставки из натурального камня, в народе называемые «тас» (камень), обладают чудодейственной силой. В качестве сильного оберега ценился сердолик, а также бирюза и коралл. Сердолик часто встречается на височных, налобных, наплечных украшениях детей, девушек, женских поясах «кусак», кольцах «юзик», серьгах «кулакшын», накосниках «шашбау». С конца XIX в. вместо натуральных камней нередко стали употреблять цветное стекло, а в более поздний период – пластмассу.

Орнамент на ювелирных украшениях был весьма разнообразным. Наиболее древними по происхождению являются простейшие геометрические знаки: штрихи, треугольники, звезды, розетки, ромбы, зигзаги, мелкие кружочки и точки, завитки в виде рогов барана. Позднее появились стилизованные зооморфные мотивы и орнаментация растительного характера, во многом схожие с орнаментальным искусством Передней и Средней Азии, Сибири, некоторых народов Поволжья и Северного Кавказа. Главным отличием ногайского орнаментального искусства от других народов Кавказа было наличие свободного, незанятого пространства, неперегруженность декором.

Названия ювелирных украшений часто обуславливались способом ношения: «шекелик» (височное украшение), формой изделия: «доьньгелек кулакшын» (кольцевая серьга), главным элементом декора: «кораз кулакшын» (петушок-серьга), материалом: «бастырман маржан» (коралл); особыми свойствами изделия: «конъырав юзик» (звенящее кольцо) и т. п.

В зависимости от возрастного и социального статуса женщины, «наблюдается тенденция усложнения ювелирного набора украшений с детских лет до замужества и постепенного упрощения к старости. Особенно много украшений носили девочки, девушки-невесты и молодые женщины до рождения детей» [4]. Эту дифференциацию по возрастному принципу можно классифицировать следующим образом:

- девичьи украшения (украшения на головных уборах «шылауш», «такья»);
- украшения девушек и молодых женщин до рождения детей (налобное украшение «бет аяк», носовая серьга «тога» («алка»), височные подвески «шекелик», украшения на головном уборе «кундыз боьрк»);
- украшения невесты (на головных свадебных уборах «шылауш», «теке-боьрк» и соответствующие им височные привески и звенящие подвески накосники «шашбау»);
- украшения женщин старшего возраста (налобная повязка «бастырман маржан», серьги «доьньгелек кулакшын», носовая серьга «тога»).

«Подчеркивая социальное и внутрисемейное положение женщины, украшения выполняли также магическую функцию, служа оберегом от злых духов и «дурного глаза», их наделяли сакральной силой, способствующей сохранению здоровья и благополучия обладательницы. Обилие украшений особенно характерно для определенных периодов жизни, когда женщина считалась наиболее уязвимой (детский возраст, период полового созревания, замужество, беременность). Покрывание лба, висков, волос вместе с другими элементами костюма являлось степенью защиты девочки-девушки-женщины как продолжательницы рода» [4].

Считалось, что само серебро обладает очистительным и оберегающим свойством, поэтому в большом количестве использовались серебряные монеты, которыми карагайки украшали налобную часть свадебного «тастара», а иногда и детские платки. «У костюковских и таркинских ногойцев было принято покрывать налобную и теменную часть покрывала монетами, бляхами, которые сначала сплошь нашивались на четырехугольный кусок ткани, а затем пришивались к покрывалу» [2]. Головной убор невесты «такья» украшали серебряными цепочками и кораллами, бляшками, монетами, подвесками из сердолика, коралловых нитей.

Оберегами служили ушные и носовые серьги в форме кольца, полумесяца как отражение культа небесных светил. Налобная часть шапочки «шылауш» покрывалась серебряными розетками, символизирующими солнце. По религиозно-культурным представлениям ногойцев кисти и бахромана концах височных подвесок и вплетенных в косы лент служили своего рода защитой от негативной энергетики. Считалось, что подвески и монеты на головных уборах звоном отгоняли «нечистую силу». На головном уборе «теке-боьрк» орнаментальная имитация рогов барана и козы также носила символику магической силы.

Носовые серьги носили в крыле носа, начиная с 12–13 лет, когда девочка вступала в пору невесты, и до пожилого возраста. Серьгу представляла собой серебряное кольцо диаметром 5–6 см, к которому припаивали несколько полых шариков. К сожалению, этот вид украшений не сохранился, поэтому о его назначении можно судить только по литературным источникам. «Существовало мнение, что серьга в носу – «замок» для рта, т.е. против плохих разговоров со старшими», что свидетельствовало о подчиненном положении замужней женщины. У астраханских ногойцев носовую серьгу («алка»), носили преимущественно невесты и молодые женщины как надёжный оберег [4].

В качестве оберега украшения использовались и в детском костюме. С рождением ребенка на детскую кровать-качалку «бесик» вешали серебряный колокольчик «конъырав»,

веря, что его переливчатый звон отгоняет от младенца злых духов. Также на кроватку от сглаза вешали подвески из сердолика в серебряной оправе, а младенцу на ручку с рождения повязывали красную нить с бусиной из коралла – обычай, существующий до сих пор и среди других дагестанских народов.

«Украшения-обереги были характерны для детской одежды, особенно, девочек. Это сердолик треугольной или четырехугольной формы, в серебряной оправе, серебряные футлярчики с молитвами, выгравированными под чернь на самом футлярчике, ... либо кисти руки из литого серебра, считавшегося магическим средством, отгоняющим зло» [2]. Одним из традиционных элементов ногойского костюма являются амулетницы «тымар» треугольной и четырехугольной формы, украшавшиеся сердоликом, цепочками с кольцами и монетами, который нашивали детям как наплечные и спинные обереги.

У каждой девушки должен был быть набор серебряных украшений, которые использовались в свадебном наряде невесты: бешмете «каптал», головном уборе «такыя», обуви из сафьяна с каблучками «конгыравлы баьпиш» (звенящие туфли).

Свадебный «кьаптал» украшали наплечные украшения «ийинлик» – две серебряные пластинки длиной 15–20 см, украшенные цепочками, монетками, дискообразными бляшками и по форме напоминающие стилизованную женскую фигуру, окаймленную тончайшей зернью. Нагрудные 6–10-парные украшения-застежки «тоьстуйме» бытовали разных видов, но наиболее распространенными были «тактатуйме» (пластинчатые застежки), «кускуйрук» (птичий хвост), «шеркеш тоьстуйме» (черкесские застежки), «козбас туйме» (голова ягненка). «Верхняя одежда, называемая "каптал", спереди открыта, на груди совсем на манер гусарской шнуровки (как у кабардинок), но доброкачественнее, располагаются десять горизонтальных параллельных узорчатых, треугольных, т. н. призматических, серебряных планок, которые нашиты на красный сафьян и заканчиваются у наружного конца в виде застёжек...» (Р. Эркерт).

Своеобразный нагрудник караногаек «тоьслик», состоящий из двух широких прямоугольных полосок кожи или ткани, округленных с одной стороны и соединенных узорной тесьмой, расшивался разноцветным бисером геометрическими узорами. Носился нагрудник поверх свадебного наряда невесты. Низ «каптала» невесты, подол платья, рукава украшали серебряными монетами или подвесками из сердолика в серебряной оправе «яспан» с выгравированными звездой и полумесяцем. На талии носили серебряный пояс «кусак», состоявший из массивных пластинок, пришитых на черную кожу или бархат, украшенный сердоликом и бирюзой, за который заказчик мог отдать ювелиру корову с теленком. Менее состоятельные женщины носили широкий из красного сафьяна пояс, но с такой же широкой серебряной пряжкой.

К наручным украшениям относятся парные браслеты «билезик», как узкие, так и широкие, массивные. Выразительные и лаконичные, они украшались вставками из кораллов, бирюзы, сердолика, цветного стекла. По форме и декору ногойские браслеты похожи на казахские, туркменские, каракалпакские, татарские

На каждый палец невесты одевалось кольцо «юзик». С.Ш. Гаджиева пишет: «ногойки носили кольца, украшенные чернью, кольца без камней, с плоскими головками в виде печаток круглой, четырехугольной и овальной формы, покрытые разным орнаментом под чернь. На торжествах молодые женщины пользовались звенящими кольцами – «конгырав юзик». Кольца носили все: дети, молодые девушки и женщины всех возрастов. По обычаю кольцо могли носить на любом пальце, кроме большого...» [2].

Серебряные серьги «кулакшын» были самой разнообразной формы – от самых простых до сложных и тяжелых, с каскадом подвесок, доходящих до плеч. Размер их, форма и декор определялся возрастом хозяйки. Для девушек серьги украшали кораллами («маржанлы кулакшын»), что считалось оберегом от порчи и сглаза. Для молодых женщин ювелиры изготавливали серьги с изображением птиц, чаще всего, петушков и павлинов («коразлы кулакшын»), что считалось, приносит счастье. Молодые женщины также носили нарядные серьги с бирюзой («салпыравык кулакшын»), цепочками и монетками («акшалы

кулакшын»). В повседневной жизни носили плоские серьги в виде полумесяца – «бубькбе кулакшын», в виде лепестка – гладкие «такта кулакшын», с черневым орнаментом – «кара саветли кулакшын». Женщины старшего возраста носили массивные серьги круглой формы («дотьнгелек кулакшын») и плоские серьги с черневым узором.

Для женской, мужской и детской одежды изготавливались также парные застёжки: «кьапашык» (для бешметов), «ыргак» (для ворота платья), пуговицы «туьйме».

Главным украшением ногайского мужского костюма было оружие, которое крепилось к кожаному поясу «белбау» с серебряным набором. С.Ш. Гаджиева отмечает, что «... парадное оружие (пистолеты, ножи и рукоятки шашек, кинжалов, головки газырей и т.д.) в серебряной оправе с позолотой и накладными резными пластинками из слоновой кости ногайские богачи заказывали дагестанским и адыгейско-черкесским мастерам...» [2]. Мужской бешмет украшали «... серебряными, под чернью и позолотой, пуговками, пряжечками, шашкой («кынжал») с серебряной рукояткой, чернью, позолотой и серебряным темляком» [3].

Мужчины также носили серебряные кольца, перстни-печатки «юзик» с арабской надписью имени владельца, а во время праздников и свадеб – звенящие перстни «конъы-равлы юзик».

Ногайское ювелирное искусство прекратило свое развитие к концу XIX века. Выезд огромного количества ногайцев за пределы России сказался и на художественных ремеслах. Выезжала в основном ногайская знать, которая забирала не только драгоценности, но и своих мастеров-ювелиров. Часть ювелирных изделий осела в виде кладов на территории, где проживали ногайцы. В последующие десятилетия ювелирные украшения в большом количестве раскупались у ногайского населения частными лицами. Многие образцы ювелирного искусства ногайцев исчезли бесследно.

Отличающиеся гармонией формы и декора ногайские ювелирные украшения, собранные в музеях или чудом сохранившиеся в народе, свидетельствуют о высоком мастерстве местных ювелиров «куьмисши» и развитом эстетическом вкусе ногайского народа.

1. Архипов А.П. Три отрывка о ногайцах и туркменах // «Кавказ», 1855. № 29–31.
2. Гаджиева С.Ш. Материальная культура ногайцев XIX – начала XX вв. М.: Наука, 1976.
3. Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И. Ногайцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1988.
4. Кузеева З.З. Головные украшения ногайских женщин в XIX – начале XX вв. // Вестник института ИАЭ. 2014. № 1. С. 166–187.
5. Маргулан А.Х. Казахское народное прикладное искусство, Т. 1. Алма-Ата: Онер, 1986.
6. Декоративно-прикладное искусство казанских татар. М: Советский художник, 1990.
7. Ювелирные украшения народов Средней Азии и Казахстана. М.: Советский художник, 1984.
8. Государственный музей искусств Каракалпакской АССР. М: Советский художник, 1976.

Информанты:

1. Нукова Асыл, 1902 г. р., с. Сары-Су, Шелковской р-н, Чеченская Республика;
2. Магомедьяева Аминат, 1918 г. р., с. Сары-Су, Шелковской р-н, Чеченская Республика;
3. Мансурова Насипли, 1929 г. р., с. Карагас, Ногайский р-н, Республика Дагестан;
4. Толубаева Зейнап, 1930 г. р., с. Кумли, Ногайский р-н, Республика Дагестан;
5. Нукболганова Зарган, 1927 г. р., с. Сары-Су, Шелковской р-н, Чеченская Республика;
6. Койлубаева Марие, 1930 г. р., с. Карагас, Ногайский р-н, Республика Дагестан;
7. Ярлыкапова Фатима, 1939 г. р., с. Терекли-Мектеб, Ногайский р-н, Республика Дагестан;
8. Нургишиева Бриллиант, с. Карагас, Ногайский р-н, Республика Дагестан;
9. Абдурахманова Асрет, 1945 г. р., с. Терекли-Мектеб, Ногайский р-н, Республика Дагестан;
10. Куруптурсунова Сайдат, 1945 г. р., с. Терекли-Мектеб, Ногайский р-н, Республика Дагестан;
11. Янполова Вайдат, 1949 г. р., с. Кунбатар, Ногайский р-н, Республика Дагестан;
12. Капашова Альмира, 1950 г. р., с. Карагас, Ногайский р-н, Республика Дагестан;
13. Язлыбаева Софья, 1954 г. р., с. Терекли-Мектеб, Ногайский р-н, Республика Дагестан;
14. Джумакаева Майза, 1959 г. р., с. Терекли-Мектеб, Ногайский р-н, Республика Дагестан;
15. Абдурахманова Эмина, 1976 г. р., г. Терекли-Мектеб, Ногайский р-н, Республика Дагестан.

КАРДАНОВА Б.Б., КОЙЛУБАЕВА М.С.

*Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

ЭТНИЧЕСКАЯ МУЗЫКА В НОГАЙСКОМ ДРАМАТИЧЕСКОМ ТЕАТРЕ

Понятие этнического неотделимо от исторического сложения народностей и наций, возникших на основе древнейших общностей, в недрах которых сформировалось множество традиционных культур и их локальных стилей. Воплощением этнического становятся народные обряды, музыка (как вокальная, так и инструментальная), музыкальные инструменты, танцы и многое другое.

В настоящее время термин «этническая музыка» используется преимущественно как синоним фольклорного произведения. Однако к этой категории мы относим также сочинения профессиональных и самодеятельных композиторов, в которых использованы жанровые, ритмоинтонационные и тембровые особенности народной музыки, (говоря иначе, интерпретацию народной музыки в авторских произведениях). К методам интерпретации ногойского фольклора, используемым современными композиторами, можно отнести наиболее характерные: обработка, аранжировка, цитирование и стилизация. Из них часто встречающимися являются: 1) обработка фольклорного материала, предполагающая использование музыкально-стилистической лексики народного произведения; 2) стилизация фольклорного материала, представляющая собой создание авторской темы в народном духе [11, с. 358]. В понятие «этническое» относительно ногойской музыки мы включаем все перечисленные жанрово-групповые категории.

Таким образом, источником своеобразия ногойской этнической музыки служит, как фольклорный, так и авторский материал, в котором важную роль играют все его элементы: жанр произведения, поэтика, мелодика, лад, ритмика и др. В современных условиях сохранение и донесение этого культурного пласта до подрастающего поколения возможно, помимо всего, и через зрелищные виды искусства, и, в том числе драматические театры.

Вопросами музыкального фольклора ногойцев разных регионов благополучно занимаются отечественные этномузыкологи. Объектом их интересов становятся многие стороны этого культурного феномена: классификация и характеристика песенных и инструментальных жанров (Б.Б. Карданова [4–10], А.Р. Усманова [17, 18]. Н.Г. Гайнуллина [2], Л.А. Гагуа [1] и др.).

Проблемы ногойской этнической музыки в контексте современной профессиональной музыки, затронуты в статье «Интерпретация ногойской музыки в современном вокально-инструментальном исполнительстве» (Б.Б. Карданова, Л.А. Гагуа [11]). В этой работе рассмотрены вопросы взаимодействия ногойского фольклора и творчества северокавказских композиторов (М. Ногайлиева, С. Крымского, А. Туко, А. Джафаровой). Изучением ногойской этнографии, филологии и фольклора занимались Р.Х. Керейтов [12], А.И.-М. Сикалиев [16], С.А.-Х. Калмыкова [15] и др. Объектом их интересов выбирался самый разный спектр проблем – это и ногойская обрядность, и анализ фольклорных текстов, а также их сбор и публикации и т. д.

Ногайский же драматический театр – явление относительно новое, и естественно, что научные публикации в данной области отсутствуют. А для осмысления этой творческой сферы в современной культуре ногойцев мы можем лишь обратиться к трудам отечественных театроведов, а также к музыковедческим работам в контексте сценического искусства [3, 13, 14].

Профессиональный драматический театр, являющийся национальным детищем кубанских ногойцев, стал значимым и заметным событием в культурной жизни всех российских ногойцев и тюркоязычных народов. Предпосылкой к появлению этого театра послужила активная и плодотворная работа Народного театра «Тулпар», созданного в 70-е годы про-

шлого столетия в ауле Адиль-Халк Карачаево-Черкесии, а позже продолжившего свою деятельность в ауле Эркен-Юрт. Первыми участниками этого творческого коллектива были представители ногайской интеллигенции, в основном - учителя и работники культуры. С большим воодушевлением они шли в театр, надеясь вдохнуть там запах зрительского зала, почувствовать театральный дух, а когда прозвучат первые аплодисменты, запомнить эти мгновения навсегда. На базе этого коллектива в 2014 году появляется первый профессиональный театр, в котором актеры говорят на родном языке, танцуют, играют и поют музыку своего народа.

На протяжении многих лет сплоченная творческая группа единомышленников осуществляла активную гастрольную деятельность. Её силами поставлены десятки спектаклей, в числе которых произведения разных жанров, авторов и стилей: «Мир вашему дому» Р. Керейтова, «Семья сильных» Ф. Абдулжалилова, «Немая жена» А. Франса, «Несравненная» М. Керимова, «Шекайдик», «Соседушки» Ш. Алиева, «Ветеран» И. Капаева, «Аквалангист» Р. Керейтова и др. Это были спектакли, в которых разнопланово представлялись история и быт ногайцев, показывались сцены из народных обрядов, звучала традиционная и современная музыка.

Так, в начале героико-эпического спектакля «Янбикеш» (по пьесе З. Булгаровой) звучали знакомые каждому ногайцу мелодии – народная лирическая песня «Ак шалув» и девичий танец, а в качестве музыкального фона во всех действиях исполнялись различные варианты эпических домбровых кюи и сазов. Широкое использование в этой постановке, как и в других ногайских спектаклях, этнической музыки было направлено на решение ряда драматургических задач, в числе которых – эмоциональное воздействие на зрителей и артистов, а также более убедительная передача атмосферы той далекой старины и конкретного сценического действия.

Мы не имеем возможности перечислить все театральные постановки, в которых этнический компонент является доминирующим. В этих спектаклях, как правило, особая роль отводится семейным обрядам (родильным, свадебным, похоронным), календарным праздникам и этнической музыке, которые выполняют в спектаклях разные и очень важные задачи. Остановимся лишь на некоторых из них.

В ряде спектаклей широко демонстрируются разные этапы и элементы свадебной обрядности ногайцев. Например, в пьесе «Оьксизгде бир кун тура» (по пьесе Т.А. Керейтовой) показана сцена свадебного обряда «Бет ашар той» (открытие лица невесты), где под звуки национальной гармоники встречают новобрачную, покрытую белым платком. В этой постановке использована обрядовая песня, которая дошла до наших дней из глубины веков, и сегодня её можно услышать на ногайских свадьбах.

Другой вариант свадебного обряда показан в спектакле «Мир вашему дому» (по пьесе Р.Х. Керейтова). Здесь звучит известная среди кубанских ногайцев современная песня, написанная известной певицей и гармонисткой Асият Тулькуевой – «Керлип кеншек кельсин деп», а звуки национальной гармоники настраивают актеров на исполнение обрядового танца и поднимают настроение зрителям. Как видим, только в одной сцене могут использоваться разные виды этнической музыки – традиционный гармошечный наигрыш и современная авторская песня.

В спектакле «Кыз алып кашар» (по миниатюре А.С. Мязова) демонстрируется третий вариант свадебного обряда «Бет ашар», где домбрист - йырши, исполняя величальную - алгыс (восхваляются родители и родственники жениха), вводит молодую невестку в дом. После этой сцены, по замыслу режиссёра, звучат мелодии в стиле ногайских народных частушек – шынъ, сарын. В данном спектакле также использованы разные жанры народной музыки – обрядовое величание (алгыс) и стилизованные частушечные напевы.

В другой миниатюре А.С. Мязова «Встреча на Эльбе» также использована этническая музыка, но уже только на основе фольклорного материала – звучит несколько домбровых сазов, и помимо этого – популярная у ногайцев Северного Кавказа шуточная народная песня «Канике» (имя девушки).

В спектакле Ш. Алиева «Соседушки» музыкальное оформление также основано на фольклорном материале – во всех действиях звучат ногайские напевы, исполняемые на национальной гармонике, а в заключение всей постановки главные героини поют в унисон популярные народные частушки-шынъ.

Итак, в ногайских пьесах этническая музыка используется разнопланово, в одной постановке могут использоваться народные и современные произведения, включая сочинения нескольких композиторов. К примеру, в спектакле «Не погаснет огонь любви» исполняются песня Арсланбека Султанбекова и инструментальная пьеса Асылбека Енсепова. Помимо этого, для показа характера одного из героев спектакля, контрастирующего с другими персонажами, вводится танец «Ламбада» с её специфическими латиноамериканскими ритмами. Такой прием не вносит стилистическую пестроту, а направлен на избежание монотонности, эмоционального однообразия. Короткий эпизод с исполнением зажигательного латиноамериканского танца, являющегося музыкальной характеристикой современной молодёжи, оттеняет общий этнический колорит спектакля и обостряет трагизм сюжета, делая театральное представление более ярким, эмоционально насыщенным и цельным в своем разнообразии.

Как видим из краткого экскурса по ногайским спектаклям, в каждой театральной постановке широко представлена этническая музыка, которая даёт почувствовать эмоциональную атмосферу спектакля. Посредством этой музыки зрителю раскрываются самые тонкие чувства сценических героев, передаются их глубокие эмоциональные переживания, создается определённая атмосфера в зрительном зале.

Музыкальные разделы ногайских театральных постановок имеют композиционную и драматургическую обусловленность. И в зависимости от места их звучания и функции в спектакле, они делятся на разновидности.

Первым и обязательным разделом любой театральной постановки является Вступление (или увертюра) ко всему спектаклю, которое, должно звучать перед началом действия, при закрытых занавесах. Его основная функция – передать общую эмоциональную атмосферу всей театральной постановки. Музыкальная тема Вступления может перерасти в лейтмотив и проводиться через все действия. Например, вторая тема Вступления из спектакля «Не погаснет огонь любви» впоследствии появляется 9 раз, выполняя функцию «Лейтмотива печали».

Музыка к антрактным разделам связывает два соседних действия, либо подготавливает эмоциональный настрой последующего акта. Финальные разделы завершаются музыкальными эпилогами, психологически обобщающими драматургический замысел произведения. Так, в финале спектакля «Не погаснет огонь любви» исполняется песня «Неге экен-ав» композитора и певца А. Султанбекова в авторском исполнении. Мелодия и слова песни удивительно точно передают эмоциональное состояние главных сценических героев.

Особое место в спектаклях отводится сквозным музыкальным номерам, которые появляются по ходу сценических действий. Они звучат в исполнении самих героев, причём это могут быть произведения разных жанров и стилей - песни, романсы, танцевальные наигрыши и т.д. Авторы сценариев, как правило, дают лишь штриховое обозначение, указывая на композиционные места – где (и какая по характеру) музыка должна вводиться, а режиссер на своё усмотрение выбирает произведение, которое наиболее точно подходит к данному сценическому действию.

Музыкальные заставки к спектаклям подбираются разными способами. В первую очередь отбираются несколько подходящих по замыслу музыкальных произведений, а далее проводится работа с отобранным музыкальным материалом для его включения в спектакль (используется т.н. компиляция в музыкальном оформлении). Причем, возможны соединения фрагментов из разных произведений, композиторов, жанров и стилей. В этом случае для режиссёра главным является соединение выбранных номеров в логичной последовательности.

Таким образом, этническая музыка в ногайских театральные спектаклях выполняет важную драматургическую задачу – передаёт общую эмоциональную атмосферу, подчиняясь композиционной логике сценического действия.

И в заключение следует отметить, что театральное исполнительство ногайских профессиональных и любительских коллективов пока остается неизвестным широким массам зрителей. Музыкальное творчество народа неустанно развивается, получая новые формы воплощения и исполнения. Этот факт убеждает нас в необходимости активного изучения и пропаганды всего лучшего, что накоплено у народа веками и что создается сегодня на сцене профессиональными и народными театральными коллективами.

1. Гагуа Л.А. Похоронно-поминальные обряды и их музыкальное сопровождение у Кубанских ногайцев // Периодический журнал научных трудов «ФЭН-НАУКА». Бугульма, 2011, № 2. С. 13–15.
2. Гайнуллина, Н.Г. Эпическая традиция ногайских татар Астраханской области: автореф. дис. ...канд. искусствоведения. Казань, 2003. 24 с.
3. Ерошенко И.Н. Культурно-досуговая деятельность в современных условиях. М.: НГИК, 1994. 32 с.
4. Карданова Б. Б. Детские песни ногайцев // Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1991. С. 150–164.
5. Карданова Б.Б. Инструментальная музыка народов Карачаево-Черкесии // Вестник Карачаево-Черкесский госпедуниверситета. Карачаевск, 1998. № 1. С.165–172.
6. Карданова Б.Б., Гагуа Л.А. Общeturкские черты в ногайской домбре и исполняемой на ней музыке // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. С. 91–94.
7. Карданова Б.Б. Обрядовые песни ногайцев. К характеристике жанров // Вопросы искусства народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1993. С. 60–76.
8. Карданова Б.Б. Песенная эпика ногайцев (к характеристике жанров) // Вестник КЧГПУ. Карачаевск, 2000. №5 С. 229–237.
9. Карданова Б.Б. Формирование жанров и стилевых норм ногайских народных песен в XIX–XX столетиях // Материалы Международной заочной научно-практической конференции «Филология, искусствоведение и культурология в современном мире». Новосибирск, 2011. С. 134–139.
10. Карданова Б.Б. Характеристика некоторых ногайских песенных жанров (лирический род) // Вестник КЧГПУ. Карачаевск, 2000. № 6. С. 150-157.
11. Карданова Б.Б., Гагуа Л.А. Интерпретация ногайской музыки в современном вокально-инструментальном исполнительстве // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – грядущему: Материалы Первой: Междунар. науч.-практ. конф. Черкесск, 2014. С. 357–359.
12. Керейтов Р.Х. Ногайская свадьба // Свадебная обрядность народов Карачаево-Черкесии: Традиционное и новое. Черкесск, 1988. С. 104–135.
13. Киселева Н.В., Фролов В.А. Основы системы Станиславского. Ростов на Дону: Феникс, 2000. 190 с.
14. Марголин Л.М. Музыка в театрализованном представлении. М.: Советская Россия, 1981. 210 с.
15. Ногай халк йырлары (Ногайские народные песни) /Сост. Калмыкова С.А.-Х. М., 1969. 216 с.
16. Сикалиев А.И.-М. Айт десениз, айт айым... (Если просите, спойте...). Черкесск, 1971. 144 с.
17. Усманова А.Р. Опыт выявления фольклорного двуязычия на примере музыкального фольклора юртовских татар и ногайцев-карагашей Астраханской области // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – грядущему: Материалы Первой: Междунар. науч.-практ. конф.). Черкесск, 2014. С. 370–374.
18. Усманова А.Р. Этномузыкальные параллели татар и тюркских этнических групп (ногайцев-карагашей, туркмен и казахов) Астраханской области: дис... канд. искусствоведения. Астрахань, 2008. 216 с.

БАТЧАЕВА З.С.

*Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

РЕЗЬБА ПО КАМНЮ КАК ТРАДИЦИОННЫЙ ВИД ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО ИСКУССТВА НОГАЙЦЕВ

Ногайский этнос складывался до прибытия ногайцев на Северный Кавказ. Самоназвание – ногай (ногайлар – золото, золотая орда), в XIII веке темник из рода Джучи, сына Чингисхана, несколько раз упоминается в письменных источниках того времени, как «золотой». Под этим названием ногайцы известны всем соседним народам Северного Кавказа.

Золотая Орда не была этнически однородной. Среди монгольских племен, они общались на кипчакском и тюркском языках, были мангыты, большинство из которых подчинялись Ногаю. В четырнадцатом веке, в связи с распадом Золотой Орды была сформирована Ногайская Орда.

Изучение декоративно-прикладного искусства ногайцев раскрывает не только эстетическую сторону и национальное своеобразие данного вида искусства, но и указывает на моменты, напрямую связанные с различными периодами хозяйственной и общественной жизни, на художественно-культурные связи с другими народами.

Художественная обработка твёрдых материалов: камня, металла, дерева, даёт короткую характеристику условий труда и быта ногайцев, особенностей их материальной и духовной культуры, своеобразию традиционных эстетических представлений. Резьба по камню одновременно является легкой и сложной задачей. Работать с камнем достаточно легко, однако вырезать красивый, глубокий узор с ровными краями и правильной компоновкой под силу только опытным мастерам, профессионалам своего дела [3, с. 21].

Художественная резьба по камню один из старейших видов декоративно-прикладного искусства ногайцев, традиции которого в большинстве своем восходят к монументальной резьбе по камню их предков, кочевников Юга России - кипчаков. О кипчакском элементе в кавказском массиве свидетельствуют характерные каменные изваяния «балбалы», обычай сооружения которых длительное время сохранялся в половецко-кипчакской среде (в Ногайской степи) и не прерывался ни после монгольской интервенции, ни позже официального принятия ислама ханами и правителями Золотой и Ногайской Орды [1, с. 5].

Со временем часть ногайцев-кипчаков, спасавшихся от татаро-монгольского нашествия, осела в низовьях и степной зоне Северного Кавказа, став полноценными представителями кавказских народностей. В Государственном Карачаево-Черкесском историко-культурном и природном музее-заповеднике находится большая коллекция «балбалов», собранных из разных территориальных округов Ногайской степи [3, с. 21].

Известный в регионе специалист, Т.М. Минаева всесторонне изучив дошедшие до нас каменные «балбалы», поделила на две группы, большую часть изваяний определила как половецкие. Половцы – древнетюркские племена, у которых издавна существовал культ почитания прародителей, эпохальных правителей, по заказам которых из песчаника, известняка, ракушечника, мела и гранита высекались каменные статуи. Они были 2-х видов - мужские и женские, изображались стоящими либо сидящими, с сосудом удлиненной формы в руках. Блестящим примером может служить шедевр старинной пластики, монументальный образ богатой половчанки, хранящийся в Эрмитаже. Мастерство, с каким были высечены эти монументы, позволяет судить о том, что резьба по камню была развитой областью декоративно-прикладного искусства древних ногайцев, а образцы половецкой и кипчакской пластики передают образы, нравы и условия быта исчезнувшего в веках народа и в этом состоит их непреходящая художественная ценность [9, с. 18].

Резьба по камню у ногайцев представлена надмогильными монументами, установленными на мусульманских кладбищах. Эти монументы представляют собой вертикально установленные плиты, высотой от 1 до 2,3м, плоской, тщательно обработанной гранью обращенные на юг. Их декор состоял в основном из орнаментальной узорной и каллиграфической резьбы, а также рельефных изображений и знаков. Примером может послужить каменное резное надгробие, которое находится на мусульманском кладбище в ауле Икон-Халк в Карачаево-Черкесской Республике. Нижняя часть декорирована поделенным на восемь уровней текстом эпитафии, коранической формулой в картуше, обрамленной четырьмя рельефными изображениями пятиконечных звезд и двумя – крупными вверх и малыми вниз – изображениями полумесяца, опрокинутого вверх заостренными концами; в верхней части в обрамлении круглого рельефного бордюра – изображение колеса – розетты с остроконечными очертаниями лепестков и пятиконечной звезды в центре.

Из этнографических источников нам известно, что по технике исполнения над-

могильные монументы делятся на две группы: первая – с углублением в поверхность изображаемого, основным образом это касается надписей, и с подымающимся над поверхностью рельефом. Вторая группа, где изображения выполнялись с плоским и с высоким рельефом. Данный тип резьбы был более трудоемким и смотрелся монументально и цельно. О совершенстве каменных произведений мы можем судить и по степени показа резчиком окружающей реальности и максимального соответствия этих произведений замыслу мастера. Независимо от формы либо орнаментального декора надмогильные монументы имеют ряд значительных сторон: изобразительно-декоративную и официально-смысловую.

В своем исследовании Ф.Ю. Канокова говорит и о становлении резьбы по камню у ногайцев которая получило предисловие в мусульманский период, в виде надмогильных монументов – сынтасов. Эти монументы сводятся к дальнейшим формам:

Первая форма стеловидные женские надгробия с полуциркулярным, на «плечиках», прямым либо стрельчатым абрисом верхней грани, которая могла возникнуть, с одной стороны, как итог становления старинного менгира, но могла быть внесенной из Дагестана теснее в готовых сложившихся вариантах [6, с. 73].

В основном все стеловидные монументы украшены узором, исполнены по одной схеме. Обрамление по каждому периметру стелы повторяет прямоугольную форму плиты и центральной поверхности. Орнамент обрамления состоит из изысканной вязи арабскими буквами, в сочетании с растительными мотивами, красота и изящество которых зависели от профессиональности резчика, буквы приобретали формы узора. Центральное место внутри обрамленной поверхности украшалось орнаментом, имеющим перпендикулярные оси, которые совпадали с вертикальной средней частью плиты. Увлекательно композиционное решение верхней части, которое заканчивается полукруглой аркой. Свободное место верхней части заполняли соответствующими орнаментальными узорами [6, с. 76].

Вторая форма антропоморфные – мужские, с отчетливо выделенным навершием имеющим сферическую, кубическую, коническую, трапециевидную либо смешанную антропоморфную форму и традиционно интерпретируемым как схематичное изображение головы человека в головном уборе. Приблизительно к концу XVIII – XIX вв. эта форма стилизовалась до такой степени, что изредка бывает нелегко угадать его первооснову.

В своих работах Е.П. Алексеева говорит, что надмогильные монументы с антропоморфным изображением распространены в двух формах: с вытянутой и с короткой шеей. В обоих случаях лицевая поверхность монумента неизменно разделяется на несколько частей, а боковые части камня покрываются орнаментальными лентами. В поделенной на несколько разделов середине содержатся надписи, посвященные памяти усопшего, а в верхней – помещаются замечательные суры из Корана, исполненные арабской вязью. Корпус, подымаясь вверх, переходит в стилизованную шарообразную форму, напоминая людскую фигуру. В поделенной части на оставшемся свободном месте располагается растительный орнамент. Это все в совокупности представляет собой цельное монументальное художественное произведение, высеченное из одного цельного желтоватого ракушечника [2, с. 33].

В своей исследовательской работе Ф.Ю. Канокова считает, что орнаментальное оформление надмогильных стел ногайцев всех этнических групп может быть систематизировано по схеме:

1. Неимение орнаментального декора при фактически непременном наличии поминательной надписи либо коранической формулы;
2. Эпиграфический декор – когда надписи исполнены громоздким квадратным кувшиным почерком, изредка надпись, вписываемая в заданную поверхность – круг либо полукруг тимпана, ленту боковой грани либо медальона, приобретала такую изошренность, что теснее не могла читаться, превращаясь в узорную имитацию текста;
3. Геометрическая орнаментика (круги, ленты, треугольники, ромбы) – составленная из примитивных элементов, но собирающихся в орнаментальные композиции различной степени трудности;

4. Изображения полумесяца и звезды – символы мусульманской надежды. В ногайских надгробиях встречаются изображения пятиконечных звезд, а также, и шестиконечной звезды – «щита Давида».

5. Растительный декор, представленный огромным числом элементов, мотивов и композиций, характерных для исламского ближневосточно-кавказского орнамента. В становлении растительного орнамента можно выделить два основных направления. Первое тяготеет к большей вольной композиции, произвольному расположению на плоскости, а другое отличается подчеркнута суровой статичностью построения;

6. Фигуративные элементы – при полном отсутствии изображений живых существ на обратной стороне, в нижней части передней стенки, на боковых гранях либо на втором плане «сынтасов» второй половины XIX – XX в. [6. с. 36].

Кузнецова А.Я. говорит, что зачастую встречаются изображения разных неодушевленных предметов: ножиц, обуви, оружия и т.д. Мужские надгробия украшаются изображениями оружия. На женских надгробиях – чаще всего встречаются изображения предметов туалета, одежды, ювелирные украшения, четки. Расположение предметов строится в простом «перечисленном» порядке, но зачастую так узко связанных в одно композиционное целое, что предстают как один из этапов образования ритмического ряда и промежуточная фаза становления орнамента [7. 173].

Родовые знаки-тамги, изображение которых свидетельствует о принадлежности к определенному роду, напоминая абазинские, кабардино-черкесские, карачаевские надмогильные монументы. Семантика знаков ногайской тамги крайне многообразна. Многие из них, в частности, изображения колеса, круга пересеченного внутри крестом, перекадиной, имеющего «рога», «лепестки», «лучи», ответвления в виде прямых и зигзагообразных линий. Помимо художественного оформления декора монументов «... надгробные камни со своими изображениями и надписями исключительно ценны как историко-этнографический источник. Эти надписи дают нам основу для постижения надмогильных монументов ногайцев, которые представлены многими верно датированными «сынтасами», узко связанными с становлением народной культуры, ее обычаями. Они разрешают нам проследить историю появления и становления традиционных художественных образов, декора и жанра в изобразительном искусстве ногайцев, что в свою очередь помогает глубже познать историю ногайского народа» [6. 36].

В дополнение к декорированию надгробного камня с рисунками и надписями они являются особенно ценными в качестве историко-этнографического источника. Эти надписи дают нам основу для изучения памятников надгробных камней ногайцев, который представил ряд дат точности «сынтасам» тесно связано с развитием национальной культуры, обычаев. Они позволяют проследить историю возникновения и развития традиционных образов искусства, декора и стиля в области изобразительного искусства ногайцев, которые, в свою очередь, способствует более глубокому пониманию истории ногайского народа.

1. Алексеева Е.П., Аджиев И.М. Ногайцы // Народы Карачаево-Черкесии (историко-этнографические очерки). Ставрополь, 1957. С.2016.

2. Алексеева Е.П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии (Вопросы этнического и социально-экономического развития). М., 1971. С. 176 .

3. Археология и этнография Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979. С. 182.

4. Тюрки Северного Кавказа: история, археология, этнография: Сборник научных трудов / Под ред. А.А. Глашева. М.: Эльбрусид, 2009. с. 262.

5. История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. 1917 г.). М.: Наука, 1988. С. 659 .

6. Канокова Ф. Ю. Декоративно-прикладное искусство ногайцев: автореф. дис. - канд. искус. наук. М., 2012. С.108.

7. Кузнецова А.Я. Народное искусство карачаевцев. Нальчик, 1982. С. 176.

8. Минаева, Т. М. Раскопки святилища и могильника возле городища Гиляч в 1965 г. / Т. М. Минаева. С . 222

9. Т.М. Минаева. Памятники эпохи раннего средневековья на Ставропольской возвышенности. Материалы по изучению Ставропольского края, вып. I, 1949, С. 140.

БОТАШЕВА Н.П.

*Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

НОГАЙСКИЙ ОРНАМЕНТ В НАЦИОНАЛЬНОМ ВОЙЛОЧНОМ ИСКУССТВЕ

Народное искусство любого этноса является энциклопедией разнообразных знаков и символов, в которых «закодированы» представления народа о мироздании, отношении к окружающему миру. Возможность прочтения на изделиях, выполненных народными умельцами, знаков и символов, раскрытие графических схем становится большим стимулом познавательной деятельности, приносит интеллектуальное удовлетворение. Раскрытие их смысла помогает проникнуть в «творческую мастерскую», делает восприятие народного декоративно-прикладного искусства более осознанным и эмоциональным.

Традиции войлочного ковроделия на Северном Кавказе следует рассматривать параллельно с войлочным производством Южной Сибири, центральной и Средней Азии более позднего времени. Близкие аналогии обнаруживаются с каракалпакскими, казахскими и киргизскими войлоками. Общность орнаментальных мотивов объясняется особенностями этнокультурной истории Северного Кавказа, которую немислимо рассматривать в отрыве от степного тюркского мира [2, с. 61–62].

В войлочном производстве ногайские мастерицы достигли высокого уровня и мастерства. Несмотря на общность используемых материалов, приемов декора и стилистического решения в целом, во всем же остальном орнамент ногайских ковров значительно отличается от орнамента других народов. Орнамент в процессе конкретного исторического развития народа воплощал в себе те или иные черты национального характера обусловленного конкретными условиями их жизни и быта.

Заслуживают большого внимания работы О.В. Маргграфа, Г.А. Вертепова, А.С. Пиралова, посвященные крестьянским промыслам народов Северного Кавказа, в том числе кочевникам-ногайцам. В них описываются войлочное, кожевенное суконное, деревообрабатывающее производство. В этих исследованиях много статистических данных, характеризующих объем производства того или иного вида ремесла, их связи с рынком, однако, отсутствуют сведения об орнаменте, цветовом решении ковра, хотя возможно, авторы и не ставили себе это предметом исследования.

Зарождение войлочного искусства ногайцев уходит своими корнями в глубокую древность. Авторы Гильом де Рубрук и Плано Карпини, описывая хозяйство и обстановку жилья тюрко-монгольских народов, довольно часто говорят об изготовлении войлоков, «украшенных вышивкой и аппликацией... именно они сшивают цветной войлок, составляя виноградные лозы и деревья, птиц и зверей», – читаем у В. Рубрука [3, с. 69]. Первоначально это было производство одноцветных, а затем и многоцветных валяных войлоков. Наиболее традиционными для ногайского кошмоваляния являются следующие изделия.

Кийиз – войлок гладкий, по обыкновению из белой или серой шерсти, шел на покрытие юрты. Он был толстый и довольно плотный, чем ковер.

Ала кийиз – пестрый войлок с вкатанным двусторонним узором. Орнамент войлока геометрический. Основные его элементы ромб, круг, треугольник. При его изготовлении использовалась шерсть естественных расцветок (черная, белая, серая).

Тигис кийиз – нашивной войлок, изготавливаемый путем нашивания на первооснову узора из разных цветов ниток или ниток одного цвета. В основу декоративного решения узора положено сочетание растительной, животной, зооморфной, геометрической орнаментики. Такой вид войлочного ковра распространен у ногайцев, компактно проживающих на Северном Кавказе.

Оюв кийиз – аппликативный войлок, выполненный в мозаичной технике. Для его изготовления накладываются две кошмы контрастных цветов (например, красного и

черного) одна на другую и вырезаются обе в соответствии с принятым национальным узором орнамента. Прорезав два волокна, мастерица вставляет орнаментальные формы одного цвета в прорезы, получившиеся в кошке другого цвета, и после сшивания всех фрагментов получается два зеркально симметричных ковра.

По-своему интересна и довольно своеобразна орнаментика ногайских войлоков. Множество названий орнаментов и их смысловое значение не сохранилось. Возможно, что в давние времена эти изображения не имели художественно-декоративного назначения, а были чисто магическими знаками. Впоследствии первоначальный их смысл был утрачен, и они стали применяться мастерицами в силу сохранившихся традиций.

Хотелось бы отметить, что орнамент ногайских войлочных ковров отличается большей стилизацией. Как бы ни был стилизован и переработан мотив в орнамент, он всегда хранит в себе сходство со своим прототипом, живым растением. Узоры строятся на сочетании мелких и крупных растительных форм: листьев, веток, цветов. Можно заметить узор бай терек – дерево жизни; полураспустившейся цветок, значит, весна.

Самый популярный в ногайских войлочных коврах орнамент, посвященный животному миру. Часто встречается в войлочных коврах изображение бараньих рогов кошкар муьйиз. Но их конфигурация более разнообразна. Они то стремительные с чуть изогнутыми концами, то плавно переходящие в изгиб или представленные в виде спиралей.

Узор оленьего рога терекшин муьйиз почитался ногайцами как тотемное животное – покровитель племени, символ богатства и приумножения стад. Культ барана и оленя существовал у тюркских кочевых скотоводческих народов Средней Азии и Северного Кавказа. Рогатый узор по сей день остается самым любимым в искусстве многих народов: казахов, киргизов, каракалпаков, карачаевцев, балкарцев, тувинцев и др. Почитание оленя – золотые рога – знакомо и славянам, и народам Севера, его можно встретить в русских вышивках.

Элементами орнамента становится изображение части животного или его следа. Коян кулак – заячье ухо, каз аяк – лапа гуся, боьри коьз – глаз волка, тавык тырнак – след курицы, бака коьз – глаз лягушки, туье мойн – верблюжий горб, тавык тырнак – куриный ноготь и т.д. Эти и другие орнаментальные мотивы выступают в качестве исторически сложившихся образов, отражающих в ходе своего развития художественные взгляды народа.

Космогонистический орнамент или изображение небесных тел связан, вероятно, с древними верованиями. Орнаменту куьн коьзи – солнце придавался мистический смысл, тесно связанный с религией. Солнцу молились, устраивали в честь него праздники. Изображение солнца, луны, звезды по представлениям предков имеют такую же силу, как и сами эти божества. В современном орнаменте войлочных изделий встречаются такие узоры как куьн коьзи – солнце, куьн эм ай – солнце и луна, ай эм юлдыз – луна и звезда и др. Изображение небесных светил на ковровых изделиях можно наблюдать в сочетании с зооморфным, геометрическим и растительным орнаментами.

Тамга в орнаменте войлочных изделий занимает особое место. Мастерицы изображали ее на коврах в таком месте, которое говорило об авторстве орнамента или ковра. По тамге можно было определить из какого аула или района он поступил.

Следует также отметить отдельные элементы, связанные с мотивами оберега, вводимые в качестве орнамента на войлочных изделиях, которые имели различное смысловое значение. Им приписывалась не только магическая сила от злых духов, но и способность вызывать изобилие продуктов, обеспечивать богатство и счастье. Такими элементами в декоре ногайских ковров выступают такие узоры, как мойн тымар – шейный талисман, дувашик – амулет.

Геометрический орнамент наиболее древний. К геометрическим мотивам относятся линии, зигзаги, квадраты, треугольники, точки, круги, крестообразные и сердцевидные фигуры, всевозможные решетки, розетки и т. д. Частое использование линии является важной особенностью ногайского орнамента. Линия ногайцу-кочевнику представлялась дорогой, ведущей по бесконечным степным просторам. Для войлочных орнаментальных мотивов ногайцев характерна ломаная линия. Это видно на орнаменте туье мойн – верблюжий горб, где мастерица видит очертание уходящих вдаль караванов верблюдов.

Геометрические орнаментальные мотивы отличаются необыкновенной устойчивостью. Они получили широкое распространение и сохраняются на протяжении многих эпох. При этом в разные времена меняется трактовка и композиционное использование таких мотивов.

Таким образом, изучение и сохранение народных художественных промыслов – это основа жизнестойкости этноса. В орнаментальных мотивах войлочных ковров ногайцев можно наблюдать высокий уровень художественно-эстетического исполнения, позволяющий судить об эстетическом вкусе, мастерстве народа, который представляет большой исторический и искусствоведческий интерес.

-
1. Кузнецова А.Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982. 176 с.
 2. Маргграф О.В. Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства. М., 1882. 288 с.
 3. Джованни дель Плано Карпини. История монголов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло/ Пер. А.И. Малеина, И.П. Минаева. Вступ. ст. и комментарии М.Б. Горнунга. М.: Мысль, 1997. 232 с.

КУЗЕЕВА З.З.

*Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН
г. Махачкала, Россия*

ИСКУССТВО ОРНАМЕНТИРОВАННОГО ВОЙЛОКА У НОГАЙЦЕВ: ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ

(РАБОТА ВЫПОЛНЕНА ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ РГНФ,
ПРОЕКТ №14-34-01266)

Культура любого народа, отражая специфику его развития, представляет собой некий пласт, на котором держится теория мировосприятия и самоопределения того или иного общества. Одним из важных элементов в культуре выступает народное декоративно-прикладное искусство. Именно оно представляет собой зашифрованную систему ценностей, содержащую в себе огромный опыт становления и развития общества, в котором смешаны как духовные, так и материальные факторы восприятия человеком действительности. И пока живы традиции, в которых декоративно-прикладному искусству отведена высокая роль, жива культурная память народа – явление значительное для определения будущего нации и весьма неустойчивое без существования преемственности поколений.

Декоративно-прикладное искусство ногайцев имеет глубокие корни. Это искусство донесло до нас художественное наследие древнетюркских племен, кочевавших на огромной территории степи и отчасти лесостепи Европы и Азии, из которых в течение длительного этногенеза складывался ногайский народ. Основным материалом в области прикладного искусства скотоводческих племен евразийских степей был войлок – доступный и универсальный по своему назначению. Изделия из войлока – ковры, покрывала, сумки, мешки, одежда, обувь, различные чехлы, шорные изделия – являлись необходимой частью быта, устройства и убранства юрты, костюма, конского снаряжения. Украшенные различными способами, эти вещи являлись поистине прекрасными образцами декоративно-прикладного искусства. Ярким свидетельством этого являются памятники Пазырыкской культуры V – IV вв. до н.э., Средней Азии, Кавказа, Поволжья и др. из коллекций Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург) и Государственного музея народов Востока (г. Москва).

Ногайский народ не только унаследовал навыки ремесла и искусства войлочного производства своих предков, но на их основе создал свое ногайское искусство войлока, отличное от искусства предшествующих поколений и искусства народов с единой

культурой. Несмотря на то, что основанное целиком на ручном труде, прикладное искусство ногайцев находилось на слабом техническом уровне, во многих семьях в процессе производства рождались прекрасные изделия народного творчества с тонкой и искусной орнаментикой.

Изготовление войлока и сопутствующих из него вещей прикладного искусства, также как и многих других изделий из мягких материалов, было исключительно женским занятием. Но иногда в укатывании больших войлоков для покрытия юрт с наружной стороны применялась и мужская сила [1, с. 122, 2, с. 348].

Передавая из поколения в поколение опыт и основы войлочного искусства, мастерицы тем самым способствовали сохранению и развитию культурной традиции. В прошлом, когда еще бытовало кочевое скотоводство, наверное, не было ни одной семьи, где выдавали дочь замуж без войлочных ковров «кийиз» (войлок, кошма), в процессе изготовления которых, сохраняя все принятые общенародные традиции в исполнении, зачастую участвовала и сама будущая невеста. Нередко войлочные ковры и другие предметы быта из войлока в некоторых тухумах передавались по наследству, преимущественно по материнской линии.

Технология производства войлока не менялась на протяжении веков и проста в своем применении. Подробно данная техника описана в труде С. Ш. Гаджиевой «Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в.» [3, с. 89–91] и в статье П.М. Дебирова «Современный войлочный орнамент ногайцев Дагестана» [1, с. 121]. По характеру орнаментального решения ногайские войлочные изделия ближе всего стоят к изделиям из цветных тканей и кожи.

В прошлом существовало несколько способов орнаментации войлока. Первый, наиболее распространенный, представлял собой технику, где на готовый войлок наносился шнуровой орнамент из свитых шерстяных нитей (Рис. 1.). Для войлока ногайские мастерицы использовали шерсть натуральных оттенков. Шнур мог использоваться разных цветов. Применение разноцветных нитей для орнамента получило широкую популярность во второй половине XX в., когда фабричные изделия стали наиболее доступными. Однако и в конце XIX – начале XX в. встречались предметы, имеющие орнамент из цветного шнура, окрашенного натуральными красителями. Главной особенностью данной техники был принцип контрастных сочетаний узора: на темный фон выкладывались светлые нити, на светлый фон – темные. Шнуровая вязь отличалась тонким исполнением и богатством орнаментальных мотивов. Сегодня образцы ногайских войлочных изделий украшенных шнуровым орнаментом можно встретить в личных собраниях у ногайцев, проживающих в Ногайском, Тарумовском и Кизлярском районах Республики Дагестан, Шелковском районе Чеченской Республики, Нефтекумском районе Ставропольского края, в Ногайском районе Карачаево-Черкесской Республики, а также в некоторых музеях Северного Кавказа.

Принципы орнаментальной композиции [14] предметов из войлока со шнуровым декором – ленточный орнамент (кайма, бордюры) с повторяющимся раппортом; композиционно-замкнутый орнамент (розетка, медальон); симметрия. По типу орнамента, который основывался на общности мотивов, определяющихся критериями их схожести по характеру структуры, шнуровой орнамент, в основном, подразделялся на: орнамент из криволинейных элементов и мотивов; орнамент из простых и сложных форм, образованных сочетанием прямых с кривыми линиями или сочетанием только различных кривых линий. Виды орнамента на таких изделиях характеризовались геометрическим, растительным, зооморфным стилем.

Техника валяния (вваливания) узора применялась в основном при изготовлении ковров «кийиз» (войлок, кошма) [15], «ала кийиз» (пестрый войлок, пестрая кошма) (Рис. 2.). В вышеуказанной статье П.М. Дебирова имеется ее детальное описание [1, с. 121–122]. Производство ковров благодаря данной технике было менее трудоемким, однако, и менее практичным – подобные войлочные ковры не обладали высокой прочностью. Несмотря на «размытость» орнаментального декора (при вваливании орнамента, хоть и выстроенный по традиционной схеме, мог принять нечеткие формы – К. З.), изделия обладали особой живописностью и имели «мягкие контуры, очерченные

переходными цветами между узорами и фоном» [1, с. 122]. В цветовом решении здесь также присутствовал принцип контрастности. Цвета используемой шерсти могли быть как натуральными (преимущественно у караногайцев), так и различных ярких оттенков (розовый, красный, бордовый, желтый, черный, синий и др.), полученных при окрашивании (у астраханских ногайцев). Ковры с вваленным орнаментом сегодня можно встретить в семейных коллекциях у ногайцев Астраханской области. Образец войлочного ковра «кийиз» в комбинированной технике шнуровой вязи и вваливания узора из шерсти натуральных оттенков хранится в Ставропольском государственном музее-заповеднике им. Г.Н. Прозрителева и Г.К. Пправе.

Основные принципы орнаментальной композиции изделий с валяным декором – ленточный орнамент с повторяющимся раппортом; композиционно-замкнутый орнамент; сетчатый орнамент; симметрия. Тип орнамента – орнамент из простых и сложных форм, образующихся из различных кривых линий или прямых линий в соединении с кривыми. Вид орнамента на таких изделиях зачастую имел геометрические мотивы в сочетании с зооморфными и растительными элементами.

Наиболее колоритно выделялась из всех способов орнаментации техника аппликации, заключающаяся в наложении на готовую кошму орнамента, вырезанного из сукна или хлопчатобумажной ткани разных цветов (красный, бордовый, желтый, зеленый, синий, белый и др.), кожи, тонко сваляного войлока. Данный способ орнаментики является одним из древних. Ко второй четверти XX в. аппликационная техника по войлоку стала применяться сравнительно реже и сегодня практически не встречается ни среди материалов, хранящихся в личных собраниях, ни в музеях тех регионов, где проживают ногайцы. Яркие образцы ногайских войлочных изделий с аппликацией хранятся в Российском этнографическом музее – это разных форм и размеров, небольшие войлочные детали свадебной кибитки «куйме арба» и свадебной юрты «келин терме», отличающиеся своей красочностью и нарядностью и несущие условно-символическое значение (Рис. 3.).

Характерные композиционные принципы построения аппликационных узоров – ленточный орнамент с повторяющимся раппортом; сетчатый орнамент; композиционно-замкнутый орнамент; симметрия. Тип орнамента, использовавшийся в технике аппликации – орнамент из простых и сложных форм, образующихся из различных кривых линий или прямых линий в сочетании с кривыми. В основе узоров были простые геометрические формы, а также комбинации геометрических мотивов с зооморфными, антропоморфными, растительными элементами.

Узорная стежка – довольно редкий способ декорирования войлочных изделий у ногайцев (если не считать скрепляющие стежки при наложении орнамента из шнура – К.З.), хотя на изделиях из цветных тканей она применялась довольно часто (Рис. 4). Встречалась она на мелких бытовых предметах, а также в орнаментации войлочных ковров со шнуровым орнаментом, где использовалась внутри орнаментальных элементов, заполняя линейный узор, и принося тем самым особую мягкость в выверенную графичность рисунка. Считается, что этот способ орнаментации является одним из наиболее древних [4, с. 26]. Характер структуры, типы и виды орнаментов данной техники декорирования повторяли особенности орнаментации изделий со шнуровым орнаментом. Войлочные ковры с узорной стежкой хранятся в коллекциях семейных ценностей у некоторых жителей с. Сары-Су Чеченской Республики и сел Ногайского района.

Перечисленные способы орнаментации войлочных изделий ногайцев имеют свои аналогии в искусстве других народов со схожей культурой и у некоторых народов Северного Кавказа.

Прием орнаментации войлока цветным шнуром существовал у казахов в декорировании ковров «сырмак» [5, с. 42, 48], в орнаментике предметов быта и интерьера [5, с. 49, 51]. Шнуровой орнамент применялся в оформлении ковров «шырмал» и у киргизов [4, с. 27].

Войлоки, орнаментированные техникой вваливания цветной шерсти, имели широкий ареал распространения. Бытовали они у казахов – ковры «текемет» [5, с. 37–41],

потники «токым» [5, с. 51]; киргизов – ковры «ала кийиз» [4, с. 24–26]; каракалпаков – ковры «текимет» [6, с. 61], потники «терлик» [6, с. 61–62]; туркмен [7, илл. 48–52]; узбеков [8, с. 77–78]; карачаевцев и балкарцев [9, с. 205].

Апликация по войлоку была характерна искусству тюркских и монгольских народов. Использовали ее казахи – ковры «сырмак», сумки для посуды «аяк кап» [5, с. 45, 49]; киргизы – ковры и завесы для юрты [4, с. 23]; мешки «кереге кап» [4, с. 24]; башкиры – кошмы, чехлы, обувь [10, с. 109–110]; калмыки [11, с. 100–101]; буряты [12, с. 118]; тувинцы [13, с. 135].

Техника узорной стежки также имела популярность у тюркских и монгольских народов. Встречалась она у киргизов – постилочные ковры, завесы, мужские халаты «кементай», шапки «калпак», части женских головных уборов «чач кеп» [4, с. 26]; казахов – кошмы «сырмак» [5, с. 42, 48]; бурят [12, с. 117–118]; калмыков [11, с. 100–101]; тувинцев – небольшие коврики «олбук», ковры «ширтек», потники [13, с. 135–136]; монголов [13, с. 142].

У многих из вышеперечисленных народов искусство изготовления орнаментированного войлока бытует и в наше время. Существуют различные центры, мастерские по изготовлению войлочных изделий в Башкортостане, Татарстане, Казахстане, Киргизии, селах Республики Алтай, Азербайджане, Бурятии, Германии, Болгарии и других республиках и странах. Ежегодно во многих регионах проводятся различные мероприятия, посвященные возрождению, сохранению и развитию национальных традиций войлочного искусства: Международные научные конференции и симпозиумы; Международный фестиваль «Узоры жизни на войлоке» в Республике Туве; Международный конкурс молодых дизайнеров и модельеров «Наш авангард» в г. Шымкенте Республики Казахстан; республиканский праздник шежере и башкирского войлока «Ступая на белый войлок» в Абзелиловском районе Башкортостана и т. д. В селе Бурангулово того же района Республики Башкортостан построено специальное здание для кошмоделия – Дом войлока.

Многие современные художники и дизайнеры разных стран, занимающиеся творчеством в области прикладного искусства, все чаще стали обращаться к войлоку. Ими создаются высокохудожественные произведения, как традиционного, так и современного искусства. Это великолепные панно, гобелены, ковры, арт-объекты, различные бытовые предметы, сувениры, – изделия, привносящие в пространство интерьера уют и особый колорит. Художники-модельеры из войлока, в сочетании с другими материалами, создают разнообразную одежду, головные уборы, обувь и многие другие вещи, придающие образу шарм и индивидуальность.

Таким образом, в мире существует огромный интерес к искусству войлока.

Надо признаться, такого нельзя пока сказать о ногайском войлочном искусстве. Проведенные автором в 2014–2015 гг. экспедиционные исследования показали, что войлочное производство у ногайцев на сегодняшний день теряет или уже практически утратило свою актуальность развития. Даже в селах (Кунбатар, Кумли, Сары-Су, Лапас, Малый Арал и др.), где в конце прошлого столетия все еще процветало это искусство, сегодня можно встретить мастериц, в совершенстве владеющих всеми тонкостями искусства войлока, но уже не претворяющих свои знания и умения в жизнь.

Нельзя, конечно, утверждать, что искусство войлока у ногайцев исчезает бесследно. Как показывают те же исследования, в определенной форме в некоторых кругах все еще существует традиция обращения к народному искусству с целью его сохранения и передачи будущему поколению через практические занятия, организованные культурные мероприятия с экспонированием традиционных образцов. Проявлению интереса к искусству орнаментированного войлока, способствуют занятия по труду в общеобразовательных школах, организованные кружки в школах искусств и домах культуры некоторых районов Республики Дагестан, Чеченской Республики, Астраханской области, Карачаево-Черкесской республики, Ставропольского края, где компактно проживают ногайцы.

Такого рода занятия по ознакомлению детей с народным творчеством, а также проводимые различные мероприятия, посвященные традициям и культуре ногайцев

с целью приобщения народа к своему историко-культурному прошлому, несомненно, вносят вклад в развитие истории и культуры нации. Но подобное решение проблемы является лишь малой долей раскрытия тех возможностей, которые несет в себе данный вид творчества.

К сожалению, в эпоху урбанизации и внедрения в среду современных технологий, а также возникновения и распространения «моды» на различные культурные веяния, идущие как с запада, так и с Исламского Востока, процесс угасания традиционной культуры в народных массах является естественным. Наша задача – не противостоять тенденциям приходящим извне, а находить новое в потоке слияния различных культур, с целью сохранения своей индивидуальности.

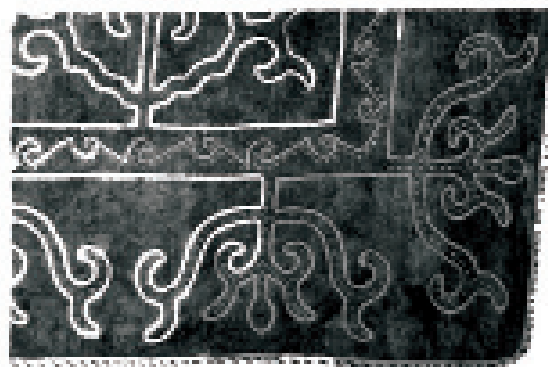
Если говорить о сегодняшнем дне и попытках современного человека следовать уровню и динамике жизни, можно смело утверждать, что выходящее, в последнее время, на передний план искусство дизайна является одним из наиболее верных направлений в сфере материализации этнокультурных ценностей. Войлок – материал доступный и многофункциональный, который при правильной подаче станет прекрасным дополнением в современных домашних и офисных интерьерах, одежде, украшениях, в применении различных предметов обихода. Сохранение и развитие искусства войлока помогут внести в наше современное общество дух традиций, связь с древней историей и культурой. Войлочные изделия придадут используемому пространству декоративность, теплоту и мягкость. И было бы целесообразным возродить ногайское войлочное искусство не только в рамках одной школы или отдельного кружка, а в более широких масштабах.

Сегодня наши усилия должны быть направлены на то, чтобы раскрыть творческий и духовный потенциал ногайского народа, с целью повышения интереса и привлечения внимания творческих и не безразличных к судьбе нации личностей, для создания новых идей в искусстве войлока и организации специализированных центров по изготовлению войлочной продукции.

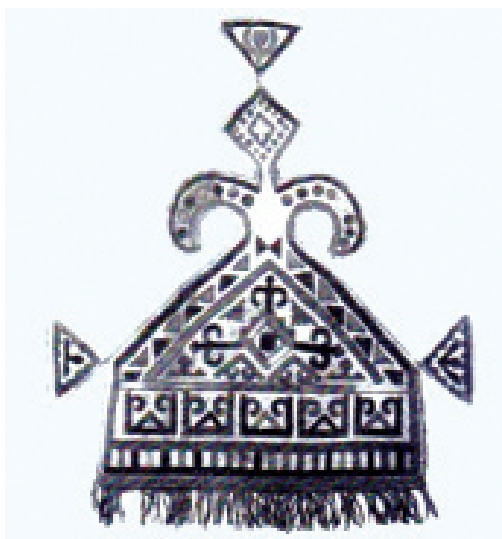
1. Дебиров П.М. Современный войлочный орнамент ногайцев Дагестана // Искусство Дагестана в контексте современной художественной культуры. Махачкала: Изд-во Даг. филиала Академии наук СССР, 1988. С. 120–133.
2. Акбердиева А.У. Кийиз (войлок) в традиционной культуре ногайцев // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему. Материалы Первой Междунар. науч.-практ. конф.. Черкесск, 2014. 348–351 с.
3. Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в. М.: Наука, 1976. 228 с.
4. Махова Е.И., Черкасова Н.В. Орнаментированные изделия из войлока // Народное декоративно-прикладное искусство киргизов. Труды киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. V. М.: Наука, 1968. С. 13–30.
5. Швецова А.А. Казахский народный орнамент как этнографический источник (на материалах XIX – начала XX века). – Диссер. ...канд. ист. н. М., 2004. 237 с.
6. Жданко Т. А. Изучение народного орнаментального искусства каракалпаков // СЭ, 1955. №4. С. 57–69.
7. Декоративно-прикладное искусство Туркмении. Л.: Аврора, 1976. 174 с.
8. Гюль Э.Ф. Войлочные ковры Узбекистана: история и современность // Искусство войлока в тюркском мире: история и современность. Материалы Междунар. симпозиума. Казань: Заман, 2013. С. 77–78.
9. Студенецкая Е.Н. Узорные войлоки карачаевцев и балкарцев // Кавказский этнографический сборник. Вып. VI. М., 1976. С. 202–221.
10. Янбухтина А.Г. Войлок в традиционной культуре башкир // Искусство войлока в тюркском мире: история и современность. Материалы Междунар. симпозиума. Казань: Заман, 2013. С. 106–111.
11. Батырева С.Г. Войлок в калмыцком быту и его художественная обработка // Искусство войлока в тюркском мире: история и современность. Материалы Междунар. симпозиума. Казань: Заман, 2013. С. 99–103.
12. Дагданова Ж.Н. Бурятское народное декоративно-прикладное искусство в XIX – начале XX вв. – Диссер. ...канд. искусствоведения М., 2006. 181 с.
13. Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. М.: Наука, 1974. 224 с.
14. Здесь и далее перечисленные категории орнамента – ленточный орнамент, композиционно-замкнутый орнамент, сетчатый орнамент – могли использоваться на войлочном изделии как самостоятельно, так и в сочетании друг с другом.
15. У астраханских ногайцев.



Войлочный ковер «кара кийиз» (черный, темный войлок), войлок, шнур из свитых шерстяных нитей, шнуровой орнамент, XX в. Предмет экспозиции музея при Ногайском Доме культуры, с. Терекли-Мектеб, Ногайский район Республики Дагестан (фото автора).



Орнаментированный фрагмент ковра «кара кийиз» (выделен автором), войлок, шерстяные нити, шнур из свитых шерстяных нитей, шнуровой орнамент, узорная стежка, XX в. Ковер из семейной коллекции Узаировой Зарбике, 1956 г.р., с. Новодмитриевка, Тарумовский район Республики Дагестан.



Элемент убранства свадебной кибитки, войлок, ткань, апликация, XIX – начало XX в. (иллюстрация из книги С.Ш. Гаджиевой «Очерки истории семьи и брака у ногайцев» (М.: Наука, 1979. – С.83).



Играющие дети на войлочном ковре. Ковер «кийиз», войлок, валяный орнамент, XX в. с. Малый Арал, Красноярский район Астраханской области (фото Э.Ш. Идрисова (г. Астрахань), любезно предоставленное автору данной статьи).

ПОЛИТОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

ЛОТФУЛЛИН М.В.

*Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ
г. Казань, Россия*

НОРМАТИВНО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Россия исторически объединила в своем составе множество стран и народов, которые различаются по языку, культуре и вероисповеданию. В то же время Российская Федерация не составляет исключения по полиэтничности и мультикультурности – это условия, в которых живет большая часть человечества. Важнейшие социально-политические предпосылки поликультурного образования в России – становление демократии и гражданского общества; интеграция в мировое культурное и образовательное пространство; усиление борьбы с проявлениями шовинизма, расизма, этнического эгоизма.

Развитие системы поликультурного образования является неотъемлемой частью общей стратегии культурного развития, которая исходит из необходимости сохранить социокультурную ситуацию плюрализма и многообразия, защитить самобытность каждого этнического сообщества, создавая тем самым гуманитарный фундамент для гражданских, надэтнических принципов общественного устройства.

Конституция РФ является основой для сохранения языков, народов Российской Федерации. РФ гарантирует всем ее народам право на сохранение родного языка, создания условий для его изучения и развития (статья 68). В РФ права человека соблюдаются независимо от национальности, языка, цвета кожи и вероисповедания (статья 19). Каждый имеет право на выбор языка общения, обучения (статья 26). РФ гарантирует и признает права человека согласно общепризнанным принципам и нормам международного права (статьи 15 и 17).

Конституционные права народов и граждан РФ реализуются законом РФ «Об образовании», законом РФ «О языках народов РФ» и федеральным законом «О национально-культурной автономии». В соответствии со статьей 14 закона «Об образовании» и статьями 9 и 10 закона «О языках народов РФ» русский язык как государственный изучается во всех общеобразовательных учреждениях как обязательный предмет. Родители имеют право выбора языка обучения. Необходимое количество таких учреждений образования создаются муниципальными органами власти. Государственные языки республик в составе РФ изучаются в соответствии с законодательством республик РФ. Граждане Российской Федерации имеют право на получение основного общего образования на родном языке, а также право на изучение родного языка из числа языков народов Российской Федерации. Реализация указанных прав обеспечивается созданием необходимого числа соответствующих образовательных организаций, классов, групп, а также условий для их функционирования. Преподавание и изучение родного языка из числа языков народов Российской Федерации в рамках имеющих государственную аккредитацию образовательных программ осуществляются в соответствии с федеральными государственными образовательными стандартами.

В соответствии со ст. 11 ФЗ «О национально-культурной автономии» в целях обеспечения права на получение основного общего образования на национальном (родном) языке и на выбор языка воспитания и обучения национально-культурные автономии могут:

- вносить предложения в федеральные органы исполнительной власти, органы исполнительной власти субъектов Российской Федерации, органы местного самоуправления муниципальных районов и городских округов о создании:

- классов, учебных групп в государственных, муниципальных образовательных учреждениях с обучением на национальном (родном) языке;

- государственных, муниципальных образовательных учреждений с обучением на русском языке и углубленным изучением национального (родного) языка, национальной истории и культуры;

- участвовать в разработке федеральных государственных образовательных стандартов, а также примерных основных образовательных программ для государственных и муниципальных образовательных учреждений с обучением на национальном (родном) языке, иных языках;

- осуществлять в соответствии с законодательством Российской Федерации и законодательством субъектов Российской Федерации другие мероприятия по обеспечению права на обучение на национальном (родном) языке, на выбор языка воспитания и обучения.

- В соответствии со ст. 12. Федеральные органы исполнительной власти, органы исполнительной власти субъектов Российской Федерации в соответствии с законодательством Российской Федерации, законодательством субъектов Российской Федерации о языках народов Российской Федерации, об образовании и ФЗ «О национально-культурной автономии»:

- обеспечивают при необходимости создание групп в государственных, муниципальных дошкольных учреждениях, классов или учебных групп в государственных, муниципальных образовательных учреждениях с обучением на национальном (родном) языке;

- с учетом предложений национально-культурных автономий и конкретных условий региона создают государственные образовательные учреждения с обучением на национальном (родном) языке, на русском языке с углубленным изучением национального (родного) языка, национальной истории и культуры, а также учреждения дополнительного образования (воскресные школы, факультативы, культурно-образовательные центры и другие образовательные учреждения) для изучения и пропаганды национальных (родных) языков и национальных культур;

- содействуют разработке, изданию и приобретению образовательных программ, учебников, методических пособий и другой учебной литературы, необходимых для обучения на национальном (родном) языке;

- осуществляют финансирование мероприятий, направленных на обеспечение права на получение образования на национальном (родном) языке в государственных, муниципальных образовательных учреждениях, за счет соответствующих бюджетов и внебюджетных ассигнований в пределах средств, выделяемых на образование;

- организуют преимущественно по рекомендации национально-культурных автономий подготовку, переподготовку и повышение квалификации педагогических и иных кадров для образовательных учреждений, осуществляющих образовательную деятельность на национальном (родном) языке, иных языках, в том числе на основе соглашений между субъектами Российской Федерации и межгосударственных соглашений;

- оказывают материальную, правовую, организационную и иную помощь национально-культурным автономиям в создании негосударственных образовательных учреждений и развитии иных форм воспитания и обучения на национальном (родном) языке.

До 2007 года поликультурность образования в РФ обеспечивался в трехкомпонентной структурой: общегосударственный (инвариантный), национально-региональный и школьный компоненты.

Федеральный закон № 309-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в части изменения понятия и структуры государственного образовательного стандарта», принятый Государственной Думой Российской Федерации 14.11.2007 года, отменил трехкомпонентную структуру государственного стандарта образования, исключив из него национально-региональный и школьный компоненты.

На основании ФЗ-309 образовательный и воспитательный процесс регулируется федеральными государственными образовательными стандартами (ФГОС), порядок раз-

работки и утверждения которого устанавливается федеральным правительством (п. 9., ст. 11 ФЗ «Об образовании»). В настоящее время ФГОС разработаны и приняты для начальной и основной общеобразовательной школы. Они обеспечивают развитие и сохранение языков и культур всех граждан РФ. Требования к знаниям по родному языку приравнены к требованиям по государственному русскому языку. Рекомендованные базовые учебные программы (БУП) предусматривают изучение родного языка в обязательной части учебной программы в объеме 3 часа в неделю. Для татарского народа это имеет особую актуальность, т.к. 75% проживает вне Татарстана на своих исторических землях и наличие федеральных стандартов по изучению родного языка и литературы, по истории родного народа может улучшить ситуацию по сохранению и изучению родных языков языка. Опыт, накопленный в Татарстане и в г.Казани, может существенно помочь в этом важном деле.

Создание условий по обучению на родном языке и по изучению родного языка законодательством РФ возложено на региональные и муниципальные органы государственной власти (п. 4., ст. 14, п. 1 пп. 3., ст. 8, п. 1 пп. 1, 4, 5 ст. 9 закона «Об образовании»). Обязанности региональных и муниципальных органов государственной власти по обеспечению государственных гарантий реализации прав на получение общедоступного и бесплатного дошкольного образования в муниципальных дошкольных образовательных организациях, общедоступного и бесплатного дошкольного, начального общего, основного общего, среднего общего образования в муниципальных общеобразовательных организациях, обеспечение дополнительного образования детей в муниципальных общеобразовательных организациях посредством предоставления субвенций местным бюджетам, включая расходы на оплату труда, приобретение учебников и учебных пособий, средств обучения, игр, игрушек, предусматривают также обязанности по обеспечению получения образования на родном языке и изучения родного языка.

Создание условий для получения образования на родном языке и изучения родного языка подразумевает открытие необходимого количества детских садов, школ и подготовку педагогических кадров (п. 4 ст. 14 закона «Об образовании») и обеспечение содержания зданий и сооружений муниципальных образовательных организаций, обустройство прилегающих к ним территорий (пп. 5, п. 1., ст. 9 закона «Об образовании»).

Принятие решения о реорганизации или ликвидации государственной и (или) муниципальной образовательной организации допускается на основании положительного заключения комиссии по оценке последствий такого решения. Реорганизация или ликвидация муниципальной общеобразовательной организации, расположенной в сельском поселении, не допускается без учета мнения жителей данного сельского поселения. Порядок проведения оценки последствий принятия решения о реорганизации или ликвидации образовательной организации, включая критерии этой оценки (по типам данных образовательных организаций), порядок создания комиссии по оценке последствий такого решения и подготовки ею заключений устанавливаются уполномоченным органом государственной власти субъекта Российской Федерации (п. 11, 12, 13, 14 ст. 22 закона «Об образовании»). В случае реорганизации или ликвидации национальных школ необходимо требовать неукоснительного соблюдения законов РФ.

Законом «Об образовании» (пп. 3, 6, ст. 8) предусмотрено также финансовое обеспечение получения дошкольного образования в частных дошкольных образовательных организациях, дошкольного, начального общего, основного общего, среднего общего образования посредством предоставления указанным образовательным организациям субсидий на возмещение затрат, включая расходы на оплату труда, приобретение учебников и учебных пособий, средств обучения, игр, игрушек.

Необходимое количество детских садов, групп, школ, классов и педагогических кадров определяется в результате мониторинга количества детей татар обучающихся в данном регионе. В соответствии с действующим законодательством (пп. 11 п. 1., ст. 8, пп. 6 п. 6., ст. 9 закона «Об образовании») мониторинг в области образования и учет детей, подлежащих обучению по образовательным программам дошкольного, начального общего, основного общего и среднего общего образования ведут органы государственной власти субъектов Российской Федерации и органы местного самоуправления муниципальных районов и городских округов.

Для системной и успешной работы по организации татарского национального образования необходимо разработать и принять региональную программу. В соответствии с законом «Об образовании» (пп.1 п.1., ст.8) разработка и реализация региональных программ развития образования с учетом региональных социально-экономических, экологических, демографических, этнокультурных и других особенностей субъектов Российской Федерации относится к компетенции органов государственной власти субъектов Российской Федерации в сфере образования.

В области реализации конституционных прав граждан России в части языковых прав имеются достаточно серьезные проблемы в части исполнительных структур и нормативов [1]. Языковые права определяются «как права выбора, изучения и использования определенного языка в личной и общественной жизни» [2]. Важной основой языковых прав являются международные документы по правам человека, которые имеют приоритет над законами РФ: Всеобщая декларация прав человека ООН от 1948 г., Международный пакт о гражданских и политических правах от 1966 г., Европейская Хартия по региональным языкам и языкам меньшинств, принятая 22 июня 1992 г. Советом Европы. В январе 1992 г. Россия была принята в Совет Европы и тем самым приняла на себя обязательство выполнять все документы, принятые Советом Европы.

В рамках Болонского процесса включения России в общеевропейское образовательное пространство с 2009 года идет разработка и внедрение федеральных государственных образовательных стандартов (ФГОС). Стандарт образования выступает как требование к усвоению содержания образовательных программ, они формулируются в виде компетенций по каждому циклу, которые являются основой реформирования образования. Компетенции разъяснены в «Рекомендации Парламента и Совета Европы» от 18 декабря 2006 г. (2006/962/ЕС). Их можно разделить на две группы: те, которые относятся к общим (универсальным, ключевым, надпрофессиональным), и те, которые можно назвать предметно-специализированными (профессиональными). Рамочные Установки определяют восемь ключевых компетенций, где на первом месте - компетенция в области родного языка. Начиная с дошкольных учреждений до вузовской и послевузовской подготовки, общение на родном языке для стран-участников Болонского процесса, по рекомендациям Еврокомиссии, является первой и самой важной компетенцией. Однако вместо компетенции в области родного языка в новые федеральные стандарты вводится компетенция в области русского языка как государственного языка РФ. Поэтому в новых стандартах, в ключевые компетенции учащегося должна быть включена компетенция в области родного языка, так как «система образования в прямом смысле слова образует личность, формирует сам образ жизни народа, передает новым поколениям ценности нации» («Послание Президента РФ Д.А. Медведева Федеральному Собранию, 5 ноября 2008 года»)

Разрабатываемые в рамках федеральных образовательных стандартов образовательные программы должны отображать достигнутый уровень преподавания родного языка и литературы и обеспечивать преподавание родного языка и литературы во всей России всем учащимся [3].

Для обеспечения сохранения языков народов Российской Федерации включение в ФГОС, в качестве ключевых компетенций, компетенции в области родного языка и государственную итоговую аттестацию выпускников 9, 11 классов по родному языку и литературе является необходимым условием. Ложный демократический принцип добровольности изучения родного языка и обучения на родном языке в условиях обязательного образования на практике ведет к массовой безграмотности населения на родном языке, как следствие, к потере языка и культуры.

Российская Федерация является поликультурным обществом и система образования должна строиться на поликультурных и полилингвальных принципах. В Центре истории и теории национального образования Института истории им. Ш. Марджани АН РТ разрабатывается поликультурная образовательная модель Республики Татарстан. Для реализации проекта «Поликультурная образовательная модель Республика Татарстан» в институте развития образования Республики Татарстан разработаны учебно-методические комплекты на русском и татарском языках для начальных классов общеобразовательной школы и дошкольных образовательных организаций. Содержание учебно-методических комплектов

направлено на формирование у детей сознания принадлежности своему народу, историко-культурному наследию народов Татарстана, России, к мировым духовным ценностям и соответствует требованиям ФГОС. Внедрение поликультурной, полилингвальной системы образования позволит обеспечить гармоническое развитие языков всех народов, в том числе и русского в рамках Российской Федерации.

Россия – член Совета Европы. Ратификация Хартии, несомненно, повысит международный авторитет нашей страны и упрочит ее политические позиции в Европе и мире, станет серьезным фактором консолидации российского сообщества и послужит укреплению межнационального согласия народов нашей Федерации. Опыт Республики Татарстан показывает, что многие положения Хартии нашли отражение в законодательстве и могут быть реализованы в России.

-
1. Лотфуллин М.В. Сохранение родных языков в условиях реализации ФГОС // Всероссийский семинар-совещание: «Языковая политика в сфере образования: инструмент формирования общероссийской гражданской идентичности». Сборник материалов. М.: НФ «Международных интеграционных технологий», 2015. С. 352–356.
 2. Языковые права этнических меньшинств в сфере образования. Сборник материалов авт. Пер. И сост. Г.В. Хрусталева. М.: 1994. С 20–35.
 3. Лотфуллин М.В. Современные проблемы национального образования // Электронный научный журнал «Современные проблемы науки и образования» 2014, №6. URL: [http:// www.science-education.ru/pdf/2014/6/333.pdf](http://www.science-education.ru/pdf/2014/6/333.pdf).

МУСТАФА АЛТЫНТАШ
MUSTAFA ALTINTAŞ

г. Бурса, Турция

KAFKASLARDAN ANADOLUYA

ИЗ КАВКАЗА В АНАТОЛИЮ

Меним излевлериме коьре, ата-бабаларым 1880 йылларында Кавказдан Анadolыга (Анатolia-га), Османлы топракларына, келгенлер деп, балайман. Сол йылларда Османлы императорлыгынын коьш политикасы, Кавказдагы аьллер, ата-бабаларымнын динлерин корымага куьрескенлери, оз топракларынын келеегининь белгисизлиги Ак топракларга йол алувларынын бас себеплери больп келеди. Аьлиги заманга дейим де энъ бек кыйынлыгымыз – язувлы маглуматлардын етер-сизлиги эм созли белгилерди кулланмаганлыгымыз. Белки, сосындай конференциялар, туьрли амалламалар бизим язувлы, тарихли маглуматларымызга ие болмага амаллар берерлер.

Туркияда яшаган ногайлар оькимет пен берилген хакларына разы, халаллыгы, туврашылыгы, колыннан келгенше шалысканлыгы ман эм куьрескенлиги мен баскаланадылар. Аьлиги заманда ногайлар оз тиллерин, маданиятларын янландырмага сьведилер. Энъ де маьнели эм керекли соз – ол ногай тилининь маьселеси. Тилдинь эм маданияттынь янланма, оьрлендирме маьселелерин шешуьвде ямагатшылыклардын, дернеклердинь, журналлар, газеталар, теле-визионлардын маьнеси уьйкен.

Туркия эм Россия айкасувлар да бизим уьшин бек маьнели. Неге десе Россияда яшаган сойдастарымыз бан дайымлык айкасувлар эки тарапка да ярарлы эм пайдалы.

Yaptığım araştırmalara göre atalarımın 1880 yıllarında Kafkasya'dan Anadolu'ya Osmanlı topraklarına geldiğini tahmin ediyorum. O yıllarda Osmanlı İmparatorluğunun göç politikası ve Kafkaslardaki durum, atalarımın ak topraklara yönelmesi, İslamiyeti koruma çabaları, sahip olduğu topraklardaki belirsizlik ve aleyhlerine gelişmeler bu göçte önemli sebepler arasındadır. Şuana kadar en büyük sıkıntımız yazılı belgelerimizin yetersizliği ve sözlü belgelerden yararlanmamızdır. Belki de bu tür toplantılar ve etkinlikler bizim yazılı belgelere sahip olmamıza vesile olacaktır.

1997 yılında Silifke Festivalinde gelen topluluklarla tanışırken bir grubun konuşması tanıdık geldi. Ben onların yanına varınca konuşmayı kestiler tercüman aracılığı ile konuşmaya başladık. Ben daha önce kendi aralarında benim ana dilimi konuştuklarını duymuştum. Tercüman aracılığıyla konuşmaya müdahale ederek siz kendi dilinizde konuşun dedim. Bu topluluk Karaçay Çerkez'den gelen Karaçaylardı. Topluluk benim anladığımı ve konuştuğumu görek çok sevindiler, heyecanlandılar. Grup başkanıyla sohbet ettim bendeki bilgileri paylaştım. Sörükavul bize yakın dedi. Nogaylar bizim orda yaşıyorlar dedi. Aldığım bu bilgilere çok sevindim kendileri ile ilgilendim. Silifke Festivalinde bu organizasyonu yapan İrfan Ünver NASRETİNOĞLU idi topluluklar onun aracılığı ile festivale katılıyorlardı. İrfan Beyden bir sonraki festivale Nogay Türkleri topluluğunu getirmesini istedim ayarlamaya çalışacağım dedi. 1998 Mayısında Silifke'de Nogay Türkleri Topluluğunun olduğu söylendi. Telefonla topluluk başkanı ile görüşüm. Karşımdaki kadın Zinaida Koştakova gayet güzel Nogay dili konuşuyor bende rahat anlıyordum. Ertesi günü Silifke'ye giderek ekiple görüşmeyi planladım. Görev yerim değiştiği için Hatay Kırıkhan'daydım. Kırıkhan'dan Silifke'ye giderken İskenderun'da Sami Polat'ı da yanıma aldım. Silifke'de ekiple Cennet Cehennem tesislerinde buluştuk. Şaşkınlık, heyecan, dostluk, özlem, köklerine olan hasretle konuştuk, koklaştık. Onların heyecanları bizden daha fazla idi. Türkiye'de kendi soyunu, dilini, kültürünü yaşayan ve yaşatan birilerini görmeleri onları rahatlattı. Akşama kadar sohbet ettik. Daha sonrada görüşmek üzere ayrıldık. Ben oradaki arkadaşlarıma, ekibe her türlü yardım ve desteğin verilmesini istedim yardımcı oldular. Grup Silifke'den Konya üzerinden Afyondaki programa gidecekti. Ekiple karşılıklı telefon ve adresler alınmıştı. Alınan telefonlardan sonra heyecanla Cumhuriyetin 75. Yılı etkinliklerine bu ekibi davet ettim. Ve davetimi kabul ederek bu etkinliğe geldiler. Cumhuriyetin 75. Yılı dolayısıyla Antakya, Kırıkhan, İskenderun etkinliklerine katılarak çevresini gezdiler. Ekipten ayrı olarak Valeri Kazakov ve Murat Türkmenov etkinliklere katıldılar. Kırıkhan programından sonra İskenderun'a Sami POLAT'ta iştirak ederek köylere Ankara'ya İstanbul'a, Erzurum ve Posof üzerinden yurtdışına çıktılar. Bu bölümler ayrı bir yazı konusudur. İlerde yazıya aktarılması düşünülmektedir. Bu programlardan çok memnun olarak Türkiye'den ayrıldılar.

Bu dostane buluşmadan sonra bir grupla Dağıstan Karaçay Çerkez bölgesine çok verimli ve başarılı bir gezimiz oldu. Oradaki soydaşlarımızla kucaklaştık, kaynaştık, tanıştık. Türkiye'de Kültürlerin sürdüren Nogayların olduğunu öğrenince çok sevindiler.

Ben atalarımın yurdunu görünce sevindim, hüznümlendim, ağladım bilmiyorum sevinçten mi hüzünden mi? Çünkü benim atalarım ak topraklara diye yola çıktılar daha doğrusu çıkartıldılar. Yaşamları kısıtlandı, arazilerine el konuldu, otlakları daraltıldı, bölgelerinde yeni Rus yerleşim yerleri oluşturuldu. Din elden gidiyor diyerek nice zorluklarla Anadolu'ya yöneldiler. Çoğu yolda hastalıktan, yokluktan, saldırıdan telef oldular. Anadolu'ya gelenler şanslıydı. Çok az bir kısmı da uyum sağlayamadan geri döndüler. Böyle bir göçü düşünerek yoklukları baskıları düşünerek ağlamamak mümkün mü? Bir şehirden başka bir şehre giderken zorlanıyor, üzülüyoruz. Bunlar Anavatanlarını terk ettiler, çocukluklarını, mezarlarını terk ettiler. Kafkasya da ki tüm göçler zorluklar, mutluluklar, hüznümler aklıma geldi ata yurdunda.

Daha sonra oğlum Yiğit Ömer ile kızım İlayda Gül ve Eşimle Dağıstan'a ve Kafkasya'ya seyahatlerimiz oldu. Bölge ile kaynaştık atalarımıza olan borcumuzu ödemek için Kafkasya'dan gelen grup ve kişilere gücümüz yettiğinde akıl ve destek verdik. Ve vermeye devam edeceğiz de.

Bu çalışmalar basit bir sözlü tarihe dayalı bilgilerdir. Bugün Anadolu'da Kafkaslardan gelen kültürlerden devam edenler ve kaybolmaya yüz tutanlar oluşmaya başlamıştır.

Özellikle dil konusu önemlidir. Gençler tarafından Nogay Türkçesi kullanılmazken Milli kimliğin gelişmesi ve canlanması ile yeniden ilgi çeker hale gelmiştir. Dil ve Kültürün canlanması konusunda derneklerin, Kafkasya'ya gidiş gelişlerin, şarkı, türkülerin, halkoyunlarının, televizyon, basın, dergi, etkinlik vb. etkileri vardır. Bugün Anadolu'da yemeklerin çoğu devam etmektedir. Halkoyunları oynanması ve müzik aletlerinin kullanımı maalesef unutulmaya yüz tutmuştur. Şınlama, mani söyleme yok olmaktadır. At yarışları, güreş, düğün adetleri, kahvetoy, köy hayatı ve tarımdan gelen adetler yok olmaya yüz tutanlar arasındadır.

Ama belki de fırsatlar elimizde, karşılıklı etkileşimle bunların tekrar canlandırılacağına inanıyorum. Nogay Türkleri devletine bağlı hakkına razı, dürüst, elinden geldiğince akli erdiğince çalışan ve çabalayan bir özellik taşır. Osmanlı İmparatorluğu, göç politikası gereği toprak, koşum, tohumluk, aylık gibi v.b. desteklerle yerleşimin sürekliliğini sağlayacak imkanlar sağlamıştır. 1960 -lara kadar kendi kendine

yeterli bir ekonomik yapıya sahip olmuşlar sanayide, ticarete fazla varlık gösterememişlerdir. Şehirlerde yaşayanlarda benzer özelliklere sahip olmuşlardır. 60 lardan sonra başlayan ekonomik hayat kurulu ekonomik sistemin kendi kendine yetmemesi dışarıya göçü zorunlu kılmaya başlamıştır. Daha sonra ki yıllarda yurt dışı işçi göçü, şehirlerde çalışma, çalışanların şehirlerde yaşayanların çocuklarının okuması gündeme gelmeye başlamıştır.

Daha öncede belirttiğimiz gibi önce ekonomi, sonra eğitim gelmektedir. ekonomik olarak güçlü olmak için çalışmak iş kurmak fikir üretmek v.b. para kazanmak durumundasınız. Ekonomik olarak güçlü olmazsanız sizler belirleyici olamazsınız. 80 lerden sonra ekonomik olarak normal standartlara ulaşılması için memurluk, işçilik ticaret alanında atılımlar olmuştur. Eğitim de şehir hayatına bağlı olarak son zamanlarda artmış her meslek grubunda genç erkek ve kızlarımız görev almaya başlamıştır. Gençlerimizde eğitimin kalitesini ve seviyesini yükseltmek durumundayız. Politikada fazla etkin olunamamış ve olunmakta istenmemiştir. Toplumda söz sahibi olabilmeniz için ekonomide bürokraside ve politikada var ve güçlü olmanız gerekli ve zorunludur. Politikada görev alınmalı hangi kanatta olursa olsun politika yapılmalıdır. Kendi hemşerilerimizden birinin politik çalışmasına elimizden geldiğince destek vermeliyiz. Kendi siyasi görüşümüz ve duruşumuz bu desteği etkilememelidir. Bu davranış şeklini günümüzde sivil toplum örgütlerinde, hemşeri derneklerinde ve baskı gruplarında görebiliyoruz. Kendi gruplarından birilerinin hangi parti veya grup olursa olsun destek vermişlerdir. Bunu çevrenizde de görmüşsünüzdür. Sivil toplum örgütlerine katılmak zorundayız bu bize kendimize güven verecektir. Diğer alanlarında alt yapısı olacaktır. Parti teşkilatlarında görev almamız gereklidir. Bu üst siyasetin alt yapısı olacaktır. Bana göre yavaş yavaş mensuplarımız ekonomide bürokraside yer almaya başladı ve çok fazla olarak devam edeceğine inanıyorum.

Türkiye Rusya ilişkileri bizim için önemlidir. Çünkü Rusya'da yaşayan soydaşlarımız vardır. Türkiye Rusya ilişkilerine göre soydaşlarımızla olan ilişkilerimiz inişli çıkışlı olmakta ve kesintiye uğrayabilmektedir. Türkiye Rusya ilişkilerinin biran önce düzelmesi karşılıklı çıkarlarımız için iki tarafında yararınadır. Nogay Türklerinin de daha çok yararınadır. Önceliklerimizden biriside anavatanımız olan Türkiye Cumhuriyetinin çıkarlarını birliğini bütünlüğünü savunmak yücelmesi için çalışmaktır. Bu olduğu zaman huzuru, güvenliği, etkinliği artar.

Aylemin tarihinden.

Kafkasya'daki büyük atamız Can Mehmet'in oğlu Hacı Yunus'un (Hacı Yunusoğulları) oğulları Şuayip, Eyüp, Şevey, Şamey ile Anadolu macerası başlıyor. Kafkaslardan İstanbul'a gelirken Şuayip ve Fatma'nın oğlu Hacı Harun 7 yaşındaymış, Hacı Ömer de gemide doğmuş. Osmanlı İmparatorluğu İstanbul'a gelen atalarımıza başta İstanbul, Bolu, Ankara, Kayseri, Adana ve Konya bölgelerine yerleşebileceklerini ve bu bölgeleri araştırmalarını bildirmiştir. Araştırmalardan sonra da Konya bölgesine yerleşmişlerdir. Yerleştikleri bölgelerde daha önceden gelen Nogay Türkleri bulunmaktadır. Kolay uyum sağlamak için ve Osmanlı İmparatorluğu iskan politikaları gereği onların yanına yerleştirilmişlerdir. Hatta önce gelenler sonradan gelenlere muhacirler diye sesleniyorlarmış.

Hacı Şamey'in çocukları Mahuv Dağtekin ve Damakan Özer'dir. Hacı Şevey'in çocukları M.Ali Altıntaş, İsmigül..., Sultan..., Zülfiye..., Emine Özer, Hatice Açık'el'dir. Şuayip'in çocukları Hacı Harun ve Hacı Ömer Altıntaş'tır. Eyüp'ün çocukları Şerüv (Miktat Koç'un annesi) ve Kanitat'tır (Mahmut ve Faik Açık'el'in annesi).

Adana'da kalan bir kızkardeş vardır. İlerde bu konu detaylarıyla anlatılacaktır.

Aynı şekilde Kafkaslarda kalan Hacı Şuayip'in kızkardeşi olduğu bilinmekle. Aile büyüklerim özellikle rahmetli cennet mekan atam Hacı Ömer Ağa, Babannem Zehra (Zaire Hanım), Babam Cemal Çavuş bazı konuşmalarında biz Meskuvdan gelmişiz, Stavropol şehrinden Sörükavul köyü, köyde 4 mahallenin ve Celezne durağı ve dere varmış diye anlatılırdı. Tamgamızın ırgaklı şömuş olduğu söylenirdi. Ayrıca atam, benim annem Naiman sülalesine mensup derdi. Halamız akrabamız Mehan (Mahuv) kartaba benzer bilgiler verirdi. Son zamanlarda hangi boydınız diye sorduğumda biz As boyundanız derdi. Ama bu konuda tereddüdüm var. Acaba güzellik, zenginlik, nitelik, övünç, asalet gereği mi söyledi yoksa boy olarak mı ona tam karar veremedim. Bu bilgilerden bahsetmememiz elimizde ciddi yazılı kaynak olmamasından kaynaklanıyor. O zaman göçmen olarak gelen kendi yaşamının derdine düşen çevreye uymaya çalışan bir topluluğun yaşam mücadeleleri bazı bilgileri yok etmiş. Belki bu muhacir olmanın göçmen olmanın yoksunluğu.

САНГЛИБАЕВ А.А.

*Карачаево-Черкесский филиал Московского финансово-промышленного
университета «Синергия»
г. Черкесск, Россия*

СТАВРОПОЛЬСКИЙ КРАЙ И КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕСИЯ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

(К ВОПРОСУ О МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ)

Последовавший за коллапсом советских политических и административных структур фактический распад единого народно-хозяйственного комплекса страны оказал глубокое влияние не только на социально-экономическую сферу, но и на межнациональные отношения. Обострившаяся конкуренция за рабочие места и средства производства, особенно в аграрных регионах, послужила в определённой степени толчком для этнической агрегации людей и обострению этноэкономического соперничества. Такими регионами стали Ставропольский край и Карачаево-Черкесия, с полиэтничным населением.

Этнополитические и территориальные проблемы сопрягались с отстаиванием народами своей самобытности и защитой культурных интересов, судеб языков и литератур, обычаев и традиций малых народов в условиях процессов нынешней глобализации. В связи с этим, способы оптимизации межнациональных отношений, методы разрешения конфликтов, возникающих в ходе такого взаимодействия, вышли в ряд приоритетных задач в стратегии национальной политики регионов и Российского государства в целом.

Анализируя причины локальных межнациональных проблем по Ставропольском краю с 1995г. по 2014 годы, можно отметить, что здесь зафиксированы ряд конфликтных ситуаций, между представителями различных этнических групп. Одними из основных конфликтных очагов являются восточные районы края, к которым относятся Нефтекумский, Туркменский, Левокумский, Степновский, Арзгирский и Курский муниципальные районы. Восточные районы Ставрополя являются производителями аграрной продукции, специализирующимися на растениеводстве (хотя большая часть этих районов входит в зону рискованного земледелия) и скотоводстве (преимущественно, овцеводство), так что основной темой для конфликтов явилось землевладение и землепользование. Особый интерес для анализа представляют конфликты, связанные с поземельными отношениями, во-первых, по причине большей частоты и массовости конфликтных действий, во-вторых, из-за того, что объекты конфликта - средства производства, субъекты – этнические сообщества.

Как показывает статистика, чаще всего фиксируются противоречия и столкновения между ногайцами и даргинцами, а также даргинцами и русскими. Наиболее показательна в этом отношении ситуации в Степновском районе края, этнические конфликты в котором составляют предмет анализа в настоящей статье, хотя для полноты анализа ситуации привлекается материал из других районов Восточной зоны Ставрополя.

Степновский район в составе Ставропольского края был образован более 40 лет назад – в 1972 году, численность населения – менее 25 тыс. человек, средняя плотность населения – 1,3 человека на кв. км. В районе численно доминируют три этнические группы – русские (казаки), ногайцы и даргинцы. Ногайцы являются автохтонами территории и наряду с русскими составляют костяк старожильческого населения района. Даргинцы в заметных количествах появились на территории района с 1950-х годов. Даргинцы и ногайцы исповедуют ислам суннитского толка, русские (казаки) в подавляющем большинстве – православное христианство.

Степновский район входит в число восточных районов Ставрополя – территории, окаймляющей край со стороны горских республик – Чечни и Дагестана, выходцы из которых заселяют восток края. Все они – граждане России, но их пример наглядно показывает, какие экономические проблемы возникают при контактах разных этносов в сельском хозяй-

стве. Приток этих мигрантов на территорию Ставропольского края вызван относительным аграрным перенаселением соседних республик, недостатком земли в них (особенно в горных районах), безработицей и низким уровнем жизни.

Среди манифестных проявлений конфликтов можно отметить столкновения 1999 года в селе Иргаклы Степновского около 500 ногайцев и даргинцев. При этом, ногайцы выдвинули требование отстранить от руководящих должностей в местном хозяйстве даргинца, начальника поселковой милиции и др. должностных работников той же национальности, обосновывая это тем, что начальник цеха животноводства АО «Иргаклинское» осуществляет незаконные сделки с зерном, горючим, развалил молочное животноводство, нарушает нормы содержания овец на кошарах и что на 90% кошар предприятия работают даргинцы, а ногайцы лишены не только права на работу, но и на землю. Конфликт, произошедший в том же году в селе Кара-Тюбе, Нефтекумского района, также характеризовался требованиями ногайцев по отношению к даргинцам, занимающим определенные хозяйственные должности. В этом же ряду – столкновения января 2000 года у села Махмуд-Мектеб, между ногайцами и даргинцами, а также ноябрьские и декабрьские 2001 года массовые столкновения между даргинцами и казаками в селах Зеленая Роща и Соломенская, Степновского района, 10 мая 2003 года в селе Ольгино, Степновского района произошла драка между даргинцами и русскими во время дискотеки, 29 августа 2004 года в селе Степном Ставропольского края предотвращена массовая драка между группой дагестанцев и казаков и др.

Приведённые факты свидетельствуют о том, что в течение 1999–2004 годов в одном из наиболее малолюдных районов края почти каждый год имели место массовые конфликтные действия на основе межэтнических противоречий, при участии представителей трёх основных этнических групп района. Конфликтная ситуация осложняется недоверием определённой части населения местной власти и переходом в открытую конфронтацию по отношению к ней как к субъекту конфликта, неявно содействующему одной из сторон. Примечательно, что паллиативные решения властных структур и правоохранительных органов в отношении урегулирования конфликта однозначно содействовали его эскалации, так как ни одна из сторон не была удовлетворена вмешательством властей.

Исторические и институциональные предпосылки конфликта.

Формирование этноконфликтной напряженности в восточных районах края и, в частности, в Степновском районе, имеет давнюю историю. С начала 60-х годов решением Совета Министров СССР Ставропольский край был определен в масштабах всей страны как основной производитель высококачественной шерсти. Для развития материально-технической и научной базы производства шерсти в крае создавались племсовхозы, НИИ овцеводства, шерстомойная фабрика, интенсивно наращивалось поголовье овец. В связи с недостаточностью рабочей силы по уходу за овцами, на союзном уровне было принято решение о привлечении чабанов с семьями из Дагестана, в основном даргинцев. Данное решение было оформлено в виде постановления Совета Министров СССР от 28 мая 1954 года № 1023 «О закреплении за колхозами зимних пастбищ государственного фонда «Черные земли» и Кизлярские пастбища». Целью принятия документа было обозначено – «устранить дальнотемье и чересполосное пользование...». В результате перехода прав землепользования, расположенные в административных границах Ставрополья отгонные пастбища – 61,4 тыс. гектар – были «закреплены навечно» (формулировка документа) за 24-я колхозами Буйнакского, Каякентского, Дахадаевского и Кулинского районов Дагестанской АССР.

До начала 90-х годов в крае сложилась достаточно гармоничная система выращивания овец, которая оптимально задействовала определённую профессиональную ориентацию этносов Ставрополья. Русские и часть ногайцев занимались выращиванием кормов, даргинцы - выпасом овец. В таких условиях разделения труда экономические и социальные ниши указанных этносов практически не пересекались, соответственно, оснований для возникновения этноэкономических противоречий не возникало.

Ситуация резко изменилась с началом экономических и социальных реформ в 1990-х годах. Проблемы трудовых мигрантов и занятости местного населения значительно обостри-

лись при переходе агропромышленного комплекса южнороссийских регионов к рыночным методам хозяйствования. В сельском хозяйстве Юга России начался передел собственности и переход на более рентабельное растениеводство. Нередко инвесторы, решившие вложить капитал в сельскохозяйственное производство, стремились, в первую очередь, избавиться от убыточного животноводства, что приводило не только к росту безработицы, но и к разрушению складывавшегося десятилетиями жизненного уклада населения животноводческих районов. Те предприятия, которые не смогли оперативно наладить производство имеющей устойчивый сбыт продукции, оказались не способны оплачивать труд постоянных работников, и были вынуждены нанимать временных мигрантов, соглашавшихся выполнять ту же работу, пусть не с требуемым качеством, но за гораздо меньшую плату. Все это приводило к дальнейшему повышению уровня реальной безработицы местного населения в крупных сельских поселениях Юга России.

На усиление этнической напряженности в южных регионах значительно повлияло решение о введении земель сельскохозяйственного назначения в коммерческий оборот. По сути, это решение превратило землю в объект посягательства, что в условиях Северного Кавказа не могло не оказать влияния на межэтнические отношения. Исторический опыт свидетельствует о том, что земельный вопрос на Юге России всегда был болезненной проблемой, достаточно вспомнить, например, борьбу ставропольских казаков с «иногородними» в XIX – начале XX века, которая подчас принимала весьма ожесточенный характер. После раздела земли первыми поселенцами все вновь прибывающие сталкивались с настороженным и нередко враждебным отношением, хотя по специальному согласию «общества» и им могли выделить землю. Из них вырос огромный контингент, названный потом «иногородними», т. е. не имеющими прав на землю. Иногородние работали у владельцев земли, так как летом рук не хватало, многие занялись торговлей и ремеслами. К 1904 году в Ставропольской губернии их было столько же, сколько казаков, то есть 1,2 миллиона человек.

Как известно, исторически сложившаяся проблема большинства горских народов - это малоземелье. Сельскохозяйственные земли на Кавказе выступали в качестве важнейшей ценности, переселение горских народов на плодородные равнины было во многом обусловлено именно стремлением закрепить за собой наиболее пригодные для ведения сельского хозяйства территории. В массовом сознании земля становилась одной из основных ценностей, имеющих не только материальное, но и глубокое духовно-нравственное значение. Как отмечает В.А. Авксентьев, «земля – это важнейший этнический символ, средство этнической мобилизации».

Потомки кипчаков (куманов), ногайцы по образу своей хозяйственной деятельности могли быть охарактеризованы как подвижные скотоводы. В 1870–80-х годах ногайцы стали оседать на землях Ногайской степи, переходя к отгонной форме подвижного скотоводства и земледелию. В основном, ногайцы разводили овец и коз, крупный рогатый скот, птицу. Верблюдоводство исчезло в 1960–70 годы. Общим явлением для Ногайской степи является постоянное сокращение пастбищ. На территории Ставрополя сокращению пастбищных земель способствовала передача больших территорий в аренду корейцам для выращивания арбузов и лука. Экстенсивное использование земли в этой ситуации приводило к выводу больших участков из традиционных способов землепользования. Все это отрицательно сказалось на продуктивности местного животноводства и на уровень доходов населения района.

За последние десятилетия территории ногайских поселений Ставропольского края пережили два основных этапа переселенцев с сопредельных территорий Северного Кавказа. Первая волна в 1960-е годы, а вторая – за последние 20 лет и продолжается до сих пор. Переселенцы первой волны считают себя коренными жителями степи: в какой-то степени их таковыми воспринимает сегодня окружающее их ногайское население. Но вторая волна резко отличается от первой. Ее составляют, как правило, переселенцы располагающие стартовым капиталом, стремящиеся закрепиться на новых землях и организовать рентабельное сельскохозяйственное производство. Многие из них покупают у уезжающих русских и ногайцев дома, тем самым, укореняются в ногайских поселениях. Это касается миграции в

целом, если учесть, что население Степновского района находится в пределах 23–25 тыс. человек, то фактически за 20 лет механический прирост населения составил около 18%, что, несомненно, в значительной степени сказалось как на социальной сфере, так и на сфере занятости района. Русское население района составляет 60,8%, ногайцы составляют 8,8%, даргинцы 9,5% и другие национальности. Как свидетельствует статистика, за последнее десятилетие в миграционном потоке в район доминировали только даргинцы.

При очевидной скудости ресурсов восточных районов, «переварить» такое количество вынужденных переселенцев без ущерба для уровня жизни и структуры возможностей коренного населения крайне проблематично.

Повышенная трудовая и социальная активность вынужденных переселенцев, обусловленная необходимостью максимально быстро приспособиться к новым условиям жизни, вызывает раздражение у части местных жителей. Небольшие ссуды, получаемые вынужденными мигрантами на обустройство, иногда создают у местного населения иллюзию того, что к ним государственные органы Ставропольского края и Российской Федерации относятся несправедливо, так как отдают предпочтение незаконно прибывшим мигрантам, без прогнозирования последствий общественно-политической ситуации в данной территории. В итоге формируется целый ряд предрассудков, осложняющих интеграцию переселенцев и местное сообщество, что порождает межнациональные конфликты.

К примеру, в Карачаево-Черкесской Республике, как и в ряде других республик Северного Кавказа, происходило обострение межэтнических противоречий, стимулированное начавшейся муниципальной реформой в соответствии с федеральным законом № 131. Этот закон актуализировал на Северном Кавказе целый ряд этнотерриториальных споров, перешедших в латентную фазу в начале 1990-х годов. Первый прецедент возник как раз в Карачаево-Черкесии зимой 2004–2005 года. Именно здесь столкнулись интересы практически всех этнических групп, живущих в республике: карачаевцев, ногайцев, абазин и черкесов.

Прежде чем перейти непосредственно к анализу конфликта, необходимо выделить несколько основных причин межнациональной нестабильности. Среди таковых можно отметить то, что ни один народ не составляет в республике абсолютного большинства. Во-вторых, Карачаево-Черкесия не так долго, как другие многонациональные республики (Дагестан, Кабардино-Балкария), существовала в качестве единого государственного образования. Во времена СССР длительное время отдельно существовали Карачаевская и Черкесская автономные области. Неслучайно требования восстановить Карачай и Черкесию (с возможным присоединением последней к Ставропольскому краю) звучали и в конфликтном 1999 году.

В-третьих, территориальный раздел Карачаево-Черкесии был бы в наши дни, однако, крайне затруднен. Причины этому были заложены во время возвращения карачаевцев из сталинской депортации во второй половине 1950-х годов. Желая ускоренными темпами наверстать все то, что было упущено за 13 лет ссылки, карачаевцы не в полном составе вернулись в населенные ими ранее горные и предгорные районы. В результате сегодня в равнинной части республики черкесские, карачаевские, абазинские и ногайские «сектора» зачастую располагаются вперемешку.

Особое место в конфликтной иерархии республики занимали конфликты, связанные с определением политико-административного статуса двух этнических сообществ – абазинского и ногайского.

На очередной сессии Народного Собрания (Парламента) КЧР, учитывая сложившуюся ситуацию в межнациональных проблемах, был принят закон КЧР от 10 июля 2005 года по созданию в Карачаево-Черкесской Республике двух национальных районов – Абазинского и Ногайского.

Тяжба за землю наблюдалась в тот период, как между абазинами и карачаевцами, так и в Адыге-Хабльском районе, между черкесами и ногайцами. Ситуация подтверждала необходимость проведения предварительной общественной экспертизы и прогнозирования значимых законов перед их принятием Народным Собранием (Парламентом) КЧР.

Экономические, политические и бюрократические вопросы и проблемы стояли на пути в период создания Ногайского района. Этот вопрос не раз являлся предметом обещаний и заигрываний с ногайским народом и политических спекуляций в ходе различных встреч тогдашних руководителей КЧР и выборных компаний. Десятилетиями руководство Ставропольского края, Карачаево-Черкесской автономной области, а потом уже и республики, так и не решались реализовать обещание о создании Ногайского района, и ногайский народ оставался обиженным и морально ущемленным.

При том, что становление и развитие ногайского народа исходит из глубины веков и с богатым историческим опытом. Они вправе определять свою самостоятельность и быть равными среди других, среди субъектообразующих народов КЧР - это абазины, карачаевцы, ногайцы, черкесы и русские, которые кроме ногайцев, имеют свои территориально-административные образования и обозначены на политической карте республики. Кроме того, сама республика, города, районные муниципальные образования носили этническое названия субъектообразующих народов, кроме ногайцев. В одном из обращений общественной организации ногайцев КЧР «Бирлик» к руководству и народам Карачаево-Черкесской Республики отмечается: «Мы, ногайцы, имеем богатейший, многовековой опыт совместного проживания и сосуществования в годы голода, войны и репрессии. Новейшая история недалекого прошлого и настоящего, говорят о наших братских отношениях и создании Ногайского района, если не укрепит, то не ущемит никоим образом дальнейшую совместную жизнь братских народов республики. Мы, ногайцы, хотим на своей исторической земле, земле своих предков, обозначить и закрепить название своего народа...». Действительно, территориальное образование Ногайского района дает этому народу сохранение экономического и политического уклада ногайского этноса, его культуры, языка и духовности.

С наступлением демократизации Российского государства в постсоветское время, процедура по образованию Ногайского района была усложнена и забюрократизирована, хотя казалось бы должно быть все наоборот. Председателю общественной организации ногайцев КЧР «Бирлик», депутату Народного Собрания (Парламента) КЧР М.Д. Санглибаеву не раз пришлось выезжать в г. Москву в Правительство РФ и стучаться в кабинеты Президента и Правительства нашей республики по вопросам образования района. За поддержкой по созданию Ногайского района в КЧР Совету общественной организации ногайцев «Бирлик» КЧР пришлось обратиться даже в Конгресс Федералистического Союза европейских национальных меньшинств (ФСЕНМ) в г. Бауцен, ФРГ. ФСЕНМ имеет консультативный статус в Совете Европы и Организации Объединенных Наций (ООН), выступая защитником интересов национальных меньшинств. Президиум ФСЕНМ положительно отреагировал на сообщение по созданию Ногайского района в КЧР и в свою очередь принял резолюцию следующего содержания: «Придавая большое значение сохранению и развитию культуры языка, школьного дела, исторического наследия и этнической идентичности ногайского народа, который является одним из коренных народов Юго-Восточной Европы, со своей богатой, древней культурой и существует ныне как национальное меньшинство среди других народов Северного Кавказа, не имея своих структур государственного самоуправления.

51-й Конгресс народов Европы приветствует и поддерживает уже обретающего реальные очертания проект (указ Президента Карачаево-Черкесской Республики 2005 года и решение Народного Собрания (Парламента) Карачаево-Черкесской Республики) создания Ногайского района в рамках Карачаево-Черкесской республики,

51-й Конгресс народов Европы рассматривает этот проект как важный, плодотворный результат многолетних последовательных усилий ногайского национального движения (его общественной организации «Бирлик», являющегося с 1995г. ассоциированным членом ФСЕНМ) найти форму автономии ногайского народа в Российской Федерации,

– выражает надежду на то, что осуществление этого проекта будет ускоренно, а все возможные препятствия будут устранены,

– и поручает Президенту ФСЕНМ направить настоящую Резолюцию Президенту КЧР г-ну Мустафе Батдыеву (г. Черкесск) и в Народное Собрание (Парламент) КЧР». г. Бауцен. Май 2006г. ФРГ.

Результатом долгих объективных и субъективных проволочек и преград, с различными юридическими сложностями и благодаря решительности и обращению тогдашнего руководства КЧР от 04.07.2005 г. № 1671-01 в адрес Народного Собрания (Парламента) КЧР «Об образовании на территории Карачаево-Черкесской Республики Абазинского и Ногайского районов». Сессия Народного Собрания (Парламента) КЧР приняла на очередном заседании Постановление «Об образовании на территории Карачаево-Черкесской Республики Абазинского и Ногайского районов» от 09. 07. 2005 г. № 149. А Правительство Российской Федерации своими постановлениями присвоило географические наименования вновь образованным районам как «Абазинский» и «Ногайский». В ходе реализации данных постановлений во вновь образованных районах, предметами споров и этнических конфликтов стали вопросы передела земельных границ между карачаевцами Усть-Джегутинского района и абазинами Абазинского района, между черкесами Адыге-Хабльского района и ногайцами Ногайского района. Пока не утвердили кадастровые карты районов в республике. Однако локальные земельные споры в период летних пастбищных угодий еще продолжаются.

Далее республиканский Парламент уже принял ряд документов, которые облегчили процесс создания новых районов. 25 декабря 2005 года состоялся местный референдум по созданию Абазинского района. Референдум по Ногайскому району состоялся 28 января 2008 года. Основные технические затруднения в дальнейшем, по созданию двух новых районов, были связаны главным образом с тем, что и абазинские, и ногайские поселения не образуют на территории республики какого-либо слитного анклава.

В то же время, законодатели подчеркивают, что новые районы – не этнические автономии в собственном смысле слова, а жить и занимать должности в местных органах власти смогут люди любой национальности. Но законодатели, как правило, рассуждают в гораздо более отвлеченных категориях, чем жители Кавказа, у которых из-за недостаточности земельных площадей, бесконечные земельные споры и конфликты с соседями, особенно, если это касается земель приграничных районов и регионов.

В настоящее время Абазинский и Ногайский районы работают успешно в социально-экономическом направлении, развитии своего языка, культуры и духовности, как и другие муниципальные районы КЧР. Вызывает сожаление то, что путь к созданию этих районов оказался для абазинского и ногайского народов столь тернистым.

При рассмотрении любого локального этнического конфликта необходимо выделить три уровня анализа причин локальных этнических конфликтов.

1. Макропричины, под которыми понимается среда конфликта и присутствующие в ней конфликтогенные факторы, неподконтрольные как самим участникам конфликта, так и тем государственным и общественным структурам, которые предпринимали меры по его разрешению. К макропричинам следует отнести утрату населением доверия к государственным структурам и правоохранительным органам, неадекватные решения которых в постконфликтных ситуациях вызывают недоумение и недовольство всех сторон конфликта. Среди макропричин настоящего времени необходимо обозначить ухудшение материального положения людей, продолжающийся экономический кризис, распад структур, ранее обеспечивавших занятость большой массы людей. Особенно серьезным экономический кризис оказался для сельского населения, анализируемые конфликты происходят как раз в сельской местности, когда на место крупно-товарному производству пришло мелкотоварное, а то и натуральное хозяйство, которое хотя и позволяет выжить большинству сельского населения, но вызывает к жизни архаичные способы существования, соответствующие натуральному хозяйству. Эти и другие факторы не могут не влиять на морально-психологическое состояние населения и отражаются на общественно-политической ситуации в каждом регионе соответственно.

Макропричины не имеют локального характера, многие из них периодически проявляются в каждом субъекте Российской Федерации, в различной пропорции, обуславливая повышенный межнациональный и общественно-политический фон среди населения.

2. Причины «среднего уровня», под которыми будут пониматься местные проявления деятельности субъектов-носителей конфликта (к примеру, ногайская, русская и даргинская

общины Степновского и других восточных районов Ставропольского края, этнические элиты и сообщества Карачаево-Черкесии). Многие из этих факторов не имеют этнической природы, однако их распределение, сочетание и действие в разных частях территорий различны. Прежде всего, это неравномерное ухудшение экономической ситуации в восточных районах края и в сельских районах Карачаево-Черкесской Республики, резкое социальное расслоение и формирование этносоциальной стратификации, в которой, например, малочисленные ногайцы и абазинцы в КЧР, несмотря на свой статус автохтонов территории, оказались далеко не на самых высоких позициях. Это привело в свое время к нарастанию ощущения недоверия к властным структурам у значительной части ногайского и абазинского населения и требованиям изменения структуры экономических и социальных возможностей в местах традиционного проживания ногайцев Ставрополья и абазин и ногайцев Карачаево-Черкесской Республики.

Надо выделить тот факт, что, если русское население в случае этнического притеснения в местах их проживания на востоке Ставропольского края и Карачаево-Черкесской Республики, могут выехать в другие районы края и другие регионы Российской Федерации, то ногайцы и абазинцы, выдвинутые из своих коренных мест проживания в этих регионах, вряд ли имеют возможность комфортно устроиться на других русскоязычных территориях Российской Федерации.

3. Микропричины конфликтов в каждом эпизоде имеют свое определение. Оно зависит от повода, конкретных обстоятельств, психологических типов и настроения участников массовых столкновений, однако, как показывает практика последних десятилетий, очевидной стала тенденция к оперативной мобилизации сторон по этническому признаку и готовности к насильственным действиям в отношении оппонентов. Не исключено, что часть конфликтных эпизодов была инспирирована внешними факторами, однако, если бы конфликтная готовность противостоящих сторон не была столь высока, вряд ли удалось бы придать акциям подобную массовость.

Следует отметить, что, несмотря на всю глубину противоречий, данные конфликты в принципе разрешимы, причём основным агентом, способным создать условия для его разрешения и предотвращения его перехода в категорию конфликтов ценностей, является региональная государственная власть и органы местного самоуправления при возможном посредничестве федерального центра как единственного источника институциональных новаций. Соответствующие органы Российского государства, должны научно изучать и упреждать возможные межнациональные конфликты, прогнозировать и управлять происходящими процессами. Пока же эту функцию они выполняет не достаточно, предпочитая лечить симптомы, а не болезнь, то есть наказывать участников стычек, но не искоренять их причины.

Мировой практический опыт показал и доказал, что даже в самых богатых цивилизованных странах с большим прожиточным минимумом населения, их государственные руководители к вопросам межнациональных отношений подходят с позиций толерантности, готовности к компромиссному, уважительному (без проволочек) разрешению возможных конфликтов. Так как, несвоевременное решение вопросов и проблем межнациональных отношений может вызвать конфликты различного уровня, превратиться в «мину замедленного действия». Надо соглашаться с тем, что пока есть нации, национальные и межнациональные вопросы, конфликты в различном ракурсе будут постоянно возникать и к их проявлениям нужно быть готовыми.

Что касается постконфликтной реабилитации населения, то основной задачей здесь является восстановление авторитета власти как единственного арбитражного органа, способного принять решение и привлечь к ответственности зачинщиков массовых беспорядков, вне зависимости от их национальной принадлежности или субъективного отношения к ним, и подойти к проблеме в целом с точки зрения государственных интересов. Разумеется, для этого необходимо в значительной степени пересмотреть тот набор методов, подходов и приёмов, которые на сегодня преобладают в арсенале органов власти. Однако, если власть

не сумеет обеспечить своё доминирование в процессе разрешения конфликтов, то неизбежна не только их эскалация, но и появление иных акторов, преследующих собственные цели, далёкие от интересов, как самих народов, так и Российской Федерации в целом. При этом необходимо, чтобы региональные методы урегулирования межнациональных отношений были согласованы и неотделимы от Федеральной стратегии национальной политики.

ИБРАГИМОВ М.-Р. А.

*Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН
г. Махачкала, Россия*

НОГАЙЦЫ В ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Этнодемографическая структура населения Северного Кавказа в разные исторические периоды во многом определялась репродуктивным и миграционным поведением различных этносов, социальных групп и категорий населения с соответствующими этнокультурными, социально-экономическими и конфессиональными традициями. В данной статье анализируются некоторые этнические особенности демографии ногайцев на фоне этнодемографической структуры населения Северного Кавказа; хронологические рамки исследования охватывают постсоветский период (1991-2010 гг.).

Ногайцы – один из коренных тюркских этносов Северного Кавказа, насчитывающий более 130 тыс. человек (оценка), большая часть которых – около 104 тыс. человек (2010 г.), – расселена в пределах России; из них непосредственно на территории Северо-Кавказского федерального округа проживает 82 тыс. ногайцев, что составляет 0,9 % всего населения СКФО (2010 г.) [Вычислено по: 17, с. 76–84].

Исторической этнической родиной и основной областью компактного расселения ногайцев является Ногайская степь – засушливая безлесная равнина на востоке Северного Кавказа в междуречье нижних течений Терека и Кумы; это название она получила от эндоэтнонима ногайцев, обитателей этого региона. На этой территории, разделенной административными границами трех субъектов Российской Федерации (Республикой Дагестан, Чеченской Республикой и Ставропольским краем), сосредоточено около 66 тыс. ногайцев, что составляет около 64 % всех ногайцев России.

Остальная часть ногайцев (около 38 тыс. человек, 36,5 %) расселена в других районах Северного Кавказа, Сибири и центральных регионов РФ, а также в Крыму, хотя там они зафиксированы в числе крымских татар [Вычислено по: 17, с. 76-84].

Примерно четвертая часть ногайцев (общей численностью около 30 тыс. человек) проживает за пределами России: в Казахстане, Киргизии, Узбекистане, а также в Турции, Болгарии, Румынии, Венгрии и др. странах, куда они эмигрировали в XVIII – XIX вв. При этом ногайцы дальнего зарубежья официально числятся как соответственно турки, болгары, румыны, венгры и т.д., хотя многие из них помнят о своем ногайском происхождении. Ногайцев можно встретить в составе «литовских татар» в Литве, Белоруссии, Польше [20, с. 14].

Ногайцы, представляющие собой достаточно консолидированный народ, все еще продолжают сохранять субэтнические группы, свидетельствующие об основных этнических компонентах, участвовавших в их формировании, особенностях этнокультурного развития этих групп.

Самой крупной субэтнической группой являются караногайцы Дагестана и Чечни и близкие им ачикулакские и кумские ногайцы Ставрополя. Следующими по численности группами являются кубанские ногайцы Карачаево-Черкесии и астраханские ногайцы Астраханской области; в материалах переписей населения 1897–1979 гг. все астраханские ногайцы фиксировались как татары (хотя они признавали, что предки их были ногайцами), после 1989 г. часть их стала записываться как ногайцы.

Этнодемографическая ситуация на Северном Кавказе в конце 1980-х гг.

К концу 1980-х гг. в СССР проживало 75,2 тыс. ногайцев, в том числе в РСФСР – 73,7 тыс., большая часть 64,5 тыс., или 87,5 % которых была расселена на Северном Кавказе в пределах Дагестанской АССР (28,3 тыс.), Ставропольского края, включая Карачаево-Черкесию (28,6 тыс.), а также в Чечено-Ингушской АССР (6,9 тыс.), Кабардино-Балкарской АССР (0,5 тыс.) и Северо-Осетинской АССР (0,2 тыс.) (см. табл. 1).

Таблица 1.

Этнический состав населения Северо-Кавказского федерального округа

(1989–2010 гг.)

	1989 г.		2002 г.		2010 г.		Прирост, убыль (-) за 1989-2010 гг.
	тыс. чел.	%	тыс. чел.	%	тыс. чел.	%	
Русские	3089,6	42,4	2938,1	32,9	2854,0	30,3	-1,08
Чеченцы	810,8	11,1	1237,5	13,9	1335,9	14,2	1,65
Аварцы	509,8	7,0	771,0	8,6	865,3	9,2	1,70
Кабардинцы	373,8	5,1	509,5	5,7	502,8	5,3	1,35
Осетины	357,1	4,9	467,5	5,2	481,5	5,1	1,35
Даргинцы	315,9	4,3	467,7	5,2	541,6	5,7	1,71
Кумыки	257,9	3,6	394,2	4,4	466,8	5,0	1,81
Лезгины	211,8	2,9	345,7	3,9	396,4	4,2	1,87
Ингуши	198,7	2,7	388,9	4,4	419,0	4,4	2,11
Карачаевцы	144,1	2,0	185,8	2,1	211,1	2,4	1,46
Украинцы	112,9	1,6	65,9	0,7	42,4	0,4	-2,66
Армяне	110,7	1,5	181,1	2,0	190,8	2,0	1,72
Лакцы	97,8	1,4	145,4	1,6	166,5	1,8	1,70
Азербайджанцы	89,8	1,2	132,8	1,5	155,4	1,6	1,73
Табасараны	82,4	1,1	116,2	1,3	127,9	1,4	1,55
Балкарцы	72,3	1,0	106,4	1,2	110,2	1,2	1,52
Ногайцы	64,5	0,9	77,9	0,9	82,0	0,9	1,27
Черкесы	43,2	0,6	52,6	0,6	61,4	0,7	1,42
Греки	32,6	0,5	32,3	0,4	37,1	0,4	1,14
Абазины	30,9	0,4	36,2	0,4	41,0	0,4	1,33
Татары	28,5	0,4	26,9	0,3	22,5	0,2	-1,27
Горские евреи	24,6	0,4	2,6	0,0	1,2	0,0	-20,5
Белорусы	23,8	0,3	15,1	0,2	9,2	0,1	-2,59
Грузины	22,3	0,3	21,5	0,2	19,7	0,2	-1,13
Евреи	19,3	0,3	6,1	0,0	5,4	0,0	-3,57
Цыгане	17,5	0,2	24,0	0,3	36,5	0,4	2,09
Рутульцы	15,6	0,2	25,3	0,3	29,4	0,3	1,88
Агулы	14,9	0,2	24,9	0,3	30,0	0,3	2,01
Корейцы	13,9	0,2	14,1	0,1	12,6	0,1	-1,10
Туркмены	11,8	0,2	14,5	0,2	15,8	0,2	1,34
Турки	6,1	0,1	22,5	0,3	31,0	0,3	5,08
Цахуры	5,3	0,1	8,4	0,1	10,2	0,1	1,92
Другие	73,7	1,0	75,3	0,8	116,2	1,2	1,58
Итого	7283,9	100	8933,9	100	9428,8	100	1,29

Остальная часть ногайцев России (9,2 тыс. человек, или 12,5%) проживали на территории Астраханской (4,0 тыс.), Ростовской (0,4 тыс.), Саратовской (0,3 тыс.), Волгоградской (0,2 тыс.), Тульской (0,2 тыс.), Калужской (0,1 тыс.) и Владимирской (0,1 тыс.) областей, Красноярского (0,2 тыс.) (0,2 тыс.) и Краснодарского краев (0,2 тыс.), Калмыкии (0,1 тыс.), а также в Сибири, точнее в Ямало-Ненецком (0,6 тыс.) и Ханты-Мансийском (0,4 тыс.) округах, Республике Саха (Якутия) (0,3 тыс.), Коми (0,1 тыс.) и в других регионах России (2,2 тыс. человек) [31, с. 11-13; 5].

В результате предшествовавших естественных, преимущественно трудовых миграций к 1989 г. число ногайцев, проживающих за пределами РСФСР, составило 1,5 тыс. человек, или 2,0 % от их общей численности в СССР [5].

К концу 1980-х гг. ногайцы расселены были компактно лишь пределах Ногайской степи, на территории которой по материалам всесоюзной переписи населения 1989 г., проживало около 51 тыс. ногайцев, или примерно 69 % всех ногайцев России (73,7 тыс. человек) [17, с. 77, 80, 83–84]. Однако, как уже отмечалось, сама территории Ногайской степи с 1957 г. была разделена административно-территориальными границами между Дагестаном, Чечней и Ставрополем.

В административно-территориальном отношении были расселены в нескольких субъектах северокавказского региона. Самая большая этно-территориальная группа ногайцев по данным переписи населения 1989 г. проживала в Дагестанской АССР (28,3 тыс. человек, или 1,6 % населения республики), в том числе в Ногайском (13,4 тыс. человек, 79,7 % населения района), Бабаюртовском (5,0 тыс. человек, 16,2 %), Кизлярском (3,8 тыс. человек, 7,9 %), Тарумовском (2,2 тыс. человек, 11,1 %) районах и городах Махачкале (1,0 тыс. человек, 0,3 %) и Кизляре (0,4 тыс. человек, 1,0 %) [23, с. 1, 6, 37, 71, 93, 111]. К этой же территориальной группе следует отнести и ногайцев Чечено-Ингушской АССР, точнее нынешней Чечни, в которой в Шелковском и Наурском районах (в пределах Ногайской степи) и городе Грозный было расселено 6,9 тыс. ногайцев, составлявших 0,5 % населения республики [9].

Следующей по численности этно-территориальной группой ногайцев, расселенной в указанный период также в пределах Ногайской степи, являлись ногайцы Ставрополя (15,6 тыс. человек, или 0,6 % населения края, без Карачаево-Черкесской АО); они проживали в Нефтекумском, Минераловодском, Степновском, Кочубеевском и Туркменском районах и городах Нефтекумск, Ставрополь, Пятигорск и др. [25, с. 1, 12, 48, 49, 52 и др.]

Другой компактно расселенной этно-территориальной группой ногайского этноса являлись ногайцы Карачаево-Черкесии (до 1991 г. – Карачаево-Черкесской автономной областью Ставропольского края), где проживали 13 тыс. ногайцев (3,1 % населения), в том числе в Адыге-Хабльском, Хабезском, Прикумском районах и городе Черкесске. В 2007 г. в результате референдума из части территории Адыге-Хабльского района, где компактно проживали ногайцы, был образован Ногайский район Карачаево-Черкесской Республики [Вычислено по: 26; 7].

В Астраханской области проживала еще одна часть ногайцев, численностью 4,0 тыс. человек, или 0,4% населения области; они были расселены весьма дисперсно: в Красноярском, Приволжском, Харабалинском, Володарском, Наримановском, Трусовском и Лиманском районах и г. Астрахани. Этот ареал Нижней Волги, расположенный в географической близости от Ногайской степи, до поселения калмыков на территорию нынешней Калмыкии не ранее первой трети XVII в., составлял сплошную зону расселения ногайских племен. После 1630-х гг. калмыки и донские казаки начали вытеснять ногайцев сначала на левобережье Волги, а затем далее на запад, до Терека и Кубани [19, с. 27; 29, с. 364; 16, с. 32-40; 15, с. 385].

Крымские ногайцы (хотя они в переписях населения зафиксированы в числе крымских татар) расселены в основном в степной части Крымского полуострова и городах Симферополь, Севастополь, Бахчисарай и др. [30].

В течение постсоветского периода положение ногайцев в этнодемографической структуре Северного Кавказа трансформировалось под влиянием социальных, демографических, этнокультурных и других факторов, хотя доля их в общей численности населения СКФО оставалась неизменной – 0,9% (см. табл. 1).

Среди основных политических событий, оказавших существенное влияние на все сферы жизни народов Северного Кавказа, в том числе и демографию ногайцев, были две чеченские войны. Эти события официально назывались: восстановление конституционного порядка в Чеченской Республике, или первая чеченская кампания, более известная как первая чеченская война в декабре 1994–августе 1996 гг. и контртеррористическая операция на Северном Кавказе в 1999–2000 гг., которая началась с вторжения боевиков в Дагестан в августе-сентябре 1999 г. и продолжилась в Чечне; ее называют второй чеченской кампанией, или второй чеченской войной.

Негативное влияние на демографическое развитие населения Дагестана, в том числе и ногайского населения, сыграли указанные выше военные действия в Чечне, в результате которых в конце 1994 – начале 1995 г. из Чечни в Дагестан хлынул поток беженцев и

вынужденных переселенцев, численностью более 153 тыс. человек. В основном это были чеченцы, а также ногайцы, русские и др.

В период первой чеченской компании в январе 1996 г. в Дагестане был осуществлен террористический акт по захвату незаконным вооруженным формированием С. Радиева города Кизляра и села Первомайское Хасавюртовского района [24]. В мае 1998 г. сторонники лидера Союза мусульман России Н. Хачилаева, захватив в Махачкале Дом правительства, предприняли попытку государственного переворота власти в Дагестане, которая закончилась провалом. В августе 1999 г. произошло вторжение боевиков Шамиля Басаева и арабского наемника Хаттаба из Чечни на территорию Дагестана. Военные действия в Дагестане длились в течение августа – сентября 1999 г. Все эти события вызвали новую волну нерегулируемого оттока в основном русского и русскоязычного населения, а также части дагестанского, в том числе ногайского населения, из республики.

Вместе с тем, в рассматриваемый период для демографического развития ногайского населения Дагестана, были характерны высокая рождаемость (26,1‰), относительно низкая смертность (7,6‰) и относительно высокий естественный прирост (18,5‰) [27, с. 27–29].

Показатели рождаемости и естественного прироста ногайцев были несколько более высокими, чем средние по Республике Дагестан (соответственно: 24,4‰ и 17,6‰); при этом показатель смертности был более высоким (на 11%), чем аналогичный по республике (6,8‰), что было обусловлено было в первую очередь более низким медицинским обслуживанием ногайского населения и др. причинами [27, с. 27–29]. Аналогичные показатели рождаемости, смертности и естественного прироста ногайского населения были характерны для ногайцев Чечни, Ставрополья и Карачаево-Черкесии.

В течение 1989–2002 гг. в Дагестане численность ногайцев выросла с 28,3 до 38,2 тыс. человек; их число росло несколько медленней, чем у остальных народов республики: на 1,35 раз, тогда как у большинства других дагестанских народов численность выросла на 1,52–1,65 раз, хотя в целом по республике из-за оттока русскоязычного населения общий прирост населения составил 1,43 раза. По этой причине доля ногайцев в Дагестане в эти годы незначительно уменьшилась – с 1,6 до 1,5%, за это же время у остальных народов доля выросла на 1–2%, или осталась на прежнем уровне [8; 22, с. 59].

Численность ногайцев в Чечне в 1989 г. составляла около 6,9 тыс. ногайцев, а к 2002 г. их число уменьшилось до 3,6 тыс. человек [9; 22, с. 64]. Уменьшение численности ногайцев и особенно русских, украинцев, белорусов, армян и др. было последствием двух чеченских кампаний 1994–1996 гг. и 1999–2000 гг., которые вызвали массовый отток русского и русскоговорящего населения, а также других беженцев, в том числе и ногайцев, из Чеченской Республики. Численность ногайских беженцев из Чечни, по нашим оценкам, достигала около половины ногайцев республики – 3,3 тыс. человек.

По сведениям Госсовета Чечни с 1991 по 2005 год в Чеченской Республике погибли 160 тысяч человек, из которых около 30–40 тысяч были чеченцами. Больше всего жертв было среди русского населения, погибли и пострадали также ногайцы и представители других народов, проживавших в Чечне.

Наряду с военно-политическими событиями, в основном после относительного затишья, определенное влияние на дальнейший отток представителей русских, украинцев, евреев, армян и др. народов, в том числе ногайцев из Чечни, оказал очень высокий уровень безработицы.

Свою роль в сокращении доли и численности ногайского населения в Чечне сыграла также и более низкая, чем у чеченского населения, рождаемость.

В Ставрополье численность и доля ногайцев в рассматриваемый период продолжала расти. За 1989–2002 гг. их численность выросла с 15,6 тыс. человек (без Карачаево-Черкесии) до 20,7 тыс. человек, а доля соответственно – с 0,6 до 0,8% населения края [7; 22, с. 67]. Основу увеличения ногайского населения Ставропольского края составил более высокий, чем у основного (русского) населения, естественный прирост ногайцев.

В Карачаево-Черкесии также фиксируется стабильный прирост ногайского населения, численность и доля которого за 1989–2002 гг. выросла с 13,0 тыс. человек до 14,9 тыс. человек, а для их увеличилась с 3,1 до 3,4% населения республики. Здесь также как в других регионах обитания ногайцев их число росло за счет естественного прироста.

В целом за период с 1989 по 2002 гг. численность ногайцев в сопоставимых границах Северо-Кавказского федерального округа увеличилась с 64,5 до 77,9 тыс. человек, в 1,21 раза. Хотя их численности в целом по РФ выросла в 1,23 раза, что следует объяснять миграцией части ногайцев из северокавказского региона в другие районы РФ.

Общая численность ногайцев в СКФО за 1989–2002 гг. выросла на 13,4 тыс. человек (1,21 раза), что было результатом естественного прироста и отрицательного сальдо миграций ногайцев из региона. За этот же период у большинства других северокавказских народов зафиксирован более высокий прирост численности: у турок – в 3,69 раза, у ингушей – 1,96 раза, у агулов – в 1,67 раза, у армян – в 1,64 раза, у лезгин – в 1,63 раза, у рутульцев – в 1,62 раза, у кумыков – в 1,58 раза, у чеченцев – 1,53 раза, у аварцев – в 1,51 раза, у даргинцев и азербайджанцев – в 1,48 раза, у балкарцев – в 1,47 раза, у кабардинцев – в 1,36 раза, у осетин – в 1,31 раза, у карачаевцев – в 1,28 раза. Численность ряда народов уменьшилась из-за естественной и миграционной убыли (русских, украинцев, белорусов, и др.), преимущественно миграционной убыли (горских евреев, европейских евреев). Общая численность населения СКФО за 1989-2002 гг. увеличилась в 1,23 раза (см. табл.1).

Современная этнодемографическая ситуация на Северном Кавказе.

По материалам Всероссийской переписи населения 2010 г. в России, как отмечалось выше, проживало 103,7 тыс. ногайцев, в том числе в СКФО – 82,0 тыс. (см. табл. 1), большая часть 65,8 тыс., или 63,5% которых была расселена на их исторической родине – Ногайской степи, – расположенной в пределах Республики Дагестан (40,4 тыс.), Ставропольского края (22,0 тыс.) и Чеченской Республики (3,4 тыс.), а также в Карачаево-Черкесской Республике (15,7 тыс.), Кабардино-Балкарской Республике (0,3 тыс.) и Республике Северная Осетия – Алания (0,2 тыс.).

Примерно четвертая часть ногайцев России (21,7 тыс. человек, или 20,9%) проживала за пределами Северного Кавказа: на территории Астраханской (7,6 тыс.), Москве и Московской (0,9 тыс.), Саратовской (0,4 тыс.), Ростовской (0,3 тыс.), Волгоградской (0,2 тыс.), Тульской (0,1 тыс.), Калужской (0,1 тыс.) и Воронежской (0,1 тыс.) областей, Красноярского (1,0 тыс.), Краснодарского (0,3 тыс.), Хабаровского (0,1 тыс.) краев, Калмыкии (0,1 тыс.), а также в Сибири, точнее в Ханты-Мансийском (5,3 тыс.) и Ямало-Ненецком (3,5 тыс.) округах, Республике Саха (Якутия) (0,4 тыс.), Тюменской области (без округов) (0,1 тыс.) и в других регионах России (1,2 тыс. человек) [17, с. 76-84].

Обратимся к динамике численности и доли ногайцев по отдельным субъектам Северо-Кавказского федерального округа. Так, численность и доля ногайского населения Дагестана за 2002-2010 гг. увеличилась лишь на 2,2 тыс. человек (с 38,2 тыс. до 40,4 тыс.) или на 1,06 раза, а их доля уменьшилась с 1,5% до 1,4%. Это было результатом не только относительно низкой рождаемости и низкого естественного прироста, но главным образом миграций ногайского населения в другие регионы РФ. [22, с. 59; 17, с. 77].

Численность и доля ногайского населения Чечни за 2002-2010 гг. в основном из-за миграций сократилась на 0,2 тыс. человек (с 3,6 тыс. до 3,4 тыс.); можно сказать, что численность их практически не изменилась, соответственно, и доля их в составе населения республики осталась на прежнем уровне – 0,3%. [22, с. 64; 17, с. 83].

Численность и доля ногайского населения Ставрополя за 2002-2010 гг. увеличилась лишь на 1,3 тыс. человек (с 20,7 тыс. до 22,0 тыс.), или в 1,06 раза, а их доля в составе населения края осталась на прежнем уровне – 0,8%; отсутствие прироста их численности следует объяснять миграцией ногайцев из края в другие регионы России. [22, с. 67; 17, с. 84].

Численность и доля ногайского населения Карачаево-Черкесии за 2002-2010 гг. увеличилась весьма незначительно на 0,8 тыс. человек (с 14,9 тыс. до 15,7 тыс.), или в 1,05 раза, а их доля в составе населения республики также незначительно уменьшилась с 3,4% до 3,3%, что следует объяснять не только низким естественным приростом, но и миграцией ногайцев в другие регионы России. [22, с. 62; 17, с. 80; 18].

За период с 2002 по 2010 гг. численность ногайцев в сопоставимых границах Северо-Кавказского федерального округа увеличилась с 77,9 до 82,0 тыс. человек, в 1,05 раза. Это меньше, чем рост их численности в целом по РФ (1,14 раза), что следует объяснять миграцией части ногайцев из северокавказского региона в другие области и края РФ.

Общий прирост ногайцев в СКФО за 2002-2010 гг. составил всего 4,1 тыс. человек (1,05 раза), который был обусловлен относительно низким естественным приростом и от-

рицательным сальдо миграций ногайцев региона. За этот же период у большинства других северокавказских народов зафиксирован более высокий прирост численности: у кумыков – в 1,18 раза, у азербайджанцев – в 1,17 раза, у даргинцев и рутульцев – в 1,16 раза, у лезгин и лакцев – в 1,15 раза, у карачаевцев – в 1,14 раза, у аварцев – в 1,12 раза, у чеченцев и ингушей – 1,08 раза. Численность ряда народов (русских, украинцев, белорусов, кабардинцев и др.) уменьшилась из-за естественной и миграционной убыли. Общая численность населения СКФО увеличилась в 1,06 раза (см. табл.1).

Подводя краткие итоги, отметим, что в рассматриваемый период численность и доля ногайского населения по отдельным регионам их расселения и по Северо-Кавказскому федеральному округу в целом оставалась стабильно низкой.

Завершая обзор этнодемографического развития ногайцев на Северном Кавказе и их места в этнической структуре населения СКФО за 1989-2010 гг. по отдельным ее субъектам, отметим, что численность и доля ногайского населения Дагестана за 1989-2010 гг. увеличилась на 12,1 тысяч человек (с 28,3 тыс. до 40,4 тыс.), или на 1,43 раза, а их доля в составе населения республики уменьшилась с 1,6% до 1,4%. За этот же период численность лезгин выросла на 1,88 раза, кумыков – в 1,86 раза, даргинцев и лакцев – в 1,75 раза, аварцев – в 1,71 раза, в целом по республике численность населения выросла в 1,62 раза [8; 17, с. 77].

Численность и доля ногайского населения Чечни за 1989-2010 гг. в основном из-за миграций сократилась на 3,5 тысяч человек (с 6,9 тыс. до 3,4 тыс.) или на 50%, а их доля в составе населения республики уменьшилась с 0,5% до 0,3% [9; 17, с. 83].

Численность и доля ногайского населения Ставрополя за 1989-2010 гг. увеличилась с 15,6 до 22,0 тыс. человек, то есть на 6,4 тыс. человек, в 1,41 раза, а их доля в составе населения края выросла с 0,6% до 0,8% [7; 17, с. 84].

Численность и доля ногайского населения Карачаево-Черкесии за 1989–2010 гг. выросла с 13,0 до 15,7 тыс. человек, то есть на 2,7 тыс. человек, 1,21 раза, а их доля увеличилась с 3,1% до 3,3%) [7; 17, с. 80].

В сопоставимых границах Северо-Кавказского федерального округа численность ногайцев за 1989-2010 гг. увеличилась с 64,5 тыс. до 82,0 тыс. человек, то есть почти в 1,27 раза. Это несколько меньше, чем рост их численности в целом по РФ (1,41раза). Такая этнодемографическая ситуация сложилась у ногайцев в результате естественного прироста и отрицательного сальдо миграций ногайцев из северокавказского региона в Сибирь и другие районы РФ. Одной из главных причин оттока ногайского населения из северокавказского региона является депрессивность районов их расселения. К таковым следует отнести практически все районы обитания ногайцев в Дагестане это Ногайский, Бабаюртовский, Кизлярский и Тарумовский районы, в Чечне – Шелковской район, в Ставрополье – Нефтекумский, Минераловодский, Степновский районы, в Карачаево-Черкесии – Ногайский, Адыге-Хабльский районы.

Общий прирост ногайцев в СКФО за 1989-2010 гг. составил 17,5 тыс. человек (в 1,27 раза) в основном за счет естественного прироста; при этом у ногайского населения отмечены более низкие показатели рождаемости и относительно высокие смертности по сравнению с другими народами Северного Кавказа. Так, за этот же период у большинства северокавказских народов зафиксирован более высокий прирост численности: у ингушей – 2,11 раза, у цыган – в 2,09 раза, лезгин и рутульцев – в 1,87 раза, у кумыков – в 1,81 раза, у даргинцев, аварцев, чеченцев, азербайджанцев, лакцев – от 1,70 до 1,65 раза, а у турок (в основном за счет притока их в регион) прирост населения составил 5,8 раза (см. табл.1).

В рассматриваемый период произошли существенные изменения численности и доли русского и русскоязычного населения во всех северокавказских республиках (особенно в Чечне, Ингушетии, Дагестане); в них зафиксировано резкое уменьшение представителей этих народов, вызванное оттоком за пределы республик. [28, с. 26–77; 3, с. 151; 12, с. 148; 13, с. 165-170]. Так, численность русских в СКФО за 1989 – 2010 гг. сократилась в 1,08 раза, украинцев – в 2,66 раза, белорусов – в 2,59 раза, татар – в 1,27 раза, грузин и корейцев – в 1,10 раза. Наибольшая убыль населения отмечена у европейских и горских евреев – соответственно в 3,57 и 2,05 раза, вызванная их отъездом из Северного Кавказа в основном в Израиль и др. страны.

В постсоветский период заметно выросло число ногайцев, выезжающих за пределы традиционной территории обитания на Северном Кавказе, в поисках лучших условий жизни. За 1989-2010 гг. численность ногайцев, находящихся за пределами Северного Кавказа, увеличилась с 8,3 тыс. человек до 21,7 тыс. человек, то есть на 13,4 тыс. человек, в 2,61 раза, что свидетельствует о высокой миграционной активности ногайского населения. Регионами выезда ногайцев являются Дагестан, Чечня, Карачаево-Черкесия и Ставрополье, а основным регионом вселения – Тюменская область, особенно Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий округа, в которых численность ногайцев за эти годы выросла почти в 9 раз: с 1,0 до 8,9 тыс. человек [10; 17, с. 108]. «По экспертным оценкам, там проживают до 30 % всех ногайцев России, хотя по переписи их численность там колеблется в пределах 7–9 тыс. человек» [1, с. 99].* В последние годы небольшая часть ногайцев (до 1 тыс. человек) обосновалась в Москве и Московской области [17, с. 41, 53].

Отличительными этническими особенностями демографии ногайцев в постсоветский период являлись относительно низкие рождаемость и естественный прирост, относительно более высокая смертность и высокая миграционная активность, обусловленная объективными причинами депрессивного состояния основных регионов их обитания, в частности на территории их исторической родины – Ногайской степи. Эти характеристики определили динамику и место ногайского населения в этнодемографической структуре населения Северного Кавказа.

1. Адиев А.З. Национальные движения ногайцев на Северном Кавказе // Научная мысль Кавказа, 2015. № 2 (82). С. 99–106.
2. Аверьянов Антон. Динамика этноконфессиональных процессов в СКФО // <http://www.geopolitica.ru/article/dinamika-etnokonfessionalnyh-processov-v-skfo#.V4IW8tSLSt8> (дата обращения: 16.06.2016)
3. Белозеров В.С. Этническая карта Северного Кавказа. М.: ОГИ, 2005. 304 с.
4. Всесоюзной переписи населения 1989 г. М.: Государственный комитет РФ по статистике, 1992. 141 с.
5. Всесоюзная перепись населения 1989 года. Национальный состав населения по республикам СССР // http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89.php (дата обращения: 20.06.2016)
6. Всесоюзная перепись населения 1989 года. Национальный состав населения по регионам России // http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89.php?reg=0 (дата обращения: 20.06.2016)
7. Всесоюзная перепись населения 1989 года. Национальный состав населения по регионам России // http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89.php?reg=44 (дата обращения: 20.06.2016)
8. Всесоюзная перепись населения 1989 года. Национальный состав населения по регионам России // http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89.php?reg=46 (дата обращения: 20.06.2016)
9. Всесоюзная перепись населения 1989 года. Национальный состав населения по регионам России // http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89.php?reg=49 (дата обращения: 20.06.2016)
10. Всесоюзная перепись населения 1989 года. Национальный состав населения по регионам России // http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89.php?reg=62 (дата обращения: 20.06.2016)
11. Глава Госсовета Чечни: С 1991 года в республике погибли 160 тысяч человек [Электронный ресурс] // [Лента.ру](http://lenta.ru) (16.08.2005) (дата обращения: 22.06.2016).
12. Дзадзиев А.Б. Динамика численности и этнического состава населения республик Северного Кавказа в межпереписной период 1989–2002 годов // Бюллетень Владикавказского института управления (Владикавказ), 2003. № 10. С. 125–165.
13. Егоров В.К., Ибрагимов М.-Р.А. Русское население Дагестана: проблемы и перспективы этнодемографического развития // Федерализм. 2013. № 2. С. 159-170.
14. Заговор. Клановая операция // <http://www.kommersant.ru/doc/14415> (дата обращения: 22.06.2016).
15. Идрисов Э.Ш. К характеристике этнического воспроизводства ногайцев России в современных условиях // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы Первой Междунар. науч.-практ. конф. Черкесск, 2014. С. 384–388.
16. Идрисов Ю. Ногайцы в Терско-Сулакском междуречье // Дагестан вчера и сегодня страницы истории: межвузовский сборник статей. Махачкала, 2010. С. 32–40.
17. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Т. 4: Национальный состав и владение языками, гражданство. Книга 1. М.: Статистика России, 2012.
18. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. по Карачаево-Черкесской Республике: т.3. «Национальный состав и владение языками, гражданство» Карачаево-Черкесскстат, г.Черкесск, 2013. 290 с.

19. Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И.-М. Ногайцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск: Ставропольское книжное издательство, Карачаево-Черкесское отделение, 1988. 232 с.
20. Керейтов, Р.Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры: монография / Р.Х. Керейтов; науч.ред. Ю.Ю. Клычников; Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований. Ставрополь: Сервисшкола, 2009. 464 с.
21. Национальный состав населения РСФСР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М.: Финансы и статистика, 1990.
22. Национальный состав и владение языками, гражданство. Книга 1. (Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Том 4). М., 2004.
23. Национальный состав населения городов, поселков, районов и сельских населенных пунктов Дагестанской АССР данным Всесоюзных переписей населения 1970, 1979 и 1989 г. Статистический сборник. Махачкала, 1990. 141 с.
24. Организация и совершение Радуевым С.Б. акта терроризма в г. Кизляре и в с. Первомайское Хасавюртовского района РД 919 января 1996 года [Электронный ресурс] // http://bib.social/politika_890/organizatsiya-sovershenie-raduevyim-akta-43610.html (дата обращения: 22.06.2016).
25. Основные итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. по Ставропольскому краю. Т. 3. «Национальный состав и владение языками, гражданство». Ставрополь, 2013.
26. Основные итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. по Ставропольскому краю // Численность населения по каждому городскому и сельскому населённому пункту Ставропольского края на дату ВПН-1989 и ВПН-2002. Проверено 12 января 2015. Архивировано из первоисточника 12 января 2015 (дата обращения: 20.06.2016).
27. Основные национальности Республики Дагестан: численность, демографические показатели, расселение. Махачкала, 1995.
28. Рязанцев С.В. Демографический и миграционный портрет Северного Кавказа. Ставрополь: Сервисшкола, 2003. 376 с.
29. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М.: Восточная литература, 2002. 752 с.
30. Устная консультация доктора исторических наук Д.С. Кидирниязова.
31. Численность населения и некоторые социально-демографические характеристики национальностей Российской Федерации по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. – М.: Государственный комитет РФ по статистике, 1992. 85 с.

ИДРИСОВ Э.Ш.

*Астраханский филиал Российской академии народного хозяйства и
государственной службы при Президенте РФ
г. Астрахань, Россия*

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ВОСПРОИЗВОДСТВО НОГАЙЦЕВ-КАРАГАШЕЙ: ИСТОРИЯ И ПРОБЛЕМНЫЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Современное развитие этнических сообществ подвержено глобальным изменениям. Окончательной трансформации подвергается традиционная основа. Малочисленным народам все сложнее сохранить родной язык и культуру. Все большим изменениям подвергаются формы трансляции этнокультурных традиций, усиливается роль профессиональной культуры, при этническом нивелировании на бытовом уровне.

Еще одним фактором современности стало развитие информационных технологий. Как только в мире стал развиваться Интернет, то сразу виртуальное пространство заполнила этнопроблематика, усилилась трансграничная коммуникация внутри этнических сообществ. Как следствие на поверхность стали всплывать скрытые формы этнических идентичностей, которые в силу прошлых объективных процессов или политики государства, были сдержаны в рамках более крупных образований.

Ногайский этнос традиционно имеет дисперсное проживание в нескольких субъектах Российской Федерации Южного и Северокавказского Федеральных округов. После распада СССР усилились внутриэтнические интеграционные процессы, стали развиваться различные формы межрегиональной координации. В тоже время проявился миграционный фактор, часть ногайского населения переместилась в другие регионы проживания ногайцев

(миграция ногайцев Дагестана и Чечни в Астраханскую область), а другая часть освоила новые регионы для проживания (активная миграция ногайцев в северные регионы РФ).

Ногайское население Нижнего Поволжья образует среди других этнотерриториальных групп свой ареал со своеобразной спецификой положения. Исторически известно, что в период Ногайской Орды этот регион относился к территории формирования ногайского этноса. После ее распада, когда изменилось геополитическое положение Нижнего Поволжья в связи с присоединением его к Московскому государству, ногайские кочевые группы стали постепенно оседать вокруг нового российского центра на Востоке – города Астрахани. В силу продолжавшихся миграции ногайцев в западном направлении к черноморским степям и возврату на Волгу, российские власти старались обособлять нижеволжскую часть, беря их под охрану и адаптируя к новым социально-экономическим отношениям путем политики сентентаризации [2].

Так было сформировано неоднородное юртовское общество, которое постепенно стало развиваться в этнокультурном отношении по своим закономерностям, интегрируя вокруг себя другие тюрко-мусульманские группы (восточных купцов, туркмен, средневожских татар), перекочевавших на жительство в Нижневожский регион. Следствием этих процессов стало развитие хозяйства юртовцев, освоение различных форм земледелия, торговли и промышленной деятельности [13].

С XVIII века уже в пространстве Астраханской губернии в местное народонаселение стала интегрироваться еще одна многочисленная ногайская группа – карагаши. По данным исследователей они являются выходцами из Малой Ногайской Орды, обособившиеся на Кубани. Уточняющую точку зрения на происхождение карагашей высказал недавно астраханский ученый В.И. Торопицын, он выводит карагашей из салтанаульских ногайцев, непосредственных подданных Крымского ханства [12].

После кочевания с калмыками, как уже было отмечено в публикациях В.М. Викторина и моих статьях, поселение в Красноярском уезде губернии ногайцев-карагашей было сложным, довольно долго решался земельный вопрос. Он еще больше усложнился с момента образования Внутренней Букеевской орды казахов. Кроме этого, были попытки полностью отторгнуть весь земельный фонд с включением ногайцев-карагашей в состав Астраханского казачьего войска [1, 5].

Отмечая характер этнокультурного развития ногайцев-карагашей в составе Астраханского края, хотелось бы отметить, что первостепенное значение для них имело взаимодействие с юртовцами. У этих двух групп, несмотря на различия в культурно-бытовой сфере развиваются схожие формы песенного и танцевального фольклора. Влияние средневожских татар в культурном отношении на карагашей тоже могло происходить через посредничество юртовцев. Об этом, в частности, отмечает астраханский музыковед А.Р. Усманова [14].

Среди других народов наиболее тесные отношения у карагашей сложились с туркменами. Об этих фактах писал еще сам П.И. Небольсин, а также есть несколько архивных документов о кочевке бывших мангышлакских обитателей на землях ногайцев-карагашей Красноярского уезда. Полевые источники дают нам данные о наличии карагашского рода «туркпен», как имеющего туркменское происхождение [8].

Еще одним этнически сообществом, с которым у карагашей развились отношения стали казахи. Совместное кочевание с 1801 г. привело к развитию хозяйственных и этнокультурных связей. Казахстанский краевед А. Курумбаев, а вслед за ним астраханский аспирант Р. Ишмухамбетов развили эту тему, в частности, выявлена роль карагашей как приближенных ханской администрации букеевцев [6].

Зоной ногайско-казахских пересечений стало село Малый Арал. Здесь располагается культовый комплекс «Сеид-Баба и Букей-хан», которому в рамках внемеетной практики поклоняются ногайцы-карагаши и казахи. Образ ногайского проповедника Сеид-Бабы оценивается в фольклоре казахов-букеевцев, его считают духовным наставником основателя Внутренней орды – Букея Нуралиева [4].

Значение города Астрахани, как духовного центра для мусульман Юга России в XIX – начале XX веков, отразилось на бурном развитии для местных народов. Яркий представитель, вышедший из карагашской среды, Абдрахман Умеров (Гумари) пример социокультурных процессов, давших плоды по разным направлениям. Являясь учеником татарского просветителя Ш. Марджани, и в какой-то степени транслируя его идеи

в местную среду, А. Умеров был одним из первых, кто стал выражать общеногайское этническое самосознание в условиях нациостроительства той эпохи. Его сподвижник А.-Х.Ш. Джанибеков продолжил его идеи, посвятил себя полностью ногайской этнографии и фольклору [7].

Уже тогда, в конце XIX – начале XX века, начался процесс забвения многих традиционных форм, и люди озабоченные этнокультурным воспроизводством ставили задачи по фиксации и сохранению, прежде всего фольклорного наследия. Попутно ставились задачи просвещения, приспособления своего этнического сообщества к современности. Большое значение имело развитие школьного образования. Особую роль стала играть национальная печать. Этими идеями охватывались также представители предпринимательских кругов, которые стали выступать в роли меценатов.

Свои коррективы внес советский период. Большевики, стараясь приспособлять к реальности принцип каждой нации на самоопределение, стали активно проводить политику языкового строительства, а затем и коренизации управления. Так, в составе Нижнего Поволжья с 1931–1944 был Наримановский татаро-ногайский район. Но политика советской власти была противоречивой, получается, не все этнические общности получили условия для развития аутентичной культуры. Начиная с 1930-х гг. все группы астраханских ногайцев (по классификации В.М. Викторина и Л.Ш. Арсланова: юртовцы, карагаши, кундровцы и утары) стали через систему образования и деятельность культурных учреждений татаризироваться [3].

Оценить этот процесс однозначно сложно. С одной стороны, был получен новый импульс и астраханские ногайцы получили развитые формы культурных достижений татар, но с другой стороны, произошла подмена, ногайская этноспецифика стала уходить на второй план, нивелироваться или скрываться. Последнее отразилось и на этнической самоидентификации, замена этнонима «ногайцы» на «татары».

Этнокультурные процессы конца XX века вызвали бурную реминисценцию ногайского этнического самосознания в Астраханской области. Наибольшее выражение эти процессы получили у карагашей – ногайской этнической группы, проживающей, в основном, в селах Красноярского района, селе Лапас Харабалинского района, в городе Астрахани, а впоследствии в селе Растопуловка Приволжского района. Динамика переписей от 1989, 2002 и 2010 годов неуклонно показывает рост тех, кто себя идентифицирует как «ногайцы» в Астраханской области. В расчет берется и переселение северокавказских ногайцев в Нижневолжский регион.

В какой-то степени процессу этнического пробуждения ногайского самосознания карагашей способствовало переселение из сел традиционного и компактного проживания – Сеитовка, Беячное, Ланчуг и Куянлы в связи с их нахождением в санитарно-защитной зоне Астраханского газоперерабатывающего завода. Так ногайское население увеличилось в селе Красный Яр, селе Растопуловка и мкр. Бабаевского. Вынужденное переселение, вызвавшее аккультурации, заставило вспомнить о своих исторических корнях.

Переселившиеся в с. Растопуловку и микрорайон Бабаевского столкнулись с проблемой социально-психологической и хозяйственной адаптации. Здесь наблюдается приспособление к новым условиям с сохранением традиции. Так, в Растопуловке, несмотря на первоначальные запреты местной администрации переселившиеся ногайцы продолжили разводить скот, приспособив новые коттеджные владения к данному виду деятельности. В городе, как отмечалось нами, ногайцы в период свадеб или других больших семейных мероприятий, стали устанавливать, как на прежнем месте жительства, шатровые палатки около подъездов многоэтажных домов [9].

Этот период породил своих лидеров, которые задали направленность этнокультурной деятельности астраханских ногайцев. Здесь необходимо отметить, как вклад общественников, а также ученых, которые внесли свою лепту в обоснование направленности этих процессов. Среди них, прежде всего, хочется отметить Рафиля Утемухамедовича Джуманова (1937–2014 гг), который стал с 1990 г. первым председателем «Бирлик». Сочетая в себе знания историка, опыт журналистской и культурно-организационной работы, он стал автором и реализатором многих региональных проектов ногайской культуры. Из ученых-ногаеведов, внесших свой вклад в подъем ногайского этнического самосознания в разные периоды, необходимо выделить Л.Ш. Арсланова, Р.Х. Керейтова, В.М. Викторина и А.Х. Курмансеитову.

Не последнюю роль в этнокультурном развитии астраханских ногайцев сыграли контакты с северокавказскими ногайцами. В период постановки работы по преподаванию родного языка в школах населенных пунктов компактного проживания ногайцев вся литература поставлялась из субъектов Северного Кавказа, прежде всего, из Карачаево-Черкесии. Активную роль в пробуждении национального самосознания сыграли творческие коллективы и отдельные исполнители, которые приезжали на мероприятия в Астраханскую область. Отправной такой точкой можно считать празднование 200-летия села Сеитовка Красноярского района в октябре 1988 года. После него возникла традиция областных ежегодных мероприятий, таких как Джанибековские чтения, Дни ногайской культуры, детский фестиваль «Шешекейлер», а также организована была трансляция на ногайском языке по каналам теле- и радиовещания [3].

Одним из важных маркеров, имеющих связь с сохранением этнического самосознания у ногайцев, как бывших кочевников, является память о прошлом родоплеменном устройстве. Так, карагаши помнят свою приверженность к ранее существовавшим родам, могут нарисовать тамгу, символизирующую свой род. Данная знаковая система уже не носит хозяйственного значения, в основном, востребована в молодежной среде, а также как родовой знак на могильных сооружениях после смерти.

Более функционально воспроизводима традиционная кухня. Ногайская кухня представлена блюдами мясомолочного рациона и большим количеством мучных изделий из сдобного теста. Готовятся такие блюда как «турамша» с «алпамой» (тонко нашинкованные кусочки мяса с раскатанным тестом, сваренные в бульоне), «псляк» (брынза), «ак» (кислое молоко), «ай бурек» (большие пельмени), «май бурек» (пирожок с начинкой из изюма или повидла), «калакай» (лепешка, приготовленная между двумя сковородками на углях) «кыздырмыш» (лепешка с узорами по краям). Большое значение имеет употребление зеленого спрессованного чая. Ногайцы добавляют в чай молоко, соль и животное масло [11].

Традиционная кухня представляется в самом широком разнообразии во время праздников. В ногайской среде отмечаются два главных праздника мусульман: «Ураза-байрам» и «Курбан-байрам». Для астраханских ногайцев характерно проведение такого мероприятия как «кудай джол» (дословно «дорога к Богу»). Исторически «кудай джол» устраивался в засушливые или кризисные периоды, с целью попросить «Всевышнего» о даровании благоприятных погодных условий. Сельчане в складчину покупали жертвенное животное (корову или барана) и устраивали коллективное моление, с последующим поеданием и раздачей нуждающимся мяса принесенного в жертву животного. Сейчас «кудай джол» обычно устраивается в конце лета. В частности, этот праздник ежегодно проводится в поселке Кири-Кили. Принято приглашать на это мероприятие почетных людей [10].

Наблюдается возникновение традиции проведения семейного «кудай джола», который устраивается по случаю новоселья, отправления ребенка первый раз в школу или ухода сыновей в армию. Как и на общественном мероприятии, приглашается мулла для чтения молитвы, накрывается праздничный стол, после потребления плова или мяса с алпамой оставшаяся пища раздается пришедшим гостям.

В карагашской среде, в основном, в сельской местности, применяется практика приема праздничной пищи за дастарханом (сервированная скатерть) на полу или на тохтамбете (деревянная лежанка), как было принято в прошлом.

Важной составляющей этнической культуры является бытование форм песенного и танцевального фольклора. Основными музыкальными традиционными инструментами карагашей являются саратовская гармошка («саз» или более традиционное наименование «кобыз») и кабал (разновидность бубна). Они используются на всех праздничных мероприятиях при встрече и проводах гостей, а также во время танцевальных пауз на свадебных или юбилейных мероприятиях. В отличие от юртовцев у карагашей сложилась традиция игры женщин на саратовской гармошке. Бытование домбры практически исчезло из обихода. Последние карагашские домбристы жили в селе Лапас (Сагнаев, умер в 1998 г) и селе Ясын-Сокан (Утегулов, умер в 2002 г.).

Особое значение, как традиционно сохраненный элемент для карагашей, имеет функционирование такого песенного жанра как «озын ногай джар» – протяжные ногайские напевы в мужском исполнении, без аккомпанемента на бытовые или исторические темы, а также частушки («шын» или «такмаки») под саратовскую гармошку.

Многие традиционные элементы продолжают воспроизводиться в обрядах жизненного цикла, прежде всего, свадьбе, рождении ребенка и его дальнейшей половозрастной социализации. Сохраняются обычаи дарообменного характера, хотя имеется тенденция упрощения и отхода от них. В некоторых населенных пунктах карагашей сохранились знатоки народной медицины – «баксы» и «сыныкши». Но данная практика испытывает влияние современности и не носит строго этнический характер.

В Астраханской области проживает до 1000 ногайцев из Северного Кавказа. Это выходцы из Ногайского района Республики Дагестан и Шелковского района Чеченской Республики, в меньшей части – Нефтекумского и Степновского районов Ставропольского края, переехавшие на постоянное местожительство. Они, в основном, селятся в городе Астрахани и пригородных юртовских селах, таких как Солянка и Осыпной Бугор. Ногайские переселенцы из Северного Кавказа формируют свою среду, состоящую из выходцев одной местности.

В середине 2000-х годов нами проводился социологический опрос астраханских ногайцев карагашской группы. Среди вопросов анкеты были такие, которые затрагивали тему восприятия респондентами ногайцев Северного Кавказа. Опрос показал, что карагаши отличают себя от ногайцев Северного Кавказа, прежде всего, по манере поведения и образу жизни, а потом уже по традициям, обычаям, языку и внешности. На вопрос об отношении карагашей к бракам с ногайцами Северного Кавказа, которые стали постепенно распространяться в современности, можно отметить такой факт, что в целом респонденты отнеслись к ним благожелательно. Но, приоритетным является вариант, когда астраханские парни будут брать в жены ногайских девушек из Северного Кавказа. К обратному варианту опрошенные карагаши относятся более насторожено.

Большое значение в трансляции этнокультурных ценностей в современности отводится сетевому подходу. Одним из важных каналов здесь является деятельность общественных организаций. Кроме общества «Бирлик», которое, правда, было закрыто в мае 2006 года, в Астраханской области возникают и другие общественные объединения ногайцев. Некоторое время действовали местные национально-культурные автономии в Красноярском районе и городе Астрахани. В 2003 году была образована организация – Молодежный центр ногайской культуры «Эдиге», а в 2014 районное общество ногайской культуры и языка Красноярского района «Единение».

Практически с 2006 года роль представления ногайцев на областном уровне играет Центр «Эдиге». Его состав и деятельность определяют представители ногайцев-карагашей совместно с переселившимися представителями ногайцев Дагестана и Чечни. Центр «Эдиге» породил множество новых проектов этнокультурной направленности: вечер встречи – «Ногайский джиин», фестиваль «Эдил бойында», конкурс ногайской песни «Эдил давысы». Одним из направлений совместной работы общества и администрации села Растопуловка является музейный проект – «Ногайское подворье». Это не просто фиксация местной этнической традиции, но и новая форма ее бытования.

В период начавшегося возрождения ногайского самосознания современное этнокультурное воспроизводство карагашей испытало влияние региональных практик ногайцев Северного Кавказа. Как следствие обнаруживается спектр разнопоколенных настроений – люди старшего возраста и часть среднего потребляет и транслирует некоторые элементы татарской либо казахской культуры, а другая часть среднего поколения и молодежь, почти полностью сориентировалась на культуру северокавказских ногайцев. Аутентичная карагашская специфика имеет больше бытовую форму проявления, а попытки ее самостоятельного представления еще не выросли до профессионального уровня. Но в условиях, когда в общеногайском этнокультурном движении наблюдается поиск объединяющих моделей на основе традиционного наследия, карагашский вариант, в силу его внутреннего потенциала, может стать одной из опор этого процесса, задать вектор конструирования ногайской идентичности в современности.

1. Викторин В.М. К этнической истории карагашей // Поволжский край. Межвузовский научный сборник. Саратов, 1983. – Вып. 8. С. 147–162.

2. Грибовский В.В. Миграции ногайцев в северного Прикаспия в северное Причерноморье в первой трети XVIII века // Астраханские краеведческие чтения: сборник научных статей. Астрахань, 2013. – Вып. V. С. 364–373.
3. Идрисов Э.Ш., Казалиева К.Н. Этнокультурное воспроизводство астраханских ногайцев: состояние и перспективы // Современное положение и перспективы развития ногайского народа в XXI веке: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. 2–4 ноября 2006 г. СПб: Петрополис, 2007. С. 96.
4. Идрисов Э.Ш. Исторические и социокультурные аспекты развития приграничных муниципальных образований Астраханской области (на примере МО «с. Малый Арал». К 130-летию образования села) // Тенденции приграничного сотрудничества России и Казахстана: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (г. Астрахань, 12–13 сентября 2011 г.) Астрахань, 2011. С. 20–24.
5. Идрисов Э.Ш. К вопросу о формировании поселений ногайцев-карагашей в Астраханском крае в конце XVIII – середине XIX века // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Материалы международной научной конференции. (Казань, 19 ноября 2015 г.) Казань, 2015. – Вып. 5. С. 176–190.
6. Ишмухамбетов Р.В. К вопросу об историографии служилых групп Внутренней Букеевской орды // Перекрестки истории. Актуальные проблемы исторической науки: Материалы XI науч.-практ. конф. (г. Астрахань, 30 апреля 2015 г.). К 70-летию Победы в Великой Победе. Астрахань, 2015. С. 176–179.
7. Курмансеитова А.Х. У истоков ногайской книги. Черкесск, 2009. 216 с.
8. Небольсин П.И. Очерки Волжского Низовья. СПб, 1852. 197 с.
9. Сариева А.К., Идрисов Э.Ш. Проблемы этнической адаптации вынужденных переселенцев санитарно-защитной зоны Красноярского района Астраханской области к городским условиям // Геология, география и глобальная энергия. Астрахань: Изд-во Астраханского университета, 2006. № 1. С. 175–179.
10. Сызранов А.В. «Нормативный» ислам и традиционные народные верования ногайцев-карагашей Астраханской области // Ногаеведческий сборник: сборник научных статей. – Вып. 1. Актуальные вопросы истории и культуры ногайцев. Астрахань: Color, 2012. С. 84–93.
11. Танадиева А.Д. Кулинарные традиции ногайцев-карагашей // Астраханские краеведческие чтения: сб. ст. Астрахань: Издатель Сорокин Р.В., 2010. – Вып. 2. С. 298–300.
12. Торопицын В.И. Россия и ногайцы: поиск путей самоопределения и сосуществования (первая половина XVIII в.) // Тюркологический сборник 2009–2010: тюркские народы Евразии в древности и средневековье. М, 2011. С. 330–359.
13. Торопицын В.И. Юртовские татары в орбите внутренней и внешней политики России в первой половине XVIII в. // Тюркологический сборник 2011–2012: политическая и этнокультурная история тюркских народов и государств. М., 2013. С. 375–412.
14. Усманова А.Р. Этническая культура и музыкальный фольклор тюркоязычных групп Астраханской области. Астрахань, 2014. 216 с.

САЛИКЖАНОВ Р., СЕМБИНА Ж.

*Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева
г. Астана, Республика Казахстан*

НОГАЙЦЫ СРЕДИ КАЗАХОВ: ПОИСК МАРКЕРОВ ИДЕНТИФИКАЦИИ

(ОПЫТ КОНТЕНТ-АНАЛИЗА)

Социокультурные процессы, происходящие в обществе являются отражением тех или иных проблем, которые осмысливаются в научной среде и поднимаются в обыденном сознании. С этой точки зрения, можно отметить, что с начала XX века в социальных науках актуальны вопросы о роли традиций и истории в современном обществе, проблемы развития личности человека и его взаимодействие с социумом. Рассуждения наших современников о стремлении человека к целостности, единству также являются определенными характеристиками состояния современного общества [1].

Одной из существенных особенностей человека является способность к обретению им собственной идентичности (от латинского *identificus* – тождественный, одинаковый). Идентификация человеком себя и презентация себя другим являются важнейшими условиями коммуникации и совместной деятельности людей, однако в гуманитарных науках проблема идентичности начинает детально анализироваться только в середине XX века, когда исследователи обнаруживают, что все большее число людей начинают испытывать затруднения процесса самоидентификации, усиливающиеся в настоящее время.

Одним из первых к исследованию идентификации обращается Э. Эриксон, определявший идентичность как способность ощущать себя обладающим непрерывностью и тождественностью, и поступать соответственно [2, с. 74].

В настоящее время проблема идентичности стала предметом внимания социологов, психологов, философов, культурологов. Мы согласны с устоявшимся в социологии определением, когда под идентичностью понимается соотнесение себя индивидом с теми группами и общностями, которые он воспринимает как «свои», по отношению к которым он в наибольшей степени способен почувствовать и сказать «мы» (гендер, семья, религия, этнос, профессия и т.п.) [3].

В современном казахстанском обществе происходят социокультурные процессы тесно связанные с проблемами идентичности. Сложившаяся в течение длительного времени полиэтничная среда, неоднородность самой коренной этничности, стремление современной власти продуцировать новую этническую самобытность (так называемый казахстанский народ) и другие факторы дают возможность осуществить интересные наблюдения и выводы.

Традиционно казахи ревностно относятся к знанию своей родословной, с маленьких лет добиваясь знания детьми имен своих предков, названия родов и подродов. Это актуальное знание в период образования народа, специфичности ведения хозяйства в средние века, в современных условиях стало востребованным лишь при создании семьи, так как до сих пор казахи не рекомендуют связывать узами браки молодых людей, если они имеют общих предков до седьмого поколения. В результате получилось, что деление казахов на роды и подроды в значительной степени условны, так как произошло смешение за несколько веков десятков поколений между крупными и малыми племенами и родами.

На наш взгляд, одной из особенностей трайбализма среди современных казахов и есть данная специфика, отсутствие как таковых четко выраженных маркеров родовой принадлежности, кроме как географических ареалов обитания племен и родов сложившихся в основном в позднем средневековье, сохранившемся и сегодня.

Тем не менее, сегодня в социальном взаимодействии казахов идентификация по родовому признаку присутствует, так же как воспроизводимые споры, легенды, притчи среди населения относительно родовой принадлежности, а иногда аргументация принимаемых политических решений разного уровня связаны с «родовым» вопросом, с учетом племенного фактора.

В современной родо-племенной структуре казахов, и что еще более интересно в разных регионах страны, представлены значительное количество соотечественников называемых себя ногай (ногайцы), ногайлы. Распространены фамилии – Ногайбаев, Ногаев, населенные пункты с преобладанием ногайцев. Среди них есть как этнические ногайцы, так и представители подродов ногай в составе крупных казахских родов.

Это обстоятельство и информационное письмо данной конференции послужило толчком для осуществления поиска ответов на вопрос, почему некоторая часть казахов идентифицирует себя ногайцами, и насколько современное поколение двух братских родов близки друг другу.

Современная историческая наука Казахстана имеет устоявшееся мнение относительно происхождения ногайцев. Есть доступная литература [4], интернет источники [5], которые дают четкое представление о том, что Ногайская Орда появилась после распада Золотой Орды и существовала в XIV–XVI веке на территории современного Западного Казахстана и междуречье Дона и Дуная. Название связано с именем внука Джучи хана (Жошы) – Ногай, и соответственно государственное образование называлось Ногай елі. Общеизвестно, что значительная роль в политической истории Ногайской Орды принадлежит амир Едиге и его сыну Нураддину. Из тех же источников известно, что население состояло из мангутов, кыпшаков, коньрат, аргын, карлуков, алшыны, тама и других племен тюрков.

А какие существуют представления об истории у наших современников? Как они интерпретируют исторические события? С кем себя идентифицируют? Для этого обратились к высказываниям участников форума «Ногайлар» сайта казак.ру [6]. Нами анализируются доступные на момент нашего обращения 61 запись на сайте, опубликованные в период с 2 февраля 2009 года по 21 декабря 2015 года. С учетом малочисленности самих ногайцев в

Казахстане (таблица 1), в качестве первого опыта изучения вопроса эмпирическая база, на наш взгляд, достаточная [7]. Следует отметить что среди современного населения Казахстана есть ногайцы как этнос, так и ногай, ногайлы как подроды в составе тех или иных родов.

Таблица 1.

Количество населения Казахстана по данным переписи разных лет

	1989 год	1999 год	2009 год
Всего население, тыс	16,222	14,981	16,009
Казахи	6,486	8,011	10,096
Русские	6,092	4,480	3,793
Карачаевцы	2038	1400	995
Ногайцы	539	350	276
Черкешы	305	182	111

В начале исследования в качестве параметров контент-анализа мы определили несколько исходных позиций и мнения информантов форума: ногайцы самостоятельный этнос; ногайцы и каракалпаки или ногайцы и казахи одно целое либо очень близкие друг другу народы. При детальном анализе были обнаружены мнения о интегрированности ногайцев в состав казахских родов.

Итак, часть информантов склонны считать ногайцев самостоятельным народом. Сторонники отдельного народа отмечают факты компактного проживания ногайцев, вспоминая пути миграции и самобытность этноса, показывая осведомленность об истории своего народа. Наиболее характерны следующие высказывания (выделено имя участника форума, все записи в оригинале):

– «Жансая, gansayaa@mail.ru. Мен де ногаймын! Бырак коньрат-ногаймын. Озимди татарга да, карапалкакка да шатасым жок деп есептеймин»;

– «Ардак, komsomolka_59@mail.ru. Мен орта жуздин ишиндеги ногай деген руданмын. Коныстанган жеримиз Кызылорда облысы Жанакорган ауданында Талап деген ауыл бар. Сол жерде тек ногайлар турады»;

– «Мырзаназар. Менің жеті атам: Алмамбет, Айдар, Әмет, Сәмет, Дилмухаммед, Биназар, Шынназар, одан мен Мырзаназар. Аргы атамыз Капа, одан Кара, одан Ногай, одан Атыгай, одан Аймамбет. Ногай ішіндегі Атыгай деген ру біздің атамыздың атынан қалған. Біз Жем бойынан Сарыарқаға көшіп келгенбіз»;

– «Aq Noghay, Biz NOGHAY – tek noghaymiz. Qazaq bizden taraghan»;

– «Алишер, alik_9393@mail.ru. Ногайды анаған мынаған қоспаңыздар, ол өзі жеке бір ру, өзге рулар сықылды. Сондықтан оған ешкімнің таласы болмас деп ойлаймын»;

– «Мансур. Ногай рууы менен ногай халкын жанылыстырып отырғанлар коп кой деймен форумда. Ногай халкының негизги болеги Кавказда. Улыума саны россия хам СНГ боиынша 90 мынга жуык. Ногай халкы Астрахань обл. да бар. Ал енди ногай рууы бул оз алдына (кыпшак, коньрат) деген сыяклы руу. Менимше бул Ногай ордасы тараган гезде казактын киши жузине келип косылган бир болеги болуу керек. Негизинде кыпшак, коньрат, канглы, найман х.т.б. руулар барлык тюрк тиллес халкларда табылады»;

– «Айзада, aizado4ka. Мен де ногаймын. Тарихтағы ногайлармен ногай елін шатастыруға болмайды. Ногайлар шежіре бойынша Орта жүздің Қоңырат тайпасына кіреді».

Как видим достаточно противоречивые сведения, но в целом информанты четко подчеркивают уникальность и самобытность ногайцев, не акцентируя свое внимание на достаточно важном моменте – ногайцы это род/подрод среди казахов или отдельный этнос.

Следующая группа участников форума утверждают об общих исторических корнях ногайцев, каракалпаков и казахов. Больше встречается мнение об единстве в первую очередь ногайцев и каракалпаков, указываются общие корни, их историческая близость. Нередки проявления в комментариях информантов умеренного этноцентризма:

– «Берден Жағалтай. Ногай – ұллы халық! Ногайлар менен қарақалпақлар бир тектен»;

– «Сәтий. Ногай менен қарақалпақ – бир халықтың еки түрлі аты. Ол бойынша соңғы гезлери бирнеше мийнетлер жарыққа шықты»;

– «Қарағаш Ноғай. Қарағаш ноғайлар қарақалпаққа жақын. Ол жайында профессор Полат Салиев (қарағаш) П.Ивановқа хабарлаған»;

– «КАРАКАЛПАК. Ноғайдын негизи, шығысы КАРАКАЛПАК»;

– «Полат, poles@gambler.ru Ноғайлар менен қарақалпақтар бір туысқан»;

– «ҚАБАҚ. Біздің де тегіміз қарақалпақ пен ноғайға барып тіреледі. Бұрынғы шежірешілер ең үлкен атамызды әуелі Қалпақ, сосын Жайылқан, одан кейін Бөлек деуші еді»;

– «Ерәділ. Шалдардан есітуімше ноғайлардың ежелгі төл ұраны «ҚАЛПАҚ!» екен. Қарақалпақтардың да арғы атасы – ҚАЛПАҚ көрінеді. Түбіміз бірі рас-ау, осы!»;

– «Жоллыбай, Қоңырат қаласы. Қарақалпақстанда да ноғайлар бираз бар. Олар негизинен өзбек яки қазақ болып жазылып жүр. Араларында татар миллетін алғандары да бар. Өзбекстан көлемінде олар әлленеше мәрте көп. Бизің Қоңырат қаласында «НОҒАЙАУЫЛ» деген жер бар. Қаланың дөгерегінде де усындай мекендер гезлеседі. Мен өзім қарақалпақ мектебінде оқыдым, тилимиз, тегимиз бір ғой»;

– «Ешим Ноғай. Ноғайлар арасында «ноғай-карақалпақ» деген соьз де расады. «Карақалпақ ноғай минен туыс деб, Бабаларым наьсиятлап кетипти, Карақалпақ Кырга кетип эл излеп, Ал ноғайлар Кап тавына йетипти. (Суьйин Капаев)».

О том, что ногайцы и каракалпаки близкие друг другу народы, утверждают, как мы полагаем и сами каракалпакцы, так например, «Өтемис. Ноғайлар – бизлердің ең жақын қанластарымыз. Мен Қарақалпақстанның Қыпшақ қаласынанман. Бизің түбімізде де НОҒАЙ деген өз алдына мекен бар. Бизлер ноғайларды өз аталастарымыздан кем көрмейміз. Ата-бабалар қулағымызға солай сіндірген».

При анализе записей форума наблюдается, как отмечено нами выше, родственные корни ногайцев и казахов. При этом авторы комментариев отмечают какой-либо род казахов, в составе которого сами находятся, отмечают, что живут по традициям казахов, следовательно, для части из них ногайцы – это род/подрод казахского народа:

– «Тлеуберген, kunrarbav@ssmu.aktobe.intergas.kz. Біздер де ноғаймыз, оның ішінде кіші жүз қабақ руына кіреміз. Біздің үлкен атамыз ҚАЗАҚАЙ – шын аты Мұхаммад бин Ғали ад Дағыстани, 1745–1950 жылдары кәзіргі Татарстанның Қарғалы жеріне келіп, мешіттен оқу орнын – медресе – ашып, мұсылмандық ағартушылық ісін бастаған»;

– «Jasulan, Jasik_93.08. Assalaumagaleikum NOGAI halki. Men dagi NOGAI din bir urpagimin. Babamnan saktaitinim kazak salti».

– «Қас, Жолымбет. Мен қазақпын. Бірақ ноғай жұртында құп білем. Ноғай достарым бар. Меніңше Қазақ пен Ноғайды бірлуге болмайды. Хабарласыңыз qaszhol@mail.ru»;

– «Албан. Қазақ халқының шығуына талас көп, сол текті ноғай және басқа халықтардың шығу тегіне де таластар жетерлік. Менің білуімше қарақалпақ та, ноғай да тегін қуып келгенде қазаққа егіздің сыңарындай жақын, екі көзінің бірі»;

– «ҚАЗАҚ, nuraliev92@mail.ru. НОҒАЙ-ҚАЗАҚ, БІР ТУҒАН».

Другой информант приводит мнение этнографа Ш. Уалиханова о том, что ногайцы и казахи жители двух родственных государств: «Ш. Уәлиханов ноғайлар мен қазақтарды «екі туысқан Орда» деп атаған. Ал Хақназар хан «қазақтар мен ноғайлар ханы» атанған».

Встречается мнение о том, что ногайцы в большинстве своем вошли в состав родов Младшего жуза казахов: «Ерәділ. Біз Жетіру ішінде жүрген ноғаймыз. Өздерін Байұлы құрамына қосып жүрген ноғайлар да біршама бар екен. Тегінде Кіші жүз жұртының арасында әр руға еніп кеткен қандастарымыз өте көп пе деп қалдым», другой участник отмечает, что ногайцы присоединились к казахским родам: «Қарасай, arajar@inbox.ru. Ноғайлар Каспий теңізінің батысында, қапказ жағында. Көптеген ноғай тайпалары қазаққа қосылып пана тапты. Қазақ пен ноғай егіз халық. Дана қазаққа өткен заманнан жеткен мынадай естелік бар: «Тегінде ноғай, қазақ тегіміз бір Алтай, Ертіс, Оралды қылған дүбір. Орманбет хан Ордадан шыққан күнде Асан ата қайғырып, айтыпты жыр», и приводит свой аргумент об общности истории из устного фольклора.

В тоже время другой информант утверждает, о том, что изначально население Младшего жуза выделилась от Ногайской орды: «Басқар. Ноғай деген қалың жұрт қазақтың әр тайпасының ішінде жеке-жеке ата болып жүр. Олар әртүрлі атауда: ноғай, ноғайлы, ноғайшора, ноғайбай, ноғайты, ноғай-қабақ, ноғай-қазақ т.б. Кіші жүз тұтасымен Ноғайлыдан ажыралып шыққан».

Следует отметить, что в разных регионах Казахстана, по нашему наблюдению особенно на востоке страны, многие казахи ошибочно называют ногайцами, ногайями – татаров. Среди участников форума есть информанты близкие с нашим мнением: «Кемел, abdulov.kemel@mail.ru. Әлі күнге дейін біреулер татарды «ноғай» дейді. Қате түсінік. Татарлар – Еділ бұлғарларының ұрпағы, яғни түркілік бұтақтың өзге сағасынан. Ал ноғайлар қазақтарға қырғыздардан да жақын». Свое

мнение Кемел аргументирует выводами из статьи данный «Ноғай, қазақ бір туған» (2005 год), автор журналист Аққали Көптілеуов, где отмечено, что казахи и ногайцы современные потомки кипчаков, имеют общую литературу: «қыпшақтардың қазіргі ұрпағы – қазақтар мен ноғайлар. Олар – бір халық. Ноғай фольклоры толығымен қазақ ауыз әдебиетінің құрамына кіреді. Демек, ноғай – қазақтың құрамдас бөлігі».

Среди участников форума есть информанты, которые знают историю происхождения, этапы этногенеза родственных народов и могут четко расставить все аргументы относительно предмета вопроса. Наиболее близкая трактовка к исторической реальности следующие мнения:

– «Бек, ngli@inbox.ru. Достар! ноғай мен қазақ бір халық. Сұрап жатырғандарға айтам. Бір түркі одағынан шыққанбыз. Алдымен ноғай ордасы құрамында, содан кейін қазақ хандығы құрамында болған бір тумамыз. Саяси-географиялық себептермен бөлек халық болып қалыптасып кеткенбіз. Тұрмысымыз да, мәдениетіміз де, тіліміз де бір, тіпті тарихи тұлғаларымыз бір»;

– «Номад, omarov58@mail.ru. Апырмай! Не деп кеттіңдер? «Ноғайлы» деген тұтас ел болған, тек бертін одан қазақ бөлініп тарихи отанына, яғни Арқа мен Жетісу жағына келген де, «Қазақ» атанған. Ал, Қап тауында қалғаны «Ноғай» аталған. Оған дәлел аталарымыз әңгіме – дүкен құрып отырғанда, біз «Қап» тауынан келгендіз дегенді талай естігемін».

Заслуживает внимание мнение еще одного информанта, о том, что он поддерживает переселение ногайцев и каракалпаков в Казахстан: «muhit, muhit89@mail.ru. жалпы ноғайлар мен каракалпақтардың қазақ жеріне жаппай қоныс аударуын қолдаймын».

В качестве вывода нашего исследования можно отметить, что, во-первых, в общественном мнении превалирует установка об общности истории и происхождения ногайцев и казахов. Во-вторых, большинство информантов позиционируют себя ногайцами в составе какого-либо казахского рода. Думаем, что это связано с процессом интеграции, ассимиляции с казахами за исторический период, который не оставил шансов сохраниться как самостоятельный народ. Может и поэтому по данным переписи малочисленные ногайцы указывали себя как представителя отдельного этноса. В-третьих, в целом эмоциональная атмосфера форума позволяет сделать вывод о взаимном тяготении и симпатии представителей разных общностей.

1. Лысак И.В. Особенности самоидентификации человека в условиях современного общества // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2008. № 6. С. 37–42.
2. Эрикссон Э. Детство и общество. СПб.: Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. 592 с.
3. Социологическая энциклопедия / Рук. научн. проекта Г.Ю. Семигин: В 2-х т. М.: Мысль, 2003. Т. 1. С. 338.
4. См.: Анчбадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. «Этническая История Северного Кавказа 16–19 век». М.: 1993; Народы и религии мира. М.: БСЭ, 1999; Бес гасыр жырылайды. Алматы, 1984; Райхан Атаханова. Киіз туырлықты, ағаш уықты. Газета «Ана тілі» 23.10. 2008 ж.
5. <http://massaget.kz/layfstayl/bilim/gumanitarly-lylymdar/351/>
6. <http://www.kazakh.ru/>
7. http://www.stat.gov.kz/faces/wcnav_externalId/p_perepis?_afLoop=3662885

ГАПУРОВ Ш.А., ГАРСАЕВ Л.М., МАГОМАЕВ В.Х.

*Комплексный научно-исследовательский институт им. Х.И. Ибрагимова РАН
Институт гуманитарных исследований АН ЧР
Чеченский государственный университет
г. Грозный, Россия*

ГОСТЕПРИИМСТВО И КУНАЧЕСТВО У ЧЕЧЕНЦЕВ И НОГАЙЦЕВ В XVIII – XIX ВЕКАХ (НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ)

Общеизвестно, что народы Кавказа, к их чести, испокон веков славились своим обычаем гостеприимства и куначества, насыщенным множеством предписаний и этических норм и имеющим многовековую историю. Обычай гостеприимства и институт куначества является составной частью общественного быта и духовной культуры чеченцев, ногайцев и других

народов Северного Кавказа. Без его изучения представить четкое и полное представление об историческом и культурном развитии традиционного общества любого народа в рассматриваемое время невозможно. На наш взгляд, в этом актуальность выбранной темы.

Известными поэтами и писателями России и мира, а также иностранными исследователями и путешественниками достаточно подробно описан в Кавказоведческой литературе институт гостеприимства и куначества чеченцев, ногайцев и других народов Кавказа, хотя следует отметить, что до сих пор еще не выявлены и не объяснены некоторые стороны и своеобразные формы этого очень популярного, весьма привлекательного и одновременно сложного по своему характеру общественного института.

Так же, как и многие кавказские обычаи, гостеприимство по своему происхождению весьма архаично и в процессе своего исторического развития оно подвергалось глубоким изменениям, к тому же под сильнейшим воздействием феодальных отношений в XVIII-XIX вв. приняло не только новые формы, но и приобрело новые социальные функции, которые зачастую в корне отличались от предшествующих. Вместе с тем, гостеприимство показало свою удивительную жизнестойкость в сохранении некоторых традиционных черт, что способствовало сохранению популярности этого обычая среди кавказских горцев [1]. Все это позволяло гостеприимству на Кавказе на протяжении длительного времени, как было отмечено, играть роль важнейшего общественного института, удовлетворяя потребности различных слоев чеченского общества.

В устном народном творчестве, особенно в пословицах и поговорках, важность обычая, доведенная до культа, отражается во всей полноте и многоплановости и многосторонности. При отсутствии централизованной власти, недостаточно выраженной государственности местных социально-политических образований, суровости военизированного быта, слабой развитости товарно-денежных отношений, институт гостеприимства был одним из важнейших каналов общения представителей разных селений, обществ, народов [2].

У всех народов Северного Кавказа гости делились на несколько категорий: специально приглашенные (званные гости), нежданные (незванные гости, случайный путник) и гости, которые могли прийти без приглашения (соседи, родственники, односельчане). Соответственно ситуации проходил и прием гостей. Хозяин лично встречал гостей.

У ногайцев, если среди гостей были женщины, то хозяин здоровался с ними и передавал их под покровительство жены, которая обнимала их, целовала их руки, прикладывая ко лбу.

После обмена приветствиями хозяин приглашал гостей в юрту. Первым в юрту входил гость, вслед за ним хозяин, а затем все остальные. Гостя сажали на почетное место (ноготь, чеч. барч). Если гость был моложе хозяина, то на почетное место садился хозяин, а гость слева от него. Существовали особые правила ведения разговора с гостем. Не принято было задавать гостю двусмысленных вопросов, касаться тем, неприятных гостю. В свою очередь гость не должен был интересоваться здоровьем жены, дочерей и делами, как-то связанные с ними. При госте не принято было переговариваться на непонятном языке, перешептываться. Этих правил придерживались все народы Северного Кавказа [3].

«Гостеприимство считается одной из добродетелей и исполняется в строгости всеми», – писал дореволюционный исследователь обычаев и традиций кавказских горцев И. Иванов [4].

«Чеченец и последнюю рубаху отдаст гостю», – вспоминает один из гостей, посетивших чеченцев. Главнейшим ритуалом гостеприимства у вайнахов, безусловно, являлся хлеб-соль (сискал), поэтому каждая вайнаховская семья всегда припасала что-нибудь для гостей. Припрятывали для гостей и хозяйка, и хозяин дома. Когда гость накормлен и напоен, ему готовят постель в лучшей комнате. Были времена, когда хозяйская дочь или невестка помогали гостю снимать сапоги и верхнюю одежду. Теперь, конечно, этот обычай стал преданьем старины глубокой [5].

Вот как описывает писатель Л.Н. Толстой встречу Хаджи-Мурата в качестве гостя в 1851 г. в с. Махкеты его жителем, человеком среднего достатка по имени Садо: «Жена Садо несла низкий круглый столик, на котором были чай, блины в масле, чурек – только что раскатанный хлеб и мед. Девочка несла таз, кумган и полотенце.

Садо и Хаджи-Мурат – оба молчали, пока женщины, тихо двигаясь в своих красных бесподошвенных чувяках, устанавливали принесенное перед гостями. Эльдар же, устремив свои бараньи глаза на скрещенные ноги, был неподвижен, как статуя, во все то время, пока женщины были в сакле...

Несмотря на то, что Хаджи-Мурат более суток ничего не ел, он съел только немного хлеба, сыра и, достав из-под кинжала ножичек, набрал меду и намазал его на хлеб... Эльдару хотелось еще есть, но он так же, как его мюршид, отодвинулся от стола и подал Хаджи-Мурату таз и кумган» [6].

Один из законов и обязанностей хозяина дома, принявшего гостя – это защита его жизни, чести, имущества, иногда даже с риском для собственной жизни. Даже если гость позволяет себе относительную вольность, хозяева должны относиться к нему снисходительно и терпеливо. У вайнахов обычай гостеприимства доходил до самопожертвования. Законы гостеприимства были священны. Хозяин нес ответственность за гостя. Обидеть его означало обидеть, оскорбить хозяина. Нередко бывали случаи, когда хозяева брались за оружие и умирали, защищая гостя. Даже враг, попросивший убежища или оказавшийся под крышей чужого дома, подпадал под законы гостеприимства. За убийство гостя мстили хозяин и его семья [7].

Так, по свидетельству исследователя Н. Грабовского «несмотря на самую жалкую обстановку жилищ, нищету и бедность, встречаемые на каждом шагу, горцы отличаются чрезвычайно радушным гостеприимством. Кроме наружных знаков почтения к гостю, самый беднейший из жителей старается окружить его всевозможным довольством. По понятиям горцев, гость – лицо священное для них; украсть что-нибудь у гостя – значит кровно обидеть хозяина, у которого он остановился. Этот хозяин также считает величайшим стыдом для себя позволить арестовать или вообще обидеть ступившего на порог его сакли человека. Было нередко, что в подобных случаях хозяева брались за оружие и умирали, защищая гостя» [8].

Древнему обычаю гостеприимства вайнахи следовали всегда. И проявляли они его к любому доброму человеку, независимо от его национальной принадлежности. Достаточно сказать, например, что в тридцатые годы прошлого века, когда на Украине разразился голод, люди в поисках хлеба разъехались по всей стране. Немало украинцев в тот период оказалось и в наших краях. Немало украинцев оказались в тот период и в Чечне. «Тогда многие чеченские семьи дали приют голодным, раздетым ребятишкам. Украинские дети росли вместе со своими чеченскими сверстниками, делили скудный кусок хлеба, тепло очага. И по сей день в Грозном, в окрестных селах жили семь семей тогдашних переселенцев [9].

Многие из них очеченились. В тогдашней республиканской периодической печати приводились факты, когда к ним приезжали нашедшие их родственники с Украины. Но они срослись с этой землей, ее народом, обычаями, традициями, национальной культурой, что стали считать все это своим и не захотели покинуть ставшие родные места [5].

У чеченцев, ногайцев и других народов Северного Кавказа, если в дом пришел гость принято встречать его радушно. Это, безусловно, располагает человека, создает обстановку теплоты и уюта, раскованности, которая снова тянет его в этот дом. Важно отметить также, что горцы с уважением относятся к человеку, у которого много друзей, товарищей и часто бывают разные гости. В их устах постоянно можно услышать слова одобрения: «Этот дом всегда был известен и богат гостями». Они убеждены в том, что гость и гостеприимство – это «баракат», т.е. благодать и благополучие. Горцы утверждают, что в дом, в который не приходит гость, не войдет и благодать [5].

В подтверждение этому хотелось бы привести пример того, как во время своего паломничества в Мекку Межи-Хаджи из с. Элистанжи (Чечня) в начале XX века просил в своей молитве только одного: «Да ниспошлет Аллах¹ мне и моему потомству гостей и возможность угощать их. Но и не балуй нас в этом грешном мире чрезмерным достатком, не лишая милосердия в потустороннем мире (эхират)!». Старики рассказывали, что после его молитвы (до1а) дверь Каабы приоткрылась. Это значило, что Бог услышал его и открытая дверь символизировала благословение Аллах^{1а} [10]. Как были правы наши предки, которые говорили: «Гость – посланник Аллаха».

Наряду с гостеприимством у чеченцев и ногайцев, как и на всем Кавказе, существовал обычай куначества (ног. – конаклык, чеч. – доттаг1алла).

Суть куначества заключается в том, что лица, неоднократно пребывавшие в отношениях «гость-хозяин», проникшиеся друг другу особенно доверительными отношениями и человеческими симпатиями, независимо от их этнического происхождения и религиозных убеждений, вступали во взаимные близкие дружеские отношения, оказывая друг другу помощь и поддержку наравне с близкими родственниками, а порой и более действенною.

И далее. Для сложения близких отношений, куначеских связей важным условием было возникновение человеческих симпатий между людьми «одного друга», совпадение образа мыслей, нравственных идеалов и приоритетов, ценностных ориентаций. В XIX – нач. XX в. в кровнородственные связи у народов Дагестана (Чечни – примеч. авт.) все еще играли большую роль в жизни общества, семьи, индивида, хотя их замедленное, но неуклонное ослабление явственно прослеживалось [2].

Одним из принципиальных отличий кунака от обычного гостя заключалось в том, что связь гостя с хозяином носила единовременный характер, а с кунаком – постоянный. Существовали определенные различия и в приеме. Во время приветствия после обмена рукопожатиями между сверстниками не исключались и легкие объятия, похлопывание по плечу, что, например, не допускалось в отношении гостя. Легкие объятия при встрече кунаков считалось нормой для большинства тюркоязычных народов Дагестана и Северного Кавказа. Неоднозначно подобное поведение расценивалось у некоторых народов Кавказа.

Если гостя следовало хорошо накормить и предоставить ночлег, то для кунака устраивали богатое угощение с обязательным приглашением родственников, соседей, известных музыкантов, певцов, устраивались конно-спортивные состязания [2].

Таким образом, куначество – старинный кавказский обычай, способствовавший развитию межэтнических дружественных связей. Куначеские отношения на Кавказе, как правило, устанавливались с первого дня знакомства и встречи между хозяином дома и гостем. С этого времени они становились друзьями верными, как родные братья, и в знак этого обменивались ценными подарками. «В честь такого побратимства – указывают авторы Ш.М. Казиев и И.В. Карпеев – выпивали молоко или вино из одной чаши, в которую в знак постоянной и «нержавеющей» дружбы бросали золотые или серебряные монеты» [11]. Известны и другие виды побратимства – торжественная клятва в присутствии друзей или старших по возрасту, а также соединение крови, для чего побратимы делали на пальцах порезы и смешивали капельки крови. После совершения одного из этих ритуалов, названные братья обменивались оружием, папахами, башлыками, бурками и другими вещами, что также символизировало побратимство. О совершенном обряде сообщалось семьям и близким родственникам обеих сторон.

На протяжении веков друзей-кунаков связывали взаимная помощь и участие в важнейших делах друг друга. Случалось, кунак заменял детям умерших родителей и опекал их до самого взросления. Дружба кунаков передавалась по наследству. Их семьи продолжали поддерживать куначеские связи, рождались между собой, помогали друг другу в больших делах, навещали, вместе ездили на свадьбы, приносили соболезнования...

Как отмечают многие авторы, куначество почитается наравне с родством. Этика куначества как в многонациональной Чечне, так и на всем Кавказе, считалась основой взаимоотношений между народами. Отношение к друзьям более ответственное, нежели к родственникам. Невнимательность и неучтивость по отношению к брату простится, но по отношению к другу – никогда.

Еще до монгольского нашествия в северных районах Чечни кочевали многочисленные племена – предки ногайского народа и поныне составляющую значительную часть населения Шелковского района, сохранившего свой язык, обычаи и культуру, а также надежность в дружбе (куначестве) и гостеприимство. Например, известный абрек Зелымхан Харачоевский время от времени находил приют в домах ногайцев, которые рисковали притеснениями или лишением свободы со стороны царских чиновников. Здесь уместно отметить, что часть ногайцев ассимилирована крупным чеченским тайпом – гendarгуноевцами и др. Их потомки в настоящее время проживают в населенных пунктах Чири-Юрт, Дуба-Юрт, Новые-Атаги, Сержень-Юрт и т. д. Кроме того, у чеченцев очень часто встречаются имена тюркского происхождения Ноги (ногаец), Гумки (кумык), Турко (турок), Узбек, Кхарачо (карачаевец) и т. д. В этом наблюдается глубокий интернационализм, признание чеченцами представителей других народов равными перед Богом, понимание того, что не бывает плохой нации. И у казаков также встречаются имена тюркского происхождения (Агрыжан, Евлаш, Кардавал, Яхлаш, Бормата) и фамилии (Татаров, Ногаев, Тихоновы). Примечательно, что наряду с русскими бытовали и ногайские названия гребенских станиц: Червленая – Ураз-кала, Щедринская – Карчи-кала, Новогладковская – Янги-кала [12].

Так, например, историк Д.А. Милютин писал: «Куначество и побратимство, можно сказать, способствовало в некоторой степени становлению культурно-исторических взаи-

моотношений между народами Кавказа в большом еще уважении в Чечне: в доме своего кунака гость может считать совершенно вне опасности» [13].

К тому же, куначество между казаками и горцами поддерживалось не только в мирной жизни. Особо оно проявлялось в трагические моменты истории народов Кавказа. Тому немало примеров. Когда 16 сентября 1819 г. нависла смертельная угроза над цветущим чеченским аулом Дады-Юрт, (Дада принадлежал к тайпу Цонтарой), находившегося по правому берегу Терека, казаки, верные кунаки чеченцев, жившие на левом берегу, ночью прислали гонца с известием, что их аул на рассвете будет уничтожен, а население истреблено.

Когда старейшины, приняв решение отразить нападение, поблагодарили вестового и попросили его покинуть село, казак ответил: «Останусь с вами до последнего. Истинные казаки не бросают друзей в беде».

На рассвете действительно аул был сожжен дотла, люди уничтожены, вместе с ними погиб и казак [14].

Сохранилась и живет эта добрая традиция в народе и по сей день. Известный до-революционный автор XIX в. И.Ш. Анисимов писал: «Нередко горский еврей вступает с мусульманином в дружбу, и горячо поцеловавшись с ним, делается на всю жизнь его «курдашем». При этом они обмениваются оружием и дают друг другу «священный обет» не пожелать жизни в случае необходимости для спасения друга» [15].

Высоко отозвался о куначестве и его традиции на Кавказе известный кавказовед-ученый, профессор Р.М. Магомедов. Он пишет: «По издавна сложившимся обычаям каждый горец считал за честь достойно принять гостя в любое время дня и ночи. У многих горцев существовал даже обычай: когда садились обедать или ужинать, все делили поровну между членами семьи и отделяли порцию на случай, если явится гость» [16].

Гость мог находиться в доме хозяина столько сколько ему необходимо. У чеченцев, как и у многих народов Кавказа, существовал обычай: в течение трех дней не спрашивали у гостя ни о чем. После истечения трех дней с ним вели разговор, как со своим членом семьи – на равных. Когда же гость отправлялся в дальнейший путь, его обязательно должен был провожать за ворота, а то и за аул сам хозяин дома.

Из всех грехов, какие только существовали, самым тяжким и позорным у горцев считалось убийство гостя. Убийца в этом случае становился одновременно врагом обоих обществ – того, откуда происходил гость, и того общества, в доме хозяина которого было совершено убийство. Хотя надо отметить, что таких случаев история нам не сохранила. Обычай эти свято соблюдались даже в отношении своих противников в войне [11].

Существует множество примеров и документальных сведений о куначеских связях русских с кавказскими горцами, и, в частности, в XVIII – XIX вв. Так, во второй половине XVIII в. в станице Наурской жил казак по имени Варлам Савельев. Храбрый джигит Савельев, «не уступавший в удалстве чеченцам», в процессе общения с горцами изучил их язык, со многими из них подружился. Он свободно ездил в горы к своим кунаками беспрепятственно возвращался домой. «В одном известном семействе – сообщает неизвестный автор, – он (Савельев – примеч. авт.) был усыновлен старой женщиной, которая так его полюбила, что все шесть ее сыновей были его кунаками и защитниками. Во время опасности чеченская женщина прятала Савельева Варлама в собственном доме.

Как утверждает автор рассказа о Варламе Савельеве, «дом у него всегда был полон чеченцами, которых он угощал, кормил, поил», а своим кунакам «отдавал последнюю рубашку». «Случалось, – сообщает неизвестный автор, – что Варлам отправлялся в Чечню в хорошем платье и с лучшим оружием, а возвращался в чужом, оборванном платье и без оружия. Савельев прожил короткую жизнь – 30 лет» [17].

Примеров куначества в XIX в. между русскими и горцами существовало множество как в документальных источниках, так и в художественных произведениях, в основе большинства которых лежат подлинные исторические факты. Так, писатель А.П. Кулебякин в XIX в. в рассказе «Кунаки» писал: «...казаки и чеченцы в прошлом гордились своей дружбой и как священный завет передавали ее своим детям от поколения к поколению». В основу рассказа автор положил действительно случай, происшедший в 1846 г. Молодой казак Влас Фролов из станицы Червленной был тяжело ранен в ногу. Рана стала гноить, и во избежание смерти врачи Грозненского военного госпиталя предложили Фролову обрезать ногу.

У Фроловых были давнишние кунаки – чеченцы Эрисхановы. Узнав о тяжелом положении Власа Фролова, кунак Эрисханов немедленно отправился в крепость Грозного

навестить больного. К Власу он приходил каждое утро и вечер. Влас жаловался ему на свои муки с раной... И Эрисхан увез из госпиталя полумертвого своего друга в станицу Червленную.

Друг Эрисханова, искусный лекарь Юсуф, проводя долгие бессонные ночи у постели больного, спас Власа от смерти. Когда опасность миновала отец Власа Ефим отблагодарил своих кунаков [18].

Куначество на Кавказе не носило единичного характера, им были охвачены целые дружественные семьи. Один из героев – горцев повести Л.Н. Толстого «Казачьи» – дядя Ерошка – говорит: «У меня вся Чечня кунаки были».

Кунаки дорожили своей дружбой, делили вместе радость и горе. Чеченцы посылали своих детей в русские станицы для обучения их русскому языку, а казаки гребенских станиц отправляли своих детей к горцам – казакам для обучения их языку чеченскому. Известный дореволюционный чеченский этнограф Умалат Лаудаев, прежде чем поехать на учебу в Петербургский корпус, в 20-х годах XIX в. изучал русский язык в одной из станиц гребенских казаков [19].

Многие казаки гребенских станиц не только жили в дружбе с чеченцами, но и роднились с ними. «Живя между чеченцами, – писал Л.Н. Толстой – казаки породнились с ними и усвоили себе обычаи, образ жизни, нравы горцев. И далее: «Еще до сих пор казачьи роды считаются родством с чеченцами». Ерошка говорит Оленину: «Вся наша родня чеченская – у кого бабка, у кого тетка чеченка была» [20].

Горцы – кунаки в знак глубокого уважения и любви друг другу давали своим детям русские имена: Иван, Василий, Михаил... И в наше время бывают у горцев такие имена: Магомед Иванович, Джунид Васильевич, Ваха Евгеньевич...

Классический образец куначества на Кавказе в середине XIX в. – дружба между великим русским писателем Л.Н. Толстым и простым чеченцем из с. Старый Юрт Садо Мисербиевым. Служивший в молодости на Кавказе Л.Н. Толстой восторженно писал о честности и преданности в дружбе, свойственных кавказскому куначеству. О своем друге – кунаке чеченце Садо Мисербиеве он, в частности, рассказывал: «Часто он мне доказывал свою преданность, подвергая себя разным опасностям ради меня; у них (чеченцев – примеч. авт.) это считается за ничто – это стало привычкой и удовольствием...».

Летом 1853 г. будучи на Кавказе, направляясь из станицы Воздвиженской в крепость Грозную, Толстой вместе с Садо оторвались от основного отряда и наткнулись на вооруженный отряд горцев. До крепости было уже недалеко и кунаки помчались вперед. Лошадь Толстого явно отставала. Плен был неминуем – если бы Садо не отдал графу своего коня и не убедил горцев прекратить преследование. «Едва не попался в плен, – записал Л.Н. Толстой в своем дневнике 23 июня 1853 г., но в этом случае вел себя хорошо, хотя и слишком чувствительно» [11].

«Спасший для мира великого писателя, – пишет исследователь Ш.М. Казиев, – чеченец Садо этим не ограничился». После первого случая, когда Толстой чуть было не попал в плен, Садо сумел отыграть у русского офицера, которому был должен Толстой, весь его денежный проигрыш. Об этом написал Льву брат Николай: «Приходил Садо, принес деньги. Будет ли доволен брат мой? – спрашивает» [11].

Сам Л.Н. Толстой с особой благодарностью вспоминает этот случай: «Летом в Старом Юрте все офицеры только и делали, что играли в карты, и довольно крупно, – писал об этом Лев Николаевич Толстой. – Живя в лагере, нельзя не встречаться постоянно, и я часто присутствовал при игре». Хотя Толстого тянуло к игре и его часто и настойчиво уговаривали принять в ней участие, он мужественно выдержал целый месяц. «Но вот в один прекрасный день я, шутя, поставил пустяшную ставку и проиграл, – пишет Толстой далее, – мне не везло; страсть к игре всколыхнулась, и в два дня я спустил свои деньги и то, что дал мне Николенька (брат. – А.К.) около 250 р. сер., а сверх того еще 500 р. сер., на которые я дал вексель со сроком уплаты в 1852 году» [21].

Это случилось в январе 1852 года. Впереди – целый год и огорчаться особо, казалось бы, нечего. Но за писателем были еще большие карточные долги, сделанные в России, и которые надо было уплатить уже в этом месяце. Он ясно представлял неприятности по службе: когда вексель подадут ко взысканию по начальству, у него будут требовать немедленной оплаты, будут презирать его – карточный долг считался делом чести, святым делом.

Однажды, ложась спать, Л.Н. Толстой горячо помолился на вечерней молитве и со словами: «Помоги мне, Господи!» лег и заснул. И свершилось чудо, пробуждение было

радостным. Избавление пришло с утренним письмом от Николеньки, который писал: «На днях был у меня Садо, он выиграл у Кнорринга твои векселя и привез их мне. От так был доволен этому выигрышу, так счастлив и так много меня спрашивал: «Как думаешь, брат рад будет, что я это сделал?», – что я его очень за это полюбил. Этот человек действительно к тебе привязан». В благодарность за это Л.Н. Толстой хочет сделать памятный и дорогой подарок своему кунаку Садо. В письме к Т.А. Ергольской он пишет: «Пожалуйста, велите купить в Туле мне шестиствольный пистолет и прислать вместе с коробочкой с музыкой..., такому подарку он будет очень рад». Просьба Л.Н. Толстого была выполнена, подарок – прислан и вручен Садо Мисербиеву. Этот подарок, передавая из поколения в поколение, долгие годы хранили в семье Садо [21].

Еще пример: Л.Н. Толстой будучи в гостях у Садо Мисербиева (он принадлежал тайпу Элистанжой – Л. Г.), увидел на стене среди прочего оружия приглянувшуюся ему саблю. Ее и подарил ему Садо, так как у чеченцев было принято дарить гостю понравившуюся вещь, какую бы ценность она не представляла. А эта сабля до сих пор хранится в музее Л.Н. Толстого в Москве. В ответ на этот подарок писатель подарил Садо свои графские часы [22].

А вот так пишет об этом эпизоде своей жизни сам Л.Н. Толстой: «Садо позвал меня к себе... и предложил взять, что мне нравится. Я хотел выбрать что-нибудь менее дорогое..., но он сказал, что сочтет за обиду, и принудил меня взять шашку, которой цена, по крайней мере, сто рублей [23].

Известный чеченский писатель – классик Магомед Мамакаев посвятил этому факту свое стихотворение «Тур» (шашка):

...Клинок булатный...
ты был подарен Льву Толстому,
с любовью верным кунаком... [24].

Однако на пути развития гостеприимства, куначества и дружбы между народами Кавказа и простыми русскими людьми существовали всевозможные препоны, искусственно создаваемые царскими властями и их чиновниками. Порою дело доходило даже до убийства. Царские власти боялись объединения народов различных национальностей против общего врага – самодержавия. Но, несмотря на различные ухищрения и запреты власть имущих, на Кавказе куначество и гостеприимство между русскими людьми и горцами Кавказа продолжали и дальше развиваться по нарастающей. Тому немало примеров!

Таким образом, как в горской среде, так и общественной жизни чеченцев и ногайцев, наряду с обычаем гостеприимства был распространен и институт куначества. «Генетически и содержательно он базировался на исторически сложившихся нормах гостеприимства, представлял собой, более высокую форму общения людей, в том числе и принадлежащих к разным народам, разных вероисповеданий, либо географически, пространственно разделенных на значительные расстояния».

1. Гарданов В.К. Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX вв.). М., 1967. С. 289–290.
2. Гамзатова А.Ш. Гостеприимство и куначество у горцев Центрального и Западного Дагестана в XIX – начале XX в. // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Махачкала, 2007. С. 16.
3. Гимбатова М.Б. Культура поведения и этикет ногайцев в XIX – начале XX века: коммуникативные нормы в семейном и общественном быту // Автореферат дисс... канд. ист. наук. – Махачкала, 2009. С. 40–41.
4. Иванов И. Чечня // Москвитянин. № 19–20. М., 1851. С. 48.
5. Межидов Д.Д., Алироев И.Ю. Чеченцы: обычаи, традиции, нравы. Социально-философский аспект. Грозный, 1992. С. 101.
6. Толстой Л.Н. Хаджи-Мурат. Собр. соч.: В 22 тт. Т. 17. М., 1884. С. 338.
7. Гарсаев Л.М., Х.-А. М. Гарасаев, М.М. Гарсаева, Т.С. Шаипова. Мужской костюм и воинское снаряжение чеченцев и ингушей XIX-начала XX вв. (история, кавказская этическая культура и наименования). Саратов, 2014. С. 180.

8. Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушевского округа // Сб. сведений о кавказских горцах. Вып. 3. Тифлис, 1870. С. 16.
9. Кузаев М. Дерево крепко корнями // Грозненский рабочий. – 1 апр. 1988. – № 50.
10. Гарсаев Л.М., Гарасаев А.М. Шейх Межи-Хаджи из с. Элистанжи // Журнал Рефлексия. Назрань, 2012. № 2–6. С. 11–13.
11. Казиев Ш.М., И.В. Карпеев. Повседневная жизнь горцев Северного Кавказа в XIX веке. М., 2003. С. 371.
12. Гарсаев Л.М. Из истории ранних русско-чеченских добрососедских отношений // Материалы международной научной конференции «Роль России в исторических судьбах народов Кавказа». Махачкала, 2013. С. 121–127; Гарсаев Л.М. Из истории ранних русско-чеченских отношений и интеграции «беглых русских лиц» на Терек и Сунжу // Материалы Междунар. научн. конф., посвященной Году Российской истории. Махачкала, 2012. С. 166–174; Гарсаев Л.М. Несколько тезисов о древних русско-чеченских связях // Вестник АН ЧР № 1 (14). Грозный, 2011. С. 118–120.
13. Милютин Д.А. Материалы по истории Кавказа (заметки о племенах Кавказских) // Чечня, 1840. Рукопись ЧИРКМ, фонд НВ, 1970. Ф. 5. Д. 6. Л. 81.
14. Гарсаев Л.М., Х.-А. М. Гарасаев, М.М. Гарсаева, Т.С. Шаипова. Мужской костюм и воинское снаряжение чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв. (история, кавказская этическая культура и наименования). Саратов, 2014. С. 30.
15. Анисимов И.Ш. Кавказские евреи – горцы. М., 1888. С. 78.
16. Магомедов Р.М. Обычаи и традиции народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 104.
17. Грищенко Н.П. Истоки дружбы. (Из истории экономических и культурных связей и дружбы чеченского, ингушского народов с великим русским народом и народами Кавказа). Грозный, 1975. С. 89.
18. Кулебякин А.П. Кунаки // Записки Терского Общества любителей казачьей старины. № 2. – Владикавказ, 1914. С. 14.
19. Ахмадов Ш.Б. Кунаки // Вехи единства. Грозный, 1982. С. 108.
20. Толстой Л.Н. Собр. соч. в 12 т. Т. 2. М., 1984. С. 392.
21. Кусаев А.Д. Город Грозный: страницы истории (1818–2003 гг.). Элиста, 2012. С. 307–320.
22. Гарсаев Л.М., Х.-А. М. Гарасаев, М.М. Гарсаева, Т.С. Шаипова. Мужской костюм и воинское снаряжение чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв. (история, кавказская этическая культура и наименования). Саратов, 2014. С. 172.
23. Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 тт. Т. 17. М., 1884. С. 338.
24. Гарсаев Л.М., Х.-А. М. Гарасаев, М.М. Гарсаева, Т.С. Шаипова. Мужской костюм и воинское снаряжение чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв. (история, кавказская этическая культура и наименования). Саратов, 2014. С. 173.

АДИЕВ А.З.

*Региональный центр этнополитических исследований Дагестанского научного центра РАН
г. Махачкала, Россия*

ВОСПРИЯТИЕ НОГАЙЦАМИ БАБАЮРТОВСКОГО РАЙОНА ХАРАКТЕРА МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ ДАГЕСТАН

(ПУБЛИКАЦИЯ ПОДГОТОВЛЕНА В РАМКАХ ПОДДЕРЖАННОГО РГНФ
НАУЧНОГО ПРОЕКТА №16-03-00440)

В работе представлены результаты социологического исследования этноконтактной ситуации в Республике Дагестан, проведенного в 2015 году, в разрезе Бабаюртовского района с акцентом на ответы респондентов – ногайцев. Ногайцы наряду с кумыками – старожилы Бабаюртовского района и по данным Всероссийской переписи населения 2010 года составляют 16,5% (7 553 чел.) от всего населения муниципалитета. Все села компактного проживания ногайцев в Бабаюртовском районе на сегодняшний день имеют многонациональный состав населения (см. таб. № 1) и являются территорией непрерывных межэтнических контактов. В сельских районах, в отличие от городов, этничность привязана к земельному вопросу и формирует восприятие людей в категориях старожил/пришлый с привязкой к их этнической принадлежности. Как пишут Ибрагимов М.-Р.А. и Егоров В.К., «земельный вопрос в отношениях между соседними этносами становится территориальным. Речь идет о

специфических «территориальных приобретениях и территориальных потерях» [1, с. 121]. Кроме того, на характер межэтнических контактов в этих районах влияет и этнополитический баланс: распределение властных позиций между представителями этнических групп в многонациональных районах оказывает существенное влияние на этническое самочувствие старожильческого населения, претендующего на доминирующие позиции по праву «хозяина», а не «гостя» на территории, воспринимаемой в этнических категориях.

Результаты изучения этноконтактной ситуации в Бабаюртовском районе Дагестана, показывают особенности восприятия местными жителями, в том числе и ногайцами состояния межэтнических отношений в районе.

Таблица № 1.

**Сельские поселения Бабаюртовского района РД
с компактным ногайским населением:**

№№	Сельские поселения	Численность населения (чел.)	Из них ногайцы (округленно)
1	МО «с. Бабаюрт»	15 984	2000
2	МО «с. Татаюрт»	2 449	980
3	МО «с/с Геметюбинский»	2 251	1400
4	МО «с/с Тамазатюбинский»	2 095	1570
5	МО «с. Люксембург»	1 720	300
6	МО «с/с Хасанайский»	991	240
7	МО «с/с Новокосинский»	684	450
8	МО «с/с Мужукайский»	660	350
Всего			7290

Давая общую характеристику состоянию межнациональных отношений в районе и населенном пункте проживания, 56% респондентов ногайцев выбрали ответы: *«в нашем районе, населенном пункте не было межнациональных столкновений»*; и *«представители всех национальностей в моем районе, населенном пункте живут мирно и дружно»*. При этом ответы с негативной характеристикой межнациональной ситуации на территориях своего проживания с мотивацией *«в нашем районе, населенном пункте происходят столкновения на межнациональной почве»* и *«проживающие в нашем районе, населенном пункте представители других народов провоцируют межнациональные конфликты»* выбрали всего 12% среди опрошенных ногайцев. В ходе исследования респондентам был задан «контрольный вопрос» *«Как Вы оцениваете межнациональные отношения в Вашем населенном пункте, районе?»*. Доказательством положительной оценки межнационального климата служит отмеченная опрошенными дагестанскими народами малая частота межэтнических конфликтов или же вообще их отсутствие. Так, по всему массиву опрошенных жителей республики доминирует положительная характеристика с мотивацией, что в их *«населенном пункте не наблюдается межнациональное противостояние»* – 73%. На второй позиции, с большим отрывом, располагается суждение *«в нашем населенном пункте иногда случаются столкновения на межнациональной почве, но мы их быстро регулируем»* (16%). И только 8% опрошенных дагестанцев придерживаются суждения: *«отрицательно, потому что в нашем населенном пункте очень напряженные межнациональные отношения»*.

Большинство (52%) опрошенных в Бабаюртовском районе ногайцев, как и большинство опрошенных среди представителей других дагестанских народов, отметили отсутствие в районе и населенном пункте проживания межнационального противостояния. Респонденты независимо от их национальной принадлежности с одинаковой частотой отмечают факт отсутствия межнациональных столкновений в своем полиэт-

ничном районе и селе. Судя по полученным ответам на вопрос «Как Вы поступите в случае возникновения межнациональных разногласий и конфликтов внутри республики?», большинство опрошенных (56% дагестанцев, в том числе и 32% респондентов – ногайцев) не будут принимать участия в межнациональных конфликтах с мотивацией, что последствия могут быть катастрофическими. Затруднились выразить свое мнение в случае возможного межнационального столкновения 27% от общего числа респондентов, в том числе ногайцы – 24%. Вместе с тем, каждый четвертый опрошенный среди ногайцев в ситуации возникновения межнациональных разногласий и конфликтов внутри республики готов «активно отстаивать национальные интересы своего народа». Таким образом, большинство опрошенных дагестанцев, в том числе и большинство респондентов ногайцев, являются носителями толерантных установок, адекватно представляющих себе последствия возможных межнациональных конфликтов, поэтому в жесткой форме обозначающих свое поведение в ситуации обострения межнациональных отношений. При этом следует иметь в виду существование в обществе довольно большой группы людей (причем разных возрастных категорий, не только молодежь), настроенных в случае возникновения межэтнических конфликтов, на активное участие в этих процессах с мотивацией защиты этнических интересов своего народа.

По всему массиву опрошенных превалирует суждение, что появлению межнационального противостояния между дагестанскими народами может способствовать «низкий уровень социально-экономического развития республики», который отметили 36% дагестанцев, в том числе 32% из респондентов – ногайцев. Второе место, по мнению дагестанцев, занимает фактор «ошибки республиканских органов государственной власти в национальной политике», который выбрали 33% респондентов. Среди ногайских респондентов также 33% опрошенных отметили данный фактор. На третье место опрошенные дагестанские народы определили «конфликты происходят от непонимания между народами», и данного суждения придерживаются 28% среди опрошенных ногайцев. На позицию «низкая культура межнационального общения», занимающую четвертое место, указывает каждый третий опрошенный дагестанец, в том числе и каждый третий опрошенный ногаец. Пятое место занимает «территориальные споры, проживание на исторической территории одного народа других народов» и больше всего придерживающихся данной позиции среди опрошенных чеченцев (40%) и кумыков (30%) и ногайцев (24%).

Наличие в массовом сознании опрошенных чеченцев, кумыков и ногайцев установки, что территориальный вопрос и споры способствуют межнациональной напряженности вполне объяснимо. Чеченцы-аккинцы являются репрессированным дагестанским народом, которых в 1944 году депортировали в Среднюю Азию. Ауховский район, где они компактно проживали, был ликвидирован, села переименованы и заселены лакцами и аварцами. Процесс территориальной реабилитации чеченцев-аккинцев Дагестана, начавшийся в республике во второй половине 1991 г. – нач. 1992 г., продолжается по сей день и в значительной степени влияет на общественно-политическую ситуацию в регионе. «Основная суть мероприятий по территориальной реабилитации чеченцев-аккинцев – в переселении лакского населения из Новолакского района на земли севернее г. Махачкалы и восстановлении Ауховского района» [3, с. 376].

Кумыки и ногайцы также воспринимают территориальные и земельные споры как серьезный фактор обострения межэтнических отношений, что связано с последствиями внутриреспубликанской миграции с горных территорий на равнину. Переселенческая политика 60–70 гг. XX века способствовала кардинальному изменению этнической карты равнинной части Дагестана, во многих населенных пунктах коренное местное население оказалось в меньшинстве, что вызывало и, к сожалению, по сей день вызывает у них стремление противопоставить себя переселенцам. Как пишет дагестанский ис-

следователь Р.А. Мурзаев «несмотря на глобальную трансформацию этнокультурного пространства, значение земли, территории, как этнической ценности не утрачено, особенно для малоземельного Дагестана. В новейшее время земля в Дагестане, в первую очередь, стала объектом территориального приобретения» [2, с. 490].

Шестое место среди факторов обострения межнациональных отношений в республике занимает ответ: «корыстная политика местной властной элиты». На него указали 26% опрошенных дагестанцев, в том числе 25% из числа респондентов ногайцев. «Неразвитость гражданского общества» волнует опрошенных заметно меньше, поэтому занимает седьмое место, по сравнению с другими подгруппами, больше всего придерживающихся этой позиции среди опрошенных аварцев (23%), даргинцев (23%) и лакцев (24%). Респонденты ногайцы данный ответ вообще не указали.

Среди опрошенных дагестанских народов лидирующее положение занимает субъективная значимость этической идентичности (поддержка позиции «я никогда не забываю о своей национальности»). Больше всех такая позиция близка для ногайцев (52%), чеченцев (49%) и кумыков (46%). Этническую солидарность (поддержка позиции «современному человеку необходимо ощущать себя частью своей национальной группы») как основу сопричастности к своему народу демонстрируют 25% среди опрошенных дагестанцев, в том числе и 24% ногайских респондентов.

Позитивным в установках опрошенных дагестанских народов является недопустимость «насилия в межнациональных и межрелигиозных спорах», которой придерживаются 38% жителей республики, в том числе и 33% ногайцев. Полученные результаты свидетельствуют, что в ситуации роста общественных проблем и противоречий, усиления социальной напряженности опрошенные дагестанские народы одинаково не приемлют установки на насильственное разрешение возможных межнациональных и межрелигиозных противостояний. Однако переживание чувств, связанных с нарушением справедливости в отношении своего народа или веры, могут спровоцировать формирование и противоположных установок. По сравнению с другими опрошенными, среди респондентов ногайцев (12%) и рутулов (11%) больше доля людей допускающих возможность применения насилия «если нарушается справедливость в отношении моего народа или веры», в то время как доля респондентов остальных этнических групп выбравших данный ответ менее – 10%.

По этнической принадлежности, хотя и невысок уровень интолерантности, но прослеживаются связи между миграционными процессами и ухудшением межнациональных отношений в республике, потому что «мигранты привносят чуждые нашей национальной культуре традиции и обычаи» отмечает каждый четвертый, опрошенный среди кумыков, ногайцев, чеченцев, каждый пятый, опрошенный среди лакцев, азербайджанцев, каждый шестой, опрошенный среди аварцев, русских, рутулов, каждый седьмой опрошенный среди даргинцев и табасаранцев. Позиция «мигранты не уважают национальные традиции и обычаи местного населения и ведут себя агрессивно и вызывающе» ближе 18% кумыков и рутулов, 17% чеченцев. Суждение «мигранты уважают и считаются с национальным укладом принимающего общества» разделяют 17% дагестанцев, в том числе и 12% из респондентов ногайцев.

Отношение опрошенных дагестанских народов к приезжим имеет большое значение в процессе формирования и налаживания позитивной межнациональной коммуникации, которая базируется на доброжелательном и толерантном отношении к мигрантам. Кроме того, уважительное отношение местного населения к мигрантам и стремление последних адаптироваться в инонациональной среде, отсутствие негативного настроения является важнейшим при воспитании культуры межнационального взаимодействия, поэтому в исследовании также выявлялось отношение дагестанских народов к приезжим (см. таб. № 2).

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос «Как Вы относитесь к мигрантам?»
(в % от общего количества опрошенных)

Варианты ответов // Национальности	Положительно	Отрицательно	Безразлично
Аварцы	32,9	16,0	47,3
Даргинцы	28,1	19,1	50,9
Кумыки	26,0	27,5	44,2
Лезгины	27,3	16,1	54,0
Лакцы	29,6	13,3	55,1
Русские	26,2	24,3	48,6
Табасаранцы	27,8	15,4	52,5
Ногайцы	16,0	36,0	40,0
Азербайджанцы	32,1	22,4	44,2
Чеченцы	33,8	26,2	36,6
Рутулы	23,7	15,8	60,5
Агулы	35,7	10,7	46,4
Цахуры	33,3	26,7	40,0
Другие	25,3	17,6	54,9
Всего:	29,2	20,0	48,1

Результаты исследования по всему массиву опрошенных показывают, что в отношении мигрантов для опрошенных дагестанских народов характерна демонстрация безразличия. Из общего массива опрошенных выделяются респонденты ногайцы: каждый третий среди опрошенных ногайцев отрицательно настроены в отношении мигрантов.

Позиции, что совместное проживание с представителями иноэтнической общности «способствует знакомству с национальной культурой других народов» придерживаются 34% среди опрошенных дагестанцев, в том числе 28% из числа респондентов ногайцев. Кроме того, в полиэтничности возможности «улучшения межнационального общения» усматривают 32% жителей республики. Среди опрошенных ногайцев – 28%.

Однако в массовом сознании опрошенных дагестанских народов существуют и противоположные позиции с мотивацией, что многонациональность населенного пункта способствует появлению «межнациональной напряженности и конфликтов» и «территориальных споров между народами». Первое суждение больше всех разделяют опрошенные кумыки (14%), русские (12%), ногайцы (12%), даргинцы (12%), чеченцы (12%) и лакцы (10%). Второе суждение более всех ближе кумыкам (16%), чеченцам (12%) и ногайцам (8%). Кроме того, каждый восьмой, опрошенный среди ногайцев, каждый девятый, опрошенный среди кумыков, агулов считают, что «чужая национальная культура способствует разрушению национальной культуры моего народа». Таким образом, можно сделать вывод о наличии в массовом сознании дагестанских народов позитивного восприятия инонационального окружения, более того, в параметре многонациональности опрошенные усматривают положительное влияние на состояние межнациональной ситуации и межнационального климата в республике.

Ответы респондентов – ногайцев, проживающих в Бабаюртовском районе республики в целом, соотносятся с ответами респондентов других национальностей. Для общественного сознания опрошенных ногайцев, как и остальных дагестанцев, характерно широкое распространение межэтнических контактов, которые способствуют формированию здорового уровня толерантности. Вместе с тем, исследование показало, что у ногайцев Бабаюртовского

района как у старожильческого населения, из-за многолетних земельных споров с переселенцами, сформировались представления о территориальных и земельных спорах как о наиболее актуальных факторах обострения межэтнических отношений в Дагестане.

1. Ибрагимов М.-Р.А., Егоров В.К. Конфликтогенные аспекты земельного вопроса в Дагестане // Федерализм. 2014. № 4. С. 109–122.
2. Мурзаев Р.А. Земля и национальный вопрос в Дагестане // Общедагестанское единство как фактор стабильности и безопасности: истоки и перспективы. Материалы Республиканской научно-практической конференции. Махачкала: РЦЭИ ДНЦ РАН, 2014. 656 с. С. 484–490.
3. Рамазанова Д.Ш. Опыт Дагестана в решении проблемы территориальной реабилитации репрессированных чеченцев-аккинцев (2000–2013 гг.) // European Social Science Journal. 2014. № 2–2 (41). С. 375–384.

КУБАНОВА Л.В., ЩЕРБИНА Е.А.

*Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований
г. Черкесск, Россия*

ГОСУДАРСТВЕННОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ЯЗЫКОВОЙ СИТУАЦИИ В КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕССКОЙ РЕСПУБЛИКЕ: ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

В Карачаево-Черкесской Республике – полиэтничном субъекте РФ СКФО в настоящее время актуализируется проблема сохранения и развития языков народов, в ней проживающих. В основе языковой политики лежит развитая система нормативно – законодательных актов на республиканском уровне. В статье 11 Конституции Карачаево-Черкесской Республики закреплён статус пяти государственных языков: абазинский, карачаевский, ногайский, русский и черкесский. Языковая политика в КЧР базируется на законе КЧР от 14.06.1996 N 104-XXII (ред. от 28.12.2001) «О языках народов Карачаево-Черкесской Республики», в котором подчеркивается, что язык – это средство познания истории народа, хранитель его культуры, первейшая основа становления личности человека. В статье 1 данного закона также закреплён статус пяти государственных языков. Настоящий закон направлен на создание условий для сохранения, равноправного и самобытного развития языков народов КЧР.

В республике на законодательном уровне закреплено изучение государственных языков народов на уровне среднего образования. В соответствии со статьей 5 Закона КЧР «Об отдельных вопросах в сфере образования на территории Карачаево-Черкесской Республики» от 6 декабря 2013 года (№72- РЗ) в образовательных организациях (начального общего, основного общего, среднего общего образования), в которых обучение ведется на русском языке, с первого класса для носителей языка вводятся в качестве обязательного учебного предмета государственные языки Карачаево-Черкесской Республики (абазинский, карачаевский, ногайский, русский, черкесский). В последние годы особое внимание уделяется изданию учебников на родных языках.

27 октября 2015 года Народным Собранием (Парламентом) Карачаево-Черкесской Республики был принят Закон КЧР от 09.11.2015 № 76-РЗ «О закреплении отдельных вопросов местного значения за сельскими поселениями в Карачаево-Черкесской Республике» [3]. Он предусматривает закрепление за сельскими поселениями республики вопросов местного значения, включающих, в числе прочих, создание условий для реализации мер, направленных на укрепление межнационального и межконфессионального согласия, сохранение и развитие языков и культуры народов РФ, проживающих на территории поселения, социальную и культурную адаптацию мигрантов, профилактику межнациональных (межэтнических) конфликтов [2].

С целью выявления и поддержки творческих учителей родного языка и литературы, реализующих в педагогической деятельности принципы двуязычия и диалога культур в Карачаево-Черкесии ежегодно проводится республиканский конкурс «Учитель родного языка».

Вместе с тем, представители национальной интеллигенции в настоящее время ставят проблему сохранения языков как приоритетную для народов республики и негативно оценивают языковую ситуацию в КЧР. Проблемы, которые ставит национальная интеллигенция: неуклонное сужение сфер функционирования родных языков; отсутствие специальных центров по поддержке, защите и развитию языков; отсутствие государственной службы по языкам народов КЧР; неиспользование Интернет – ресурсов для распространения, пропаганды и документирования родного языка, его интеграции в современные информационные системы. В основу этих проблем ставится отсутствие механизмов реализации языковых нормативно-правовых документов республиканского, российского и международного законодательства. Обсуждение проблем национальных языков в настоящее время имеет вектор расширения от профессионального к общественному.

Перспективным направлением изменения языковой политики представляется разрабатываемая в настоящее время республиканская программа по развитию языков народов КЧР. Национальная интеллигенция КЧР подчеркивает необходимость применения концепции поликультурного образования, укрепления позиций государственных языков КЧР в общественной жизни, расширения их социальных и культурных функций, реального повышения статуса всех государственных языков.

Органы власти КЧР и институты гражданского общества используют совокупность мер по сохранению и развитию языков народов республики. В последнее десятилетие в КЧР проводятся этнокультурные мероприятия в рамках празднования Международного дня родного языка, учрежденного ЮНЕСКО в 1999 и отмечаемого во всем мире с 2000 года. В рамках Международного дня родного языка в общеобразовательных учреждениях Карачаево-Черкесии проходят этнокультурные мероприятия, включая открытые уроки абазинского, карачаевского, ногайского, русского и черкесского языков, на муниципальных уровнях проводятся фестивали родных языков. Активными участниками празднования Международного дня родного языка являются жители Ногайского района республики.

С 2013 года наблюдается снижением вектора этнической политизации в деятельности общественных организаций этнической направленности с одновременным повышением культурно – исторической и языковой направленности этнонационального развития. Эта стратегия прослеживается и в действиях Главы республики Р. Темрезова, который на встрече с руководителями общественных организаций КЧР неоднократно отмечал их вклад в процесс духовно-нравственного воспитания молодежи, сохранения культуры и родного языка. Им было предложено создать в Карачаево-Черкесии народный культурный центр [4]. Наблюдается активизация деятельности национальной интеллигенции в культурной и языковой сфере.

Высокую активность по сохранению языка и культуры проявляют ногайцы Карачаево-Черкесии, в декабре 2011 года создавшие национально – культурную автономию ногайцев. По словам бывшего руководителя этой организации В.С. Казакова, в настоящее время директора Ногайского театра, центральным для НКА ногайцев является вопрос сохранения ногайцев как этноса, их экстерриториального объединения для сохранения языка, культуры, российской государственности, создавшей условия для сохранения самобытности народов России, в том числе ногайцев (из интервью авторов статьи с В.С. Казаковым 26 февраля 2013 г.). В 2014 году В. Казаков среди проблем ногайского народа выделил сохранение культурных ценностей народа, выезд ногайцев на заработки за пределы региона – на Север или в Москву, влияющий на уровень их этнической культуры, потерю родного языка, родственных связей, ведущих к ассимиляции ногайцев [7]. То есть проблема сохранения ногайского языка длительное время является центральной в деятельности ногайских общественных организаций.

2015 год в Карачаево-Черкесии Главой КЧР Р. Темрезовым был объявлен Годом русского и родных языков. Подчеркивая значение русского языка для народов республики, он выделил фундаментальность русского языка, как в образовательном процессе, так и во

взаимоотношениях народов в такой многонациональной и поликультурной республике, как Карачаево-Черкесия. Отмечая значимость родных языков, Р. Темрезов отмечал, что для каждого человека родной язык – это язык, на котором мать пела колыбельную, на котором старшие передают из поколения в поколение народную мудрость, которую потом человек пронесит через всю жизнь [5].

Центром проведения мероприятий, связанных с Годом русского и родных языков в КЧР, стала Государственная Национальная библиотека им. Х. Б. Байрамуковой в г. Черкесске, в которой прошли недели декады литературы и искусства народов КЧР в рамках месячника «Лики культур народов Карачаево-Черкесии». Состоялось масштабное литературное мероприятие – День ногайского языка, в котором приняли участие представители творческой интеллигенции Карачаево-Черкесии – писатели, поэты, журналисты, филологи, редактора газет и журналов, заслуженные работники образования, студенты. Участники мероприятия рассказали присутствующей молодежи об истории ногайского языка, его месте и значении в числе других тюркских языков, о своих встречах и беседах с ногайцами, проживающими в других странах мира, а также познакомили с миром пословиц и поговорок, которыми так богат ногайский язык. Специально к неделе литературы в библиотеке были развернуты книжные выставки, посвященные истории ногайцев и ногайской литературе: выставка – просмотр «Ногайская литература: из глубины веков до наших дней» и книжно-иллюстрированная выставка «Ногайский язык в мире тюркских языков».

В рамках проведения Года русского и родных языков в декабре 2015 года в Ногайском районе Карачаево-Черкесии прошел первый межрегиональный молодежный форум «Бирлик» (Единство), посвященный проблемам сохранения фольклорного наследия и совершенствования ногайского языка, на котором присутствовали общественные деятели, лидеры молодежных движений из Астраханской области, Чечни, Дагестана и Ставропольского края. Собравшиеся обсудили проблемы социально-культурного, морально-нравственного и духовного состояния ногайской молодежи.

Значимым событием для ногайцев КЧР является открытие ногайского театра, состоявшееся в октябре 2015 года. Это пятый национальный театр в республике, открытие которого рассматривается народом как фактор сохранения языка, культуры, обычаев ногайцев. Карачаево-Черкесия находится на втором месте среди субъектов РФ по количеству национальных театров, существующих на территории региона. Сейчас в республике действуют пять театров: русский, карачаевский, черкесский, абазинский и ногайский [1].

В октябре 2015 года в контексте реализации государственной национальной политики в КЧР, в рамках поддержки языков субъектообразующих народов республики, прошел круглый стол «Газета как основной носитель языка». Лейтмотив выступлений – пять республиканских государственных газет, выходящих на языках народов республики, способствуют интернациональной дружбе, и являются показателем духовной роли газет в сохранении и самобытном развитии народов республики [6].

В процесс реализации языковой политики в республике включены институты гражданского общества. В ноябре 2015 года на базе Общественной палаты КЧР состоялся «круглый стол» с участием представителей министерства образования и науки КЧР, национальных общественных организаций и представителей науки, которые специализируются на филологии и изучении языков субъектообразующих народов республики. Основной темой обсуждения стал вопрос увеличения часов занятий на уроках родных языков в образовательных учреждениях республики, что позволит сохранить самобытность народов [8].

В 2016 году продолжилась активная работа по сохранению и развитию этнокультуры и языков народов, инициированная органами власти и общественными институтами в 2015 г. в рамках объявленного Главой КЧР Года культуры. В январе 2016 г. в Государственной Национальной библиотеке КЧР торжественно открылся месячник литературы и искусства народов Карачаево-Черкесии «Через книгу и искусство – к согласию народов». В рамках недели ногайской литературы состоялось мероприятие, направленное на развитие и сохранение национальной культуры и литературы ногайского народа: актерами драматического ногайского театра был показан спектакль абхазского драматурга Шота Чкадуа на ногайском языке «Не погаснет огонь любви». Директор ногайского театра В. Казаков отметил, что основной целью мероприятия является возрождение драматической культуры и искусства [9].

Активизируется роль Общественной палаты КЧР в процессах сохранения и пропаганды родных языков и культуры. В марте 2016 года в Общественной палате КЧР состоялся «круглый стол» по теме: «Сохранение и развитие родного языка через аудиокнигу», на котором присутствовали члены Межнародного Совета КЧР, Руководители национальных театров КЧР, а также члены Общественной палаты КЧР.

Активизация национальных культурных процессов в республике способствует актуализации вопросов возрождения этнических культурных ценностей путем введения предметов этнокультурной направленности. В ноябре 2015 г. в Карачаево-Черкесии был проведен социологический опрос по этнокультурным потребностям народов КЧР, в ходе которого были затронуты три сегмента общества: школьники и студенты, родители школьников и эксперты – учителя и преподаватели вузов [10].

В качестве экспертов, владеющих информацией о состоянии дел в сфере этнокультурного образования в республике, выступили работники сферы образования и воспитания (преподаватели школ, колледжей, вузов), в том числе преподаватели ногайского языка, работники управления в сфере образования, научные работники. Почти у половины опрошенных экспертов (45%) имеются опасения, что сокращение этнокультурного содержания образования в школах может привести к ассимиляции этнических групп, а большая их часть (63%) полагают, что сокращение или полное отсутствие родных языков и этнокультурного содержания образования в школах может стать поводом недовольства общественности в КЧР. При изучении мнения экспертов по поводу того, будут ли в ближайшие годы востребованы родителями учащихся предметы этнокультурной направленности в школах, мнения экспертов разделились поровну. Треть опрошенных считают, что они будут востребованы (35%) и почти столько же (38%) считают, что нет, менее трети (27%) затруднились дать ответ на этот вопрос. Большинство экспертов (61%) считают, что в ближайшие годы в Карачаево-Черкесии будет достаточное количество родителей учащихся, заинтересованных в школьном обучении своих детей родному языку. Пятая часть опрошенных экспертов (21%) считают, что такой заинтересованности не будет. 64% опрошенных экспертов полагают, что потребность в изучении предметов на родных языках будет низкой в ближайшие годы, при этом 22% считают, что все-таки такой запрос будет.

Интересно выделить мнение детей-ногайцев, принимавших участие в опросе. При изучении их мнения о том, какие предметы или темы о народной культуре им были бы интересны при обучении, наибольший интерес они проявили к истории и географии родного края, истории народа, к национальной литературе, традициям, праздникам, к народной музыке, танцам, национальным видам спорта. При ответе на вопрос: «Для чего Вам нужны знания о народной культуре?» все опрошенные (100%) ответили, что эти знания им нужны для сохранения традиций, половина опрошенных (50%) ответили, чтобы чувствовать принадлежность к своему народу.

В ходе социологического опроса выяснилось, что часть опрошенных ногайцев или вообще не владеют родным языком или владеют, но плохо, в основном, это городские жители. При этом большинство учащихся отметили, что в семье, при общении с друзьями и знакомыми используют ногайский язык. Снижение функциональной востребованности ногайского языка у молодых людей вызвано рядом причин, среди которых можно отметить: постепенное исчезновение исторически сложившихся традиций и обычаев, смешанные браки, недостаток художественной и публицистической литературы на родном языке, проблема нехватки учебных изданий и методических материалов, качество преподавания родных языков.

Представленный анализ языковой ситуации в Карачаево-Черкесской Республике позволяет сделать некоторые выводы:

- у этносов республики сохраняется потребность в использовании и развитии родных языков;
- существующая нормативно – законодательная база в языковой сфере нуждается в приведении её в соответствие с потребностями этносов, в принятии государственной программы развития языков народов КЧР;
- вектор деятельности общественных организаций этнической направленности и национальной интеллигенции связан с этнокультурной направленностью;

– в последние годы органы власти КЧР и институты гражданского общества уделяют значительное внимание проблемам сохранения и развития языков народов республики.

1. В Карачаево-Черкесии открывается пятый национальный театр – ногайский. [Электр. ресурс]. – <http://kchr.ru/news/detailed/25603/>
2. Глава КЧР Рашид Темрезов принял участие в очередной XV сессии Народного Собрания (Парламента) КЧР. 27 окт. 2015 г. // <http://kchr.ru/news/detailed/25846/>
3. О закреплении отдельных вопросов местного значения за сельскими поселениями в КЧР // <http://to09.minjust.ru/press/news/o-zakreplenii-otdelnyh-voprosov-mestnogo-znacheniya-za-selskimi-poseleniyami-v-kchr>
4. Р. Темрезов встретился с руководителями национальных общественных организаций // <http://www.kchr.ru/news/detailed/20033/>
5. Поздравление Главы Карачаево-Черкесии с международным Днем родного языка. Февраль 2015г. // <http://www.kchr.ru/news/detailed>.
6. Посыл в будущее. Газета «День Республики», 2015, 8 ноября.
7. Покидая отчий дом, ногайцы забывают родной язык и традиции. 5 августа 2014 //– <http://politika09.com/vlast-i-obshchestvo/pokidaya-otchij-dom-nogajtsy-zabyvayut-rodnoj-yazyk-i-traditsii>.
8. Представители всех народов КЧР выступили за увеличение часов занятий родными языками. 9 ноября 2015 г. // <http://www.riakchr.ru/predstaviteli-vsekh-narodov-kchr-vystupili-za-uvelichenie-chasov-zanyatij-rodnyimi-yazykami/>.
9. Состоялось мероприятие, направленное на развитие и сохранение национальной культуры и литературы ногайского народа // <http://minnac-kchr.ru/node/417>
10. Социологический опрос проведен в рамках реализации государственного задания образовательным организациям высшего образования на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности на 2015 г. Проект № 3434: «Мониторинг межнациональных отношений и религиозной ситуации; исследование проблем зарубежных северокавказских диаспор в т. ч. черкесской в аспекте обеспечения стабильности и безопасности России в Ставропольском крае и в Северо-Кавказском федеральном округе; анализ проблем этнокультурного и исторического образования; анализ языковой политики в регионах Северо-Кавказского федерального округа».

ДРАГУН А.П.

*Царицынский православный университет
г. Волгоград, Россия*

ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НОГАЙЦЕВ В ВИРТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В условиях современного общества все большую роль в качестве средства трансляции знаний, культурных ценностей и традиций приобретает Интернет (виртуальное пространство). Безусловно, Интернет представляет собой неограниченную и комфортную возможность для человека, начиная с поиска информации, решения бытовых вопросов (покупки товаров, оплата коммунальных услуг и пр.), просмотра видеоблогов, до общения с географически удаленными собеседниками.

Посредством Интернет-источников происходит усвоение индивидуумом всех трех типов ценностей: 1) общественных идеалов, выработанных общественным сознанием и присутствующих в нем обобщенных представлений о совершенстве в различных сферах общественной жизни; 2) предметных воплощений этих идеалов в деяниях или произведениях конкретных людей; 3) мотивационных структур личности («модели должного») [1]. Перечисленные ценности усваиваются в процессе социализации, соответственно, их концентрация в виртуальном пространстве формирует пользователя как личность, поскольку в Интернете происходит интенсивная включенность в число социальных групп различного масштаба и плана. Чем ярче выражена интенсивность включенности, тем полнее формируется принятие групповых норм, ценностей, традиций, и их «ассимиляция в виде интериоризованных механических регуляций» [там же], то есть, формируется этнокультурная идентичность, которая обуславливается психологической потребностью индивида

в упорядочении представлений о себе и о своем месте в картине мира, подсознательным стремлением к преодолению разрыва первоначального синкретизиса, к обретению единства с окружающим миром, которое достигается в замещенных формах (языковой, религиозной, политической и др. общности) посредством интеграции в культурно-символическое пространство социума [2, с. 19].

Соответственно, именно виртуальное пространство предоставляет неограниченную возможность для популяризации ногайской культуры, трансляции этнокультурного своеобразия младшим поколениям ногайцев, особенно проживающих не компактно и имеющих определенную сложность в формировании этнокультурной идентичности личности «ногаец», поскольку в окружении отсутствует та группа, ассимиляция коллективного опыта которой приводит к формированию необходимой этнокультурной идентичности. На сегодняшний момент, анализ интернет-сайтов показал следующую картину: на первом месте по популярности, согласно отчету запросов таких поисковых систем, как Яндекс и Гугл, лидером выступает информационный сайт <http://nogaici.ru>, запущенный 30 апреля 2007 г. Приведем описание содержания сайта.

Раздел «Все о ногайцах» состоит из подразделов:

- 1) Подраздел «История ногайцев» содержащая следующие подкасты:
 - история
 - история своими словами,
 - история предков, фамилий (Эльгайтар),
 - все о ногайской орде,
 - все о золотой орде.
- 2) Подраздел «Ногайская литература», содержащая следующие подкасты:
 - ногайские сказки,
 - ногайские стихи,
 - тексты ногайских песен.
- 3) Подраздел «Информация и не только», содержащая следующие подкасты:
 - ногайские имена,
 - ветераны и герои ВОВ,
 - знаменитости и патриоты,
 - биография пользователей,
 - место проживания ногайцев,
 - ногайский язык (алфавит, грамматика, вопросы перевода, письменность).
- 4) Подраздел «Культура и традиции» содержит сведения, относительно традиций и обрядов ногайцев (например, свадебный обряд), сценарии проведения юбилеев, рецепты ногайской кухни, пословицы, поговорки, описание жилища и одежды ногайцев.
- 5) Подраздел «Ногайская кухня» посвящен национальной кухне, приводятся рецепты таких ногайских блюд, как катлама, торта, калжа, мамырса, ботка и многие другие.

Второй раздел именуется «Галерея», который в свою очередь состоит из следующих подразделов:

- 1) Подраздел «Фотоальбом».
- 2) Подраздел «Видео» отражает современную жизнь ногайцев и явно пользуется популярностью, поскольку содержит 112 эпизодов, посвященных истории ногайского народа, и экономическим и политическим проблемам ногайцев, спорту и т.д.
- 3) Подраздел «Книги» содержит электронные издания, посвященные истории ногайцев, этносу, ногайскому языку.
- 4) Подраздел «Ногайский словарь» интерактивный, в него введены выражения на русском языке, при активации нужной фразы, она звучит на ногайском языке.
- 5) Подраздел «Тесты» для зарегистрированных пользователей.
- 6) Подраздел «Русско-ногайский словарь» представлен стандартной страницей, содержащей список слов в алфавитном порядке.

Третий раздел «Общение» состоит из следующих подразделов:

1) Подраздел «Чат».

2) Подраздел «Форум» содержит темы: ногайцы, исламская Умма, опросы, поможем друг другу, спорт, обсудим Интернет, развлечения, все о сайте, конкурсы, новые сообщения.

3) Подраздел «Стена сайта».

4) Подраздел «Видео чат».

Разделы «Разное» и «Дополнение» содержат ссылки на радиоэфир, программу, доску объявлений, почту, новости, то есть, содержат структурные элементы типичных соцсетей.

Изначально сайт nogaici.ru планировался быть сугубо информационным, однако в процессе развития, цель сайта стала более глобальной. Создатели сайта также информируют о том, что: «...когда сайт создавался, то средств на платный хостинг не было и изначально целью было посвятить его Ногайцам, а сейчас после того как цель стала объединять Ногайцев, хотя бы на сайте, где можно общаться между собой, узнавать новое о нации, также вырабатывать патриотизм у Ногайского народа, и при этом посещаемость сайта увеличивается с каждым днем все больше и больше, количество зарегистрированных пользователей растет...». Таким образом, развитие сайта было переориентировано, в связи с интересами пользователей, и демонстрирует доминирующую триаду целей «объединение, общение, образование».

Культурогенность сайта nogaici.ru показательна даже в том, что 1 мая 2011г., когда на сайте было запущено Ногайское онлайн-радио "Ногай ФМ", впоследствии стало днем Ногайского радио.

Согласно создателям сайта nogaici.ru «Наша цель развить сайт до такой степени, что бы он был настолько полон информации о Ногайцах, что бы Ногайцы знали свою историю, знакомились друг с другом, общались между собой, чтобы гордились Нацией и у каждого был патриотизм в душе»

Второй по популярности сайт «Новый ногайский сайт» <http://noghay-halk.narod.ru> содержит следующие разделы: главная (обращение создателя сайта к ногайцам), история ногайского этноса, литература (приводятся стихи), личности, новости, родина (перечисляются территории проживания ногайцев), мой род, фото. Отдельно вынесены чат, форум, гостиная. Отличительно чертой данного сайта является бегущая строка, передающая численность ногайцев, места проживания.

На третьем месте по популярности выходит известный портал Википедия <https://ru.wikipedia.org/wiki/Ногайцы>, содержащий энциклопедические сведения, такие, как: этногенез, история (Крымский период XVII-XVIII вв.; В составе России с XVIII в.), современное расселение ногайцев (Астраханская область, Дагестан, Турция), антропология, генофонд, язык, письменность, традиционная культура, религия, одежда, кухня, жилище, описание и высказывания о ногайцах). Сведения приведены кратко, данный сайт полезен скорее для общих ознакомительных целей.

Отдельно стоит отметить группы, посвященные ногайцам в соцсетях: например, «Вконтакте» существует группы «Ногайцы.ru & Ногай ФМ», насчитывающая 23234 участника <https://vk.com/nogaufm> содержит активную ссылку на первое ногайское радио: https://vk.com/photo-26644373_374121267, а также ссылки на следующие группы: Ты в Исламе, Медресе «Алиф Лям», ногайская литература, ногайская кухня, Ногай ФМ – Предложи новость, Ногайцы в Исламе, Мы в Одноклассниках Мы в Твиттере, Мы в Facebook, Мы в Instagram, Мы в Мире Маил.ру. В Facebook также присутствуют многочисленные группы, объединяющие ногайцев, например <https://www.facebook.com/Ногайцы-и-Ногайлинцы-372519382828672>.

Говоря о соцсетях, необходимо отметить, что проникая во все сферы человеческого бытия, Интернет также представляется и как механизм манипуляции и воздействия на сознание (подсознание) человека, при этом, оно может быть как позитивным, так и негативным. В данном случае соцсети более уязвимы в силу мобильности пользователей, неопытности (у подростков и молодежи), которыми могут воспользоваться экстремистские социальные службы для вербовки своих агентов.

Кроме того, в Интернете размещен сайт телевидения Карачаево-Черкесии <http://>

gtrkkchr.ru/nogay/, транслирующий разножанровые передачи на 5 государственных языках: русском, абазинском, карачаевском, черкесском и ногойском.

В заключении можно назвать узкоспециализированный сайт «Русско-ногойский словарь» <http://nogay.ru/>, насчитывающий, согласно размещенному счетчику на сайте, 18904 посещения.

В рамках статьи нет возможности для описания многочисленных сайтов, посвященных ногойцам и ногойской культуры, мы рассмотрели наиболее популярные и частотные. Виртуальное пространство консолидирует разрозненно проживающих ногойцев, представляя им совокупность сведений (общение, история, язык, культура и пр.), позволяющих формировать этнокультурную идентичность. Позитивная этнокультурная идентичность дает индивиду чувство психологической защищенности и стабильности, однако этнокультурная идентичность требует мер для ее сохранности: необходимо постоянно утверждать и пересматривать критерии оценки, принятые в этнической группе ценностей, в нашем случае, ногойской.

1. Леонтьев Д.А. Ценностные представления в индивидуальном и групповом сознании: виды, детерминанты и изменения во времени [Электронный ресурс] – 1998. – Режим доступа: <http://hr-portal.ru/article/da-leontev-cennostnye-predstavleniya-v-individualnom-i-grupповom-soznanii-vidy-determinanty>.

2. Малыгина И.В. Этнокультурная идентичность (Онтология, морфология, динамика). – Дис. ... д-ра филос. наук. Москва, 2005, 305 с.

ТЕОРИЯ И МЕТОДИКА ОБУЧЕНИЯ НОГАЙСКОМУ ЯЗЫКУ И ЛИТЕРАТУРЕ

КАРАСОВА С.Я.

*Северо-Кавказская государственная гуманитарно-технологическая академия
г. Черкесск, Россия*

ТРАДИЦИОННОЕ И НОВОЕ В ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ СОВРЕМЕННОЙ НОГАЙСКОЙ СЕМЬИ

Средства трудового воспитания в ногайской семье традиционно определялись конкретными потребностями, которые обусловили необходимость передачи детям полезных и необходимых для формирования трудовых навыков. Народная система приучения детей к труду была поэтапна и многогранна, в качестве учителей и воспитателей выступали члены семьи, рода, общины. Содержание и характер труда в ногайской семье соответствовали условиям социально-экономической жизни, а трудовое воспитание осуществлялось непосредственно через вовлечение детей в трудовую жизнь семьи.

Традиции трудового воспитания в ногайской семье были направлены на формирование у ребенка понимания общественной значимости своих действий и готовности труду на пользу семьи и общества. Детям в семье прививали уважение к труду и почитанию людей труда. Особенное значение придавали воспитанию настойчивости, бережливости, эстетического вкуса, коллективистских качеств личности, сознательной дисциплины, добросовестного отношения к своим обязанностям; приучение к рациональному использованию рабочего времени и природных ресурсов; доведению начатого дела до конца; применению знаний и многовекового эмпирического опыта народа.

В практике трудового воспитания детей сохранились секреты передачи традиционных народных ремесел. Анализ источников показал существование цеховых ремесленных организаций, в которых традиционный порядок приучал к дисциплине, организованности, субординации, ответственности, уважению к старшим и покровительству младших. Наличие иерархии в организации стимулировало учеников к совершенствованию профессиональных умений и навыков, что способствовало развитию усердия, прилежности, творческой инициативы. Обучая молодежь ремеслам, старались привить мастерство, дать возможность укрепиться духовно и физически, стимулировали желание трудиться. Особое внимание уделялось формированию таких качеств как хозяйственность, бережливость, рациональность, настойчивость, терпение, умение планировать трудовую деятельность.

Абсолютное большинство молодых людей в традиционной ногайской семье не мыслили свою жизнь вне сферы трудовой деятельности. Трудолюбие среди ногайцев почиталось как высшая нравственная ценность. Вместе с тем возникают вопросы: насколько успешно решается проблема воспитания вообще и трудового воспитания в частности в современной ногайской семье? Как «работают» этнопедагогические ценности прошлого в условиях современности? Какие факторы влияют на процесс воспитания юного поколения в наше время? Каковы его ценностные ориентации?

В поисках ответов на эти вопросы нами были опрошены 150 старшеклассников средних школ в аулах Эркин-Юрт и Икон-Халк, а также 76 студентов-первокурсников Северо-Кавказской государственной гуманитарно-технологической академии. Главной це-

люю проведенного опроса было выяснение роли честного и добросовестного труда в жизни современной молодежи и ее нравственных установок на труд.

Данные опроса дали несколько неожиданные результаты. На вопрос: «Стоит ли в наше время честно трудиться?» – у 50% старшеклассников вызвал большое затруднение. Только 1/5 часть были уверены в необходимости честного труда, а 30% респондентов дали отрицательный ответ на данный вопрос. В группе опрошенных студентов только 11% ответили на данный вопрос утвердительно. 45% студентов затруднились ответить.

Нас интересовало, насколько привлекательны для молодежи следующие формы деятельности: уличная торговля, мойка автомашин, перепродажа вещей. 92% всех респондентов отрицательно к этому относятся, отношение остальных выражается мнением: «не осуждаю других, но сам выполнять такую работу не буду».

Старшеклассникам-ногайцам (140 человек) были заданы также вопросы:

1. Каких героев ногойского эпоса вы знаете?
2. Какие сказки в детстве рассказывали вам ваши родители, бабушки и дедушки?
3. Можете ли вы привести 5 ногойских пословиц, связанных с трудом?

Ответы на эти вопросы также не вызывали оптимизма. Только 40 % опрошенных смогли назвать одного-двух героев ногойского эпоса. 20 % назвали трех героев, остальные не смогли ответить.. Второй вопрос – о сказках, услышанных в детстве, – вызвал затруднение у 80 % старшеклассников, а третий – о пословицах – оказался под силу лишь десятерым из опрошенных.

Какие же выводы напрашиваются по результатам проведенного нами опроса? В-первых, современную молодежь никак «не упрекнешь» в трудолюбии; во-вторых, она далека от этнопедагогических ценностей прошлого.

Разумеется, что такое положение дел имеет свои причины. И одной из главных причин является, по нашему мнению, кризис современной семьи, который не мог не коснуться ногойской семьи.

Специалисты в один голос говорят о кризисном состоянии семьи и ее трудностях в выполнении своих важнейших функций – рождении, воспитании физически и психически здоровых детей, полноценных членов общества.

В прошлом традиционная ногойская семья чаще всего состояла из нескольких родственных поколений и отличалась большой стабильностью. Большинство современных ногойских семей являются нуклеарными, т. е. состоящими только из родителей и детей. Она менее прочна и стабильна, чем традиционная ногойская семья.

В современных семьях родители целиком поглощены заботой о материальном обеспечении и содержании семьи. Родители не всегда могут выкроить время для общения с детьми, тем более контролировать учебу и досуг. Ведущей в историческом прошлом являлась экономическая функция семьи, подчиняющая себе все остальное: глава семьи – мужчина был организатором общего труда, дети рано включались в трудовую жизнь взрослых. В настоящее время экономическая функция не отмерла, но изменилась существенным образом, что привело к изменениям во взаимоотношениях членов семьи.

Рассматривая вопросы трудового воспитания в ногойской семье, мы имели в виду семью, в которой в течение нескольких веков авторитет отца как организатора общего труда, кормильца семьи, лица, ответственного за ее материальное благополучие, был незыблем. Традиционная ногойская семья не испытывала особых проблем с воспитанием детей, так как она опиралась на многовековой опыт ногойской народной педагогики. Однако в настоящее время на детей большое влияние оказывают СМИ, демонстрирующие не лучшую модель поведения.

Материальные трудности, испытываемые современной семьей, являются одной из главных причин ее кризиса, ослабления педагогического потенциала. Многие авторы отмечают возникновение новых, нетипичных для прошлого проблем воспитательного характера вследствие материальных и психологических трудностей, переживаемых нынешней семьей.

Ни одна общественная система не может развиваться без системы ценностей, объединяющей ее членов. Нация, лишенная этой системы, превращается в толпу. Одним из ведущих институтов по формированию ценностей как отдельной личности, так и нации в целом является образование» [1, с. 59].

В нынешних условиях мощным фактором воспитания и образования подрастающего поколения является школа, которой принадлежит главенствующая роль в системе его социализации. Школа, действительно, является наиболее массовым образовательным институтом современного общества, через который проходит практически все молодое поколение. Однако современная школа подвергается все нарастающей критике не только в России, но и во всем мире за ее неспособность выполнить в полной мере свою воспитательную функцию.

Известно, что воспитание в большей степени, чем обучение, отражает национальное своеобразие народа, его традиции, верования, образ жизни. Системы воспитания, по словам К.Д. Ушинского, пронизаны народностью, национальным характером и народным духом. Именно поэтому педагогическая деятельность современного учителя в российских школах должна быть построена в соответствии с национальными и культурными традициями педагогики и психологии тех этнических групп и общностей, представителей которых он обучает. И.А. Арабов полагает, что использование в современной практике этнопедагогической культуры народов становится крайне актуальной в условиях многонациональной российской действительности [2, с. 9].

Это предъявляет особые требования к этнопедагогической культуре учителя. Необходимо строить свою педагогическую деятельность в соответствии с национальными особенностями и культурными традициями народов, по предположению И.А. Арабова, «требуют от учителя глубоких теоретических знаний и практических умений в области этнопедагогики; этнографических знаний о происхождении народов, представителей которых он обучает, о культуре и истории этих народов, о своеобразии национальных обрядов и традиций; знания национальной психологии ребенка, его индивидуально-личностных, этнических особенностей; умения работать с многонациональным коллективом школьников; умения налаживать взаимодействие с разноэтническими семьями и т. д. В связи с этим возникает необходимость в развитии этнопедагогической культуры учителя, синтезирующей все эти категории в единое целое» [2, с. 10].

Но может ли решить проблему воспитания подрастающего поколения школьный учитель даже с очень высокой этнопедагогической культурой? Разумеется, нет, хотя школа действительно имеет большие возможности для приобщения детей к национальной культуре, традициям и обычаям своего народа, к его духовным и нравственным ценностям. Только совместными и согласованными усилиями семьи и школы можно приобщить юное поколение к этнопедагогическим ценностям народа, среди которых, безусловно, «звездой первой величины» является трудолюбие как основа всех нравственных качеств человека.

Опыт народной педагогики убедительным образом свидетельствует о том, что пока не будет создана система трудового воспитания детей с самого раннего возраста, до тех пор не может быть и речи об устранении тех негативных явлений, с которыми сталкивается современная школа. Среди них следует, прежде всего, назвать охвативший едва ли не большинство учащихся, нравственный нигилизм и полное пренебрежение к общепринятым нормам и правилам человеческого общежития, готовность пойти, «если потребуются», на противозаконные действия.

Возникает вопрос: где же выход из положения, в котором оказались главные субъекты воспитания – семья и школа? Выход, повторяем, состоит в приобщении подрастающего поколения к систематическому труду. Таковым вряд ли можно считать еженедельные уроки труда в школах. Необходим труд, за который с учащихся был бы очень серьезный спрос, и чтобы он, этот труд, был оплачиваемым.

На наш взгляд, самая острая проблема на сегодня – отсутствие правильной трудовой ориентации подрастающего поколения. В настоящее время все меньше и меньше людей, которые сомневались бы в необходимости приобщения юного поколения к труду, воспитания трудолюбия, уважения к трудовой деятельности. Разумеется, детский труд должен учитывать возрастные особенности детей и организовываться на педагогически разумных основах, преследуя, прежде всего, гармоничное развитие ребенка.

На основе результатов исследования определены возможные средства использования этнопедагогических традиций трудового воспитания ногайцев в современных социально-экономических условиях: использование материалов о трудовых традициях народа в воспитательных мероприятиях учебных заведений; организация поисковой работы по сбору материалов о ремеслах и трудовых династиях; создание школьных музеев культуры и быта

ногайцев; встречи с народными умельцами, проведение презентаций и мастер-классов, выставок-демонстраций изделий ногойских мастеров. Внедрение указанных средств возможно через работу кружков, центров, мастерских по обучению традиционным ремеслам, музеев, библиотек, сети Интернет; привлечение детей к участию в проведении праздников.

Педагогический потенциал этнопедагогических традиций трудового обучения и воспитания ногойцев обусловлен тем, что они характеризуются прогрессивной направленностью и соответствуют тенденциям поступательного социально-экономического и культурного развития народа на современном этапе; концентрируют в себе значительный духовно-нравственный потенциал, общечеловеческие нравственные ценности, нормы и принципы; как объективное социально-педагогическое явление, включают исторически выработанный педагогический механизм передачи позитивного социального опыта гармонических отношений с окружающим миром от старших поколений к младшим. Использование этнопедагогических традиций трудового воспитания ногойцев в процессе подготовки подрастающего поколения к самостоятельной жизни в современных условиях даст возможность выработать практические умения и навыки использования опыта предков.

Исходя из сказанного, можно сделать следующие выводы:

1. Ногойцы уделяли физическому воспитанию подрастающего поколения серьезное внимание, оно было тесно связано с трудовым воспитанием. Ни один праздник у ногойцев не обходился без состязания борцов, конных скачек и соревнований. Почти все виды игр и развлечения ногойцев были связаны с трудовой деятельностью, что помогало формировать у подрастающего поколения трудовые навыки и умения.

Народные игры являлись доступным и весьма эффективным средством педагогического воздействия на детей при приобщении к трудовой деятельности. В своих играх дети старались воспроизводить мир взрослых, их трудовую деятельность, приучались к соблюдению общепринятых этических норм и правил. Игры не только физически развивали ребенка, но и были выражением их познавательного отношения к окружающему миру, средством формирования нравственных понятий и качеств, а также способность общаться и находить общий язык со своими сверстниками.

2. Направляя главные усилия на трудовое воспитание детей, ногойцы не забывали, что труд является формой взаимодействия человека с природой, поэтому стремились жить в гармонии с природой. Такое отношение они старались привить и детям. Способность чувствовать, переживать эстетическое воздействие развивалось именно благодаря общению с природой, которая олицетворяла для ногойцев гармонию и красоту. Поэтому природу можно рассматривать как мощный фактор трудового и эстетического воспитания подрастающего поколения.

3. Арсенал применяемых ногойской семьей методов и средств трудового воспитания детей весьма разнообразен: разъяснение, приучение, поощрение, одобрение, убеждение, личный пример, показ упражнений, намек, укор, осуждение, назидание и т.д. Чаще всего применялись такие методы воспитания, как убеждение, личный пример, назидание. Исследовавший этнопедагогику народов Карачаево-Черкесии К.Б. Семенов отмечает, что в семейной педагогике ногойцев широко были представлены назидание старшего младшему, отца – сыну. Эти назидания были прежде всего направлены на необходимость следования религиозным и национальным традициям и тем самым способствовали подготовке подрастающего поколения к жизни и труду.[3, с. 46].

Особенно большое значение в трудовом воспитании детей имел личный пример старших, родителей – в первую очередь. Это вполне естественно, если вспомнить слова Коменского, что дети учатся раньше подражать, чем познавать[4, с. 6]. Эта особенность детской психики умело использовалась в народной педагогике ногойцев. Перед глазами детей в традиционной ногойской семье стоял живой пример неутомимых тружеников – их родителей. Дети довольно быстро привыкали к тому, что в ногойской семье оценка каждого человека зависела от того, как он работает, каков его вклад в материальное благополучие семьи.

Разумеется, в ногойской семье не обходилось и без наказания провинившихся детей, но методы убеждения и поощрения решительно преобладали над методом наказания. Физическое наказание не было типичным явлением в ногойской народной педагогике.

4. Исследования этнопедагогики ногойской семьи не имели бы практического смысла, если бы их результаты не могли быть применены в современной учебно-воспитательной

практике. В современных условиях нравственной деградации российского общества и острого кризиса семьи активное использование этнопедагогического опыта народов России становится важнейшим условием повышения эффективности воспитания подрастающего поколения в духе гуманизма и трудолюбия. В настоящее время стало совершенно очевидным, что решение проблемы воспитания в условиях современности предполагает возврат к этнопедагогическим ценностям прошлого. Однако наши социологические исследования старшеклассников и студентов показали, что довольно незначительная их часть разделяет традиционные ценности народной педагогики. Очевидно, что только тщательно продуманное и систематическое использование этнопедагогического материала может дать необходимый воспитательный эффект.

При этом следует избегать опасности идеализации и преувеличения этнопедагогического потенциала воспитания и учесть, что многие традиции, обычаи, средства и методы воспитания в народной педагогике не могут быть просто перенесены в сегодняшний день без их критического анализа и осмысления.

5. Нравственное возрождение общества возможно на основе возрождения культуры народов нашей страны, на основе приобщения к этнопедагогическим ценностям, что будет способствовать возрождению роли и значения семьи как главного института сохранения и развития педагогической культуры народа.

-
1. Тамбиев Б.Н. Патриотическое и интернациональное воспитание студенческой молодёжи // Вестник КЧГУ. 2004, № 14. С. 59.
 2. Арабов И.А. Изучение курса этики и психологии семейной жизни. Учебное пособие. Душанбе, 1991. С. 9.
 3. Семенов К.Б. Народная педагогика Карачая и Черкесии о воспитании детей в семье. Пятигорск, 1998. С. 46.
 4. Коменский Я.А. Великая дидактика. Избранные педагогические сочинения. М.: Учпедгиз, 1995. С. 6.
 5. Керейтов Р.Х. Ата сози – тербия негизи. Черкесск, 2011. 166 с.

БОРЛАКОВА Б.М., КАРАСОВА Н.А.

*Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева
г. Карачаевск, Россия*

ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ НОГАЙСКОГО ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО ИСКУССТВА

Веками накопленные эмпирическим путем методы, формы и средства воспитания, национальные по форме и общечеловеческие по содержанию, до сих пор не в полной мере востребованы в системе образования. Между тем этот опыт имеет свои неповторимые особенности, сложившиеся под влиянием социально-экономических, культурных и географических условий развития народа.

Несмотря на то, что воспитание детей в ногайской семье в целом, и подготовка их к будущей взрослой, а значит, семейной, жизни происходила в условиях повседневного труда и общения взрослых и детей и носила внешне спонтанный характер, нам близка точка зрения Колесниченко Ю.И., что воспитательный процесс в семье представлял собой последовательную и систематическую деятельность родителей, направленную на передачу молодому поколению общественно-исторического опыта, на формирование ценностных отношений и подготовки их к труду и взрослой самостоятельной жизни [3].

Одним из основных средств духовно-нравственной подготовки к семейной жизни в народной педагогике ногайцев, как и у других народов, является народное искусство, необыкновенную силу его воздействия на духовно-нравственное развитие личности

растущего человека и педагогический потенциал можно объяснить тем, что человек с самого рождения и на протяжении всей жизни находился в атмосфере народного творчества, которое пронизывало народным духом все его окружение: от колыбельной песни матери до самых незатейливых предметов повседневного быта.

Народное творчество пронизывало традиционные народные промыслы, предметы повседневного быта, которые наряду с отражением бытовых, материальных сторон жизни народа отражали и его нравственно-этические воззрения, идеалы, мечты, что и позволяет использовать их эмоциональный и эстетический заряд в духовно-нравственном воспитании семьянина. Значительное место в народных промыслах ногайцев занимало производство войлока и различных войлочных изделий, которыми ногайцы укрывали снаружи и утепляли изнутри юрты.

Роговидный орнамент *кошкак муьйиз* у ногайцев встречается не только на изделиях из войлочного ковроделия, но и на изделиях ювелирного искусства, аппликационной и золотой вышивок. Этот орнамент у кочевников символизировал материальное благополучие, богатство [1, с. 349]. Этот орнамент встречается также у некоторых тюркских народов Северного Кавказа и Средней Азии: казахов, каракалпаков, балкарцев, карачаевцев. Значение важности семьи и семейной жизни в жизни каждого человека подчеркивалось уже тем, что изделия, которые готовились для свадьбы и свадебной церемонии, отличались особой красотой. Так, особенно красивым был *келин кийиз* (ковер невесты). Он изготавливался из белой шерсти, и будущие невесты вышивали его своими руками, хотя и при помощи мастериц. Нетрудно догадаться, сколько заветных желаний, мыслей о будущей семейной жизни они вкладывали в узоры этого ковра, который составлял часть приданого, и потому должен был быть особенно нарядным. Как отмечают исследователи, «этот ковер при совершении свадебного обряда *бет ашар* (открытие лица невесты), невеста дарила старшему по возрасту мужчине со стороны жениха. *Келин кийиз* вешали на самом видном месте, в нем мастерицы использовали орнаменты растительного, зооморфного мотивов, древние солярные знаки *куьн* (солнце), *тоьгерек куьн* (круглое солнце), *куьннинь коьзи* (луч солнца)» [1, с. 349]. Келин кийиз, как и другие войлочные изделия, использовавшиеся в украшении жилища, в быту, в одежде, был ярким и наглядным свидетельством трудолюбия, мастерства и вкуса исполнительницы. По результатам трудовой деятельности можно было судить о готовности девушки к семейной жизни: наличие определенных знаний, умений и навыков, отношение к труду, сформированность художественно-эстетического вкуса и др. Участие в трудовой деятельности наравне с взрослыми способствовало формированию таких важных нравственных качеств, как способность к взаимопомощи, взаимовыручке, терпению, самодисциплине, трудолюбию. Здесь мы видим, как в народной педагогике применялись такие методы воспитания, как пример, убеждение, общественное мнение.

Наше обращение к педагогическому потенциалу ногайских народных промыслов, декоративно-прикладного искусства, к которым среди прочих относятся войлочное искусство, аппликационная вышивка на войлочных коврах, золотая вышивка «*ока тигуьв*», было продиктовано желанием содействовать восстановлению и развитию богатейших традиций опыта подготовки молодежи к семейной жизни в ногайской этнической педагогике, являющейся частью культурно-исторического наследия прошлого народа.

В современных условиях восстановить прерванную преемственность в культурном осмыслении прошлого и локализовать место человека в общем культурном пространстве, можно лишь приобщая подрастающее поколение к духовному наследию своего народа, и на этой основе воспитывать в нем уважение к духовным ценностям других народов и их носителям. [2, с. 136]

Таким образом, мы видим, что даже частичное, фрагментарное обращение к ногайскому промысловому искусству убедительно свидетельствует о богатом духовном

наследии народа, имеющем значительный воспитательный потенциал для духовно-нравственной подготовки подрастающего поколения к семейной жизни.

1. Акбердиева А.У. Кийиз (войлок) в традиционной культуре ногойцев // Ногойцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Материалы Первой Междунар. науч.-практ. конф. Черкесск, 2014. С. 348–351.
2. Борлакова Б.М. Формирование у старшеклассников потребности в создании семьи и воспитании детей. Дис. ...канд. пед. наук. Карачаевск, 1999.
3. Колесниченко Ю.И. Нравственная подготовка молодежи к семейной жизни в русской народной педагогике. Автореф. дисс. ...канд. пед. наук. Пятигорск, 2004.
4. Ногойцы в известиях русских, западноевропейских и восточных авторов XV-XVIII вв. / Сост. Д.С. Кидирниязов. Махачкала, 1999. 415 с.

ДЖУМАЕВА Н.З.

*МКОУ «Нариманская СОШ им. А.Б. Асанова»
с. Нариман, Республика Дагестан, Россия*

ИЗУЧЕНИЕ НОГАЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА НА УРОКАХ РОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Фольклор – важная часть национальной духовной культуры, сокровище не только народной поэзии, прозы, музыки, но и педагогической мысли. Он является источником изучения прошлого, средством воспитания лучших человеческих качеств. Обучение школьников с учетом региональных особенностей предполагает использование местного языкового материала при обучении родному языку, культурного наследия, что расширяет образовательные и воспитательные возможности учебного процесса. Для ребенка одинаково важно научиться свободно владеть родным языком и найти свое место в окружающем мире, четко осознавая свою неразрывную связь с малой родиной.

Приобщение учащихся к миру словесного искусства происходит на произведениях художественной литературы и устного народного творчества. Ногойский фольклор богат и разнообразен: эпос (*баьтир йьрлар эм ашыклык дестанлар*) колыбельные песни (*бесик йьрлар*), обрядовая поэзия (*аьдет йьрлар*), сказки (*эртегилер*), загадки (*юмаклар*) и др., и было бы неправомерно не использовать это бесценное наследие для речевого развития школьников. В школьных учебниках родной литературы, как и учебниках русской литературы, есть раздел *«Халк авызлама яратушылыгы»* («Устное народное творчество»). На этих уроках с учащимися изучаются фольклорные произведения разных жанров, происходит знакомство с литературно-фольклорными связями в произведениях ногойских писателей. Использование на том или ином этапе урока примеров из исторических песен или легенд, пословиц и поговорок расширяет кругозор учащихся, воспитывает их патриотические чувства, пробуждает интерес к истории, литературе, развивает речь, делая ее образной, богатой и выразительной.

В пословицах (*такмаклар*) и поговорках (*айтувлар*) запечатлены вековые наблюдения народа, его мудрость, жизненный опыт. Они представляют величайшую ценность для обогащения литературного языка, для придания ему выразительности, точности, обогащают знание детей, делает их более внимательными к слову, к языку, развивают память. Поэтому на уроках я провожу разнообразные виды работ.

Задание 1. Распределить пословицы по темам, перечитать пословицы и ответить, что можно узнать из пословиц о прошлом. Какие качества ценились в народе?

Вместе с учащимися отмечаем: пословицы расширяют знания о прошлом нашей родины, о жизни людей, в пословицах всегда выражались преданность и любовь к родине, умение дружить, трудиться, говорилось о том, что надо быть смелым, честным, скромным, добрым,

надо любить свою семью и т.д.. Распределяю между тремя рядами учащихся пословицы. Их нужно самостоятельно прочитать и определить, на какую они тему, подвожу итог.

Задание 2. Ученик читает начало пословицы, другой ученик заканчивает её, а третий ученик раскрывает смысл этой пословицы.

Задание 3. Продолжить пословицу по началу:

Балалы уй – базар, ...

Билеги юван бирди йыгар, ...

Анда бол да, мунда бол, ...

Задание 4. Определить пословицу по двум словам:

Ат ... тай ... (Ат туягын тай басар.)

Алгасаган ... етпес. (Алгасаган сув тенъызге етпес.)

Задание 5. Игра «Мынь эм бир такпак» («Тысяча и одна пословица»).

Назовите пословицы, чтобы в них были числа 1 и 1000:

Бир кере конак болган ерге мынь кере салам бер.

Коркак мынь оьлер, баьтир бир оьлер.

Путешествие в мир сказок развивает воображение, фантазию у детей, побуждает их самих к сочинительству.. Например, подражая литературному образу, они в своих «сочинениях» – видят себя справедливыми, защищают обиженных и слабых. Таким образом, перед учителем стоит важная задача – воспитать в подрастающем поколении достойных людей, с любовью воспринимающих духовные и нравственные ценности, созданные предшественниками.

На своих уроках и во внеурочной деятельности большое внимание уделяю возрождению национальной культуры ногайского народа, повышению уровня духовно-нравственного развития подрастающего поколения. Ставлю при этом следующие цели и задачи: знакомить учащихся с основами национальной культуры; усилить языковую подготовку; изучить культурно-историческое наследие ногайцев; сохранить, развивать национальную культуру. Для достижения этих целей разрабатываю и провожу такие формы уроков: уроки-праздники, игры, сказки и другие. Большой интерес вызывают такие мероприятия: «Фольклор моего народа», «Праздники и обычаи нашего села», «Национальная одежда», «Мой край родной – ногайская земля! Тебе слагаю песни я свои», «Таланты ногайской земли» и др.

Многообразен и неисчерпаем ногайский фольклор. Изучение и выявление воспитательных идей каждого из жанров фольклора свидетельствуют о том, как велика роль и значение их в нравственном, трудовом, патриотическом, умственном воспитании учащихся. Фольклорные традиции встречаются и в литературных произведениях. Художественная литература может стать эффективным средством идейно-нравственного и эстетического воспитания, если будет рассматриваться как один из особых видов искусства, с учетом возрастных и национальных особенностей восприятия произведения.

Жанры фольклора обогащают язык автора, делая произведение привлекательным и интересным для читателя. В повести В. Казакова «Тогыз каптал» («Девять бешметов») в поступках героев раскрывается любовь к малой Родине, уважение к родителям, к народным традициям. Использование пословиц в произведении «Баьлен ерде алтын бар, барсань, бакыр таппасьынъ», «Коьп яшаганнан сорма, коьп юргеннен сора», «Айтып бермей, согып бер» и др. помогают развивать нравственные качества через уважение к старшим.

Арсланбек, главный герой произведения, перед отъездом из села обещал дедушке по материнской линии (*нагаиш акасы*) привезти бешмет, но не успел, дед скончался до его приезда. В своем завещании (*оьсиет*) он говорит так: «*Эгер Арсланбегим кайтып келсе, онынъ мага деп аькелген капталын кийим орнына берерсиз. Эне сол капталды Арсланбек оьзи берсин, оьз колы ман. Авылда калган картлардынъ кайсысын мага усата болса, сога берсин...*» (Если вернется Арсланбек, привезенный им бешмет отдайте кому-нибудь, только пусть это сделает он сам. Пусть отдаст тому старику, который, по его мнению, похож на меня).

Арсланбек же в свою очередь, решил сшить и подарить бешметы всем девятиерым старикам, живущим в селе. Такие поступки литературных героев остаются в памяти учащихся и становятся для них примером, воспитывают уважение к народным идеалам, к традициям и обычаям, к родной земле, к народному творчеству.

В своей многовековой истории ногайский народ создал уникальный фольклор, отличающийся глубоким содержанием, высокой художественностью и большим жанровым разнообразием, представляющий богатый познавательный материал для изучения традиций, истории, быта народа, его идеалов, национального характера и языковых особенностей. Не растерять, сохранить то богатство, каким испокон веков владел наш народ, приобщить детей к народному творчеству – одна из задач современного обучения и воспитания. Только усвоив свои национальные культурные ценности, можно понять идеалы других времен и народов. И наша задача как учителей-языковедов – привить любовь к предмету, к родному языку. Ведь язык позволяет лучше узнать мир, историю и культуру своего народа. И чем больше знает человек, тем легче и точнее он ощущает связь времен.

Через слово ученики узнают и осознают законы языка, убеждаются в его точности, красоте, выразительности, богатстве и сложности. Благодаря систематической словарной работе на уроках родного языка и литературы у учащихся возрастает интерес к слову и к родному языку в целом. Они любят и умеют работать со словарями и справочной литературой, что сказалось на повышении их орфографической зоркости, обогащении словарного запаса учащихся, повышении языковой и общей культуры.

На уроках я стараюсь проводить такие виды работ, которые обеспечивают речевую активность детей, вооружают их умением использовать полученный материал в речи, помогают ориентироваться и в жизненных ситуациях. Овладение речью становится способом познания действительности. Творческие работы учеников (сочинения, рефераты, проекты и др.) отличаются умением чувствовать родное слово, думать над ним, искать в нем истинный смысл. Развитию творческих способностей учащихся помогают создание словесного портрета, конкурсы сочинений, участие в олимпиадах по родной литературе.

Таким образом, у учащихся вырабатывается наблюдательность, вдумчивое и бережное отношение к родному слову, что сказывается не только на формировании общей культуры, но и на их гражданской позиции, на духовно-нравственном становлении.

СУЮНДИКОВА Э.Т.

*МКОУ «Терекли-Мектебская СОШ № 1»
с. Терекли-Мектеб, Республика Дагестан, Россия*

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНО-РЕГИОНАЛЬНОГО КОМПОНЕНТА (ФОЛЬКЛОРА НОГАЙЦЕВ) НА УРОКАХ НЕМЕЦКОГО ЯЗЫКА

Формирование личности, способной к иноязычному общению, немислимо при частичном или полном забвении национальных корней, родного языка и культуры. Поэтому использование национально-регионального компонента, с одной стороны, приближает реалии страны изучаемого языка, делает их более доступными и понятными, с другой – еще раз обращает внимание на реалии родины, воспитывая патриотизм и бережное отношение к природе, культуре и истории родного края. К тому же, в свете происходящих в мире процессов глобализации, стремления к единению и стиранию границ, наиболее остро встает задача сохранения национальной самобытности и национального самосознания. И решение этой задачи ложится непосредственно на систему образования как выполняющую государственной заказ по обучению и воспитанию подрастающего поколения.

За годы моей работы в школе использование национально-регионального компонента выстроилось в своеобразную систему, внедряемую в процесс обучения немецкому языку. В течение всего периода работы в школе я отметила немаловажную тенденцию в нашем языковом пространстве: вытеснение ногайского языка русским в бытовом общении. И если в начале работы регулярно приходилось прибегать к принципу опоры на родной язык, то есть приходилось использовать выборочный перевод как средство проверки понимания при чтении, то теперь, если и приходится обращаться к нему, то только с опорой на русский язык.

Создается впечатление, что ногайский язык – а вместе с ним и культура – становится неродным для большинства учеников, а потому необходимость использования национально-регионального компонента возрастает в разы и становится связующим звеном между интернациональной культурой, культурой стран изучаемого языка – немецкой и культурой национальной – ногайской. Его использование несет мощную образовательную, развивающую, а самое главное – воспитательную нагрузку, т. к. еще раз обращает учащихся к их истокам, к народу духовному богатству. Кроме того, обращение к знаниям о родном крае, полученным на уроках родного языка и литературы, культуры традиции народов Дагестана, биологии, географии Дагестана, изобразительного искусства, музыки, стимулирует использование национально-регионального компонента на уроке иностранного, в частности, немецкого, языка как использование межпредметных связей.

Один из проектов, над которым мы работали в последнее время, называется «Культурологический анализ. Типологические схождения в разных национальных литературах: немецкой, ногайской, русской». Мы выделили для культуроведческого анализа следующие темы: 1) пословицы и поговорки, 2) традиции и обычаи, 3) народные праздники, 4) эпос, 5) сказки.

Эпос является самым значительным творением духовной культуры ногайского народа. Он отражает в художественной форме исторический путь народа: его трудовые и военные дела, междоусобные распри ханов за власть над трудовыми ногайцами, протест народа против произвола ханов и мурз. В ногайском эпосе проявился национальный дух народа и житейская мудрость.

В героическом эпосе ногайцев самым значительным является «Эдиге», главный герой которого нацелен высокими духовно-нравственными качествами, главным из которых является его патриотизм и горячая любовь к своему народу и своей земле. Он мечтает объединить свой народ и создать ему условия для счастливой жизни.

На уроках родной литературы в 9 классе учащиеся изучили эпос «Эдиге». И теперь старшеклассникам представилась возможность работать над немецким изданием. Известный тюрколог Саадат Чагатай опубликовала в 1957 году в Анкаре сказание об Идиге [*Zağatay Saadet. Ddigð Efsanesi (die Ddigð-Sage). Überetzung und Kommentar.*] – обширный текст, записанный в Анкаре от одного старика, переселившегося в молодые годы в Турцию из крымских степей, сопроводив его немецким переводом и сравнением тех вариантов сказания, которые были ей доступны.

Это издание легло в основу нашего проекта. В ходе подготовки проекта старшеклассники узнали многое об информаторе – 76-летний Хаси Осман Атаоглы из Хаймана (вблизи Анкары). Он приехал в Хайману из округа Кония, куда его родители переехали вовремя войны 1887 года из Румынии. Он долгое время жил в Крыму и этот героический эпос услышал, когда ему было 19–20 лет. Так как, он говорит, как многие переселенцы из Турции, на смешанном языке, на просьбу говорить на ногайском, ему удавалось очень трудно. В самом Хаймане и в его окрестностях имеются еще села как Ахирли, Койу, где был записан несколько народных песен, в которых жители между собой говорят на крымско-татарском, значит, на ногайском языке. Но в школах официальным языком призван язык правительства и с иностранных граждан требуют говорить только на турецком и молодое поколение забывает свой родной язык. Саадат Чагатай показали несколько стариков, которые говорили только на своем ногайском диалекте, и не знали турецкого. Из-за ограниченного времени, ей не удалось пообщаться спокойно с этими людьми. Поэтому она очень обрадовалась, когда нашла человека, который смог рассказать ей сказание об Эдиге. Исторически оно принадлежит к интересным документам.

Сопоставляя между собой переведенные с немецкого языка и изученные на уроках родного языка варианты, мы попытались восстановить сходства и различия сказания, которое подверглось в процессе устной традиции, очень значительным переработкам.

Работая над проектом, старшеклассники выделили тот факт, что идеи патриотизма проходят красной нитью через весь эпос в обоих вариантах. Встречаются в текстах разные

лица, небольшие сюжеты, но такие чувства как любовь к Родине, земле, своим корням, семье, нашедшие отражение в ногайском героическом эпосе, остаются незыблемыми, носят общечеловеческий характер и способствуют формированию у подрастающего поколения той духовно-нравственной основы, так необходимой в современных условиях.

Второй проект предполагал сравнение и сопоставление ногайских материалов Г.И. Рамстедта [1] с оригиналами.

Вначале учащиеся ознакомились с биографией самого Рамстедта Густава Иона – финского языковеда, профессора Хельсинкского университета. Он один из основателей сравнительно-исторического изучения монгольских языков и сравнительно-исторической алтаистики. С 1898 по 1912 год совершал ряд лингвистических экспедиций в Поволжье, Монголию, калмыцкие степи, Прикумье, район Кушки, собрал монгольский, калмыцкий языковой и фольклорный материал, который публиковал с тюркскими и, реже, тунгусо-маньчжурскими параллелями. Изучал древнетюркские и монгольские диалекты.

В работе над проектом учащимся было очень интересно узнать о подробностях пребывания Г.И. Рамстедта среди ногайцев с 7 октября по 24 ноября 1904 года и посетил аулы Ачикулак, Махмуд-аул, Кара-тюбе... Ногайские сказки он записал там же.

На уроках учащиеся переводили с немецкого языка несколько ногайских сказок, записанных Г.И. Рамстедтом во время лингвистических экспедиций по Ставропольскому краю. Поработав над этими сказками, учащиеся подобрали к ним ногайско-русские аналоги и сопоставили их.

Использование сказок при обучении ознакомительному чтению на уроках немецкого языка позволяет внести разнообразие в содержание урока, расширяет общий кругозор и коммуникативную культуру школьников, развивает языковую догадку, чувство языка, повышает интерес обучающихся к языку, а, следовательно, и мотивацию к учению.

В своей работе мы сравнили русские и ногайские народные сказки, записанные Г.И. Рамстедтом, и увидели, что в них очень много общего, так как народы мира живут на одной планете, развиваются по общим законам истории. Но сказки одновременно демонстрируют национальное своеобразие фольклора каждого народа. И животные – герои сказок – напоминают и своей речью, и поведением людей той страны, где бытуют эти сказки. Иначе и быть не может, так как сказка всегда была отражением народной жизни. Мы определили сходства и различия немецких, русских и ногайских сказок. Они даны в следующих таблицах.

	Ногайская сказка «Испытания для ханских сыновей»	Русская сказка «Царевна-лягушка»	Немецкая сказка «Принц-лягушка»
Герои	Хан, 3 сына, 2 дочери соседей	Царь, девушки из богатых русских семей	Царь, принцесса
Герои-животные	обезьяна	лягушка	лягушка
Задания-испытания (или просьбы)	- принести корзину с фруктами - шить перчатки - явиться с невестами	- соткать ковер - испечь хлеб - явиться на бал с невестой	- пустить в дом - пообедать с принцессой - стать другом
Нарушения заклатья	Сын сжигает обезьянью шкуру	Царевич сжигает лягушачью кожу	Не выполняет обещания

Анализ сказок «Принц-лягушка», «Испытания для ханских сыновей» и «Царевна-лягушка» показывает, что в ней не только описывается сила, которая появляется у человека, когда он любит. Был также раскрыт и философский смысл сказки, который заключается в том, что если полюбить кого-то, пусть некрасивого, безобразного, даже похожего на

	Ногайская сказка «Подарок журавля-богача»	Русская сказка «Золотая рыбка»	Немецкая сказка «Рыбак и его жена» Братьев Гримм
Герои	старик со старухой	старик со старухой	старик со старухой
Герои-животные	журавль	рыбка	камбала
Начало сказки	бедному старику улынулась удача	бедному старику улынулась удача	старик поймал камбалу – заколдованного принца
Положительный герой	старик	старик	старик
Отрицательный герой	старуха	старуха	старуха
Подарок	скатерть-самобранка	дворец	старуха-императрица, старуха-папа (Римский)
Конец сказки	старик со старухой зажили счастливо и	старик со старухой остались у разбитого корыта	старуха снова сидит в своей старой лачуге

лягушку или обезьяну, то он или она станет впоследствии самым прекрасным на Земле существом, требуется только немного подождать. А самое главное – если человек что-то сильно пожелает и будет делать все для достижения цели, то никакие препятствия на его пути не смогут его остановить.

Переходы сказочных сюжетов от одних народов к другим, конечно, сопровождались их изменением и смешиванием друг с другом. Поэтому отличить, что в сказке принадлежит местному народу и что заимствовано, трудно: сказки по своим сюжетам и обработке – международны и лишь слегка носят национальный отпечаток.

Таким образом, в этих сказках хорошо показан внутренний мир человека. Человек корыстен от природы. Он всегда будет желать, и добиваться чего-то большего, чем он имеет и может иметь. Редко кто знает меру и границу своих возможностей. За жадность и незнание этой грани люди наказывают себя сами. Во всех сказках добро побеждает зло. Добро учит и наказывает зло.

После анализа и сравнения данных сказок делается общий вывод: в русском и ногайском фольклоре есть много общего. Это и похожие сюжеты сказок, и герои, и испытания, которые выпадают на их долю, и обязательная победа добра над злом в конце. Отличия, имеющиеся в сказках с похожим сюжетом, связаны, скорее всего, с разным климатом, особенностями культуры, нравов и обычаев разных народов.

Актуальность работы заключается в том, что, изучая сказки как особый вид устного народного творчества, мы постигаем дух народа, особый неповторимый уклад народной жизни, его культурные ценности, национальные образы и символы. Это помогает нам лучше понять представителей других культур, правильно выстраивать межкультурное общение. Чтение сказок обладает большим энергетическим эффектом, т. к. в них отражается многовековая мудрость народа.

Поэтому мы выдвинули гипотезу о том, что если мы проведём сравнительный анализ немецких, русских и ногайских народных сказок, то сможем доказать, что сказки разных народов мира похожи между собой, потому что желания и стремления, надежды и мечты всех народов похожи. Все народы одинаково понимают то, что считают истиной и неправдой, справедливостью и притворством, преступлением и наказанием, героизмом и трусостью. В то же время сказки могут иметь значительные отличия в силу культурных и исторических особенностей развития того или иного народа.

И так, ориентация на ценности национальной культуры позволяет нацеливать растущего человека на идеал совершенной личности, коренящийся в любой национальной

культуре. Отраженные в ногайском героическом эпосе и сказках представления народа о чести, благородстве, мужестве и храбрости обладают большим педагогическим потенциалом в формировании у учащихся духовно-нравственных ценностей.

1. Cumucica et Nogaica. G.J. Ramstedts nogaische Materialien bearbeitet und uberzetzt von Harri Halen. Suomalais-Ugrilainen Seura. Helsinki, 1991.

МАВЛИМБЕРДИЕВА З.У.

*МКОУ «Терекли-Мектебская СОШ № 1»
с. Терекли-Мектеб, Республика Дагестан, Россия*

С.И. КАПАЕВТИНЪ «ТОЛКЫНЫНЪ ТОЛЫ, ТАЗАСУВ» ХИКАЪЕТИ БОЙЫНША ДЕРИС-КОНФЕРЕНЦИЯ

(ОКЫТУВ СУЛЫПТАН)

Ызгы заманда яшавда болган туърленислер билим тармагында да туърленислер болувына борыш салады. Аьлиги замандагы мектебтинъ борышлары: заманга келисли, йогары тербиялы, аьдетли, баъри яктан да оьнерли, алдыга ымтылган, терен билимли аьдемди тербиялав болады. Сол борышларды толтырувда окытувшылар туърли янъы окытув йосыкларын кулланмага тийисли. Мектебти битиреятып, окувшы янъы билимлерди тавып, оларды оьстирип эм оьз яшавында кенъ кулланып билмеге тийисли.

Аьр окытувшыдынъ исинде туърли яратувшылык йосыклары онъланады: окувшылардынъ оьз алдына ислеп болувын оьстирув, аьр-бир окувшыга оьз баскалыгына коьре карав, олардынъ яратувшылык сулыбын оьстирув эм тагы да коьплеген туърли окытув эм уьйретув йосыклары.

Яшавда болган туърленислерге коьре, дерислердинъ туъзилиси де, сапаты да туърленген: оьз алдына ислев, класс пан ислев эм туърким (куьплер) мен ислев карысып келедилер. Энь маьнели туърленис – ол окытувшы ман окувшыдынъ деристе кулланган окув йосыклары, балалардынъ билимге ымтылысын оьстирув, оьз алдына билимлерин оьстирмеге шалысув, излестирув.

Аьлиги дерис – ол янъы дерис, онда илми мен эм яшав ман байланыс сезилмеге керек. Сол мырат пан байланыслы. дерислерде излев-маьселели йосыклар кенъ кулланылады. Олар – маьселели лекциялар, излевлер, хабарласувлар, оьз алдына илми-излев куллыклар. Маьселели окытувдынъ баскалыгы маьселели аьлдинъ туъзилиси. Маьселели аьл – ол белгили затта билмеген заттынъ болувы. Оны билер уьшин, оьз алдына излев куллыгын юритув керек. Алган билимлердинъ кырыннан тагы да излеп янъы билим алув болады. Соны ман, маьселели аьллер окувшыга яратувшылык оьнерин оьстирмеге себеп этеди.

Мен оьзимнинъ куллыгымда дерислерди туърли йосыкларда беремен: дерис-практикум, дерис-излев, дерис-кыдырув, дерис-конференция. Боьтен де уьйкен орынды окув конференция аьзирлев эм уьйгнлав тутады. Маьнели маьселелер коьтерилген шыгармаларды окыган сонъ (Ф. Абдулжалилов «Куьшлилердинъ аьели» эм «Асантай», С. Капаев «Толкынынъ толы, Тазасув», Г. Аджигельдиев «Наьсипли», К. Кумратова «Танъ манъында», И. Капаев «Алтын ядыра акында таварых», Ф. Капельгородский «Аш-Хаду» эм б.), шыгармалар бойынша окув конферециялар озгараман. Сосы шыгармаларды окып тешкерув балаларга тарих пен, туърли яшав аьллери мен байланыслы сораьларды шешпеге себеп береди.

Адабият дерислери окувшыларга туърли яктан билимли болмага, патриотлык сезимлерин тербияламага себеп боладылар, оннан баска болып, универсаллы окув йосыкларын шешпеге амал береди. Сол йосыклар художестволы шыгармады тешкерувде кулланыладылар эм коьп маьселели сораьларды шешпеге амал береди: окувшылар оьз ойлары ман боьлисип, тенълестирип, яшав ман байланыстырып уьйренедилер.

Обзимнинъ ис сулыбымнан мысалы этип С. Капаевтинъ «Толкынынъ толы, Тазасув» деген хикаети бойынша уйгынлап озгарган окув конференция акында айткым келеди. Шыгармады окып битирген сонъ, окувшыларды куыплерге боьлип, борыш беремен:

- С. Капаевтинъ яшав йолы эм яратувшылыгы акында аьзирленмеге;
- Асарда Тазасувдынъ келбетин тешкермеге;
- Анадынъ келбетин тешкермеге;
- «Йигит оьлсе – даны калады» деп атап, Кокаш акында оьз ойларын айтпага;
- Ленинград блокадасы акында соьйлемеге;
- Асар бойынша слайд-презентация аьзирлемеге.

1. Биринши куып окувшылардынъ бириси автордынъ яшав йолы акында билдируввин окыйды

(Слайд-презентация автордынъ тувьып оьскен яклары.)

Сокпагым
Таспадай тилинген.
Сокыр сокпак
Тавларда таралып
Тасланган.
Сол сокпактынъ тиги бийик,
Тары тар.
Йолым меним мине муннан
Басланган.

(С.И. Капаев)

а). Яшав йолы.

б). Поэзия шыгармалары.

в). Проза шыгармалары.

г). Халк авызлама яратувшылыгын оьз шыгармаларында кенъ кулланувы.

2. Экинши туьрким окувшылыры Тазасувдынъ келбетин тешкергенлер.

(Слайд-презентация «Тав сувлары»).

«Бизим авыл ондай бек уьйкен авыл тувьыл. Ол таспадай йинъишке, конъыравдай тавысланып, ириген коргайдай тап-таза болып агатаган Тазасувдынъ ягасындагы кенъ тогайлыкка шыбырып конган. Бизим Тазасувдынъ сувы тап-таза, карасанъ, астында юзген балыктынъ оьзи де, колдынъ аясындадай болып, коьринеди. Бизим Тазасувдынъ асты да, ягалары да ак таслар. Олар куьннинъ коьзинде шагылысып, куьзгидей, йылтырайдылар», – деп суьвретлейди автор Тазасувды. Сосы тенълестируввлерди окыганда, коьз алдынъа Тазасувды, онынъ ягасында конган ногай авылды, онынъ яшавшыларын аькелмей болмайсынъ.

Кулагынъа Тазасув акында йыр шалынгандай болады:

Тазасувым, Тазасув,
Тал ягалы таьтли сув,
Талдан салкым алып сен.
Талмай агып барган сув.

Автор ногай аьелдинъ яшавын суьвретлейди: аьелдинъ яшавы, баска аьеллердинъ, савлай халктынъ бактысындай болып, Тазасув ман байланыста келеди. Халктынъ савлай яшавы оьмирлер бойы Тазасувдынъ ягасында оьтеди. Тазасув да оьз басыннан оьткереди халктынъ кыйынлы куьнлерин де, шатлык аьлде озган яшавын да: халк пан бирге кайгырады эм халк пан бирге куванады. Янлы кисидей, Тазасув парахат яшав куьнлеринде сабыр болып агады, оьз йырын йырлайды. Ама Элине яв шапканда, каарланып, шувылдап агып, баьри куьшин салып, душпанды оьзининъ куьшли агыны ман алып кетеди. Табиат та туьрленип, коьк гуьрилдеп, айындырык яркырап, куьшли ямгыр явады. Тазасувдынъ сувы булганады, тасыйды, душпанга карсы турады.

Душпан енбилген сонъ, булытлар шашылып, йылга да парахатланып, сувы да таза-ланады. Онынъ ягасында янъьдан парахатлык энеди. Тазасувдынъ ягасында орынласкан авылдынъ курылувы акында, автор, таварыхты кулланып, окувшыга аньлатады. Тазасув баьри затты да эсинде саклайды. Ол коьп зат коьрген, коьп затты басыннан кеширген.

Юлдыз абай да, Тазасувдынъ ягасында олтырып, оны ман оьзининъ ойлары ман боьлискендей, оннан билгенин, коьргенин сорагандай болады, неге десе Тазасувдынъ эсинде баьри зат та, ол – халктынъ эстелиги. Кокаштынъ оьлгенин эситип, каты таслы тавлар ийилип, тоьмен болды сосы кеше, Тазасув да, сабырланып акты. Бу ерде де Тазасувдынъ халк пан бир экенин коьремиз. Соннан себеп болар автор асарын соьйтип атаганы.

2. Слайд-презентация «Кавга йьллардынъ кыйынлы яшавы».

Авыр куьнде сен айтпадынъ
Кыйын деп,
Кайратландынъ, арымадынъ,
Талмадынъ.

(С.И. Канаев)

Автордынъ сосы сыдыралары Юлдыз абайдынъ савлай яшавынынъ маьнесин ашып коьрсеткендей боладылар.

Юлдыз абайдынъ келбети, акыйкатлай да, энъ маьнели орынды тутады.

«Янымнан эсе артык суьйген абайымды тапкан заманларда, эште, мага бир уьш-добрт яслар болган болар эди. Абайымнынъ юриси, онынъ турысы соьле де меним коьз алдымнан кетпейди, онынъ таьгли соьзлери уьзбестен эсима туьседилер», – деп эскереди кишкей Батырай Юлдыз абай акында. Эгер сондай да юмсак, ашык юрекли, баьырмалы, суьйип те, сыйлап та билген кыскажаклы болмаган болса, айтар эдима онынъ акында сондай йьлы соьзлер саклав баласы? Шыгармада болган оьзгерислер акында, кавга йьлларда ата-анасын йойган, Карачаево-Черкесияга Ленинград эшелоны ман келип ногай кыскажаклыдынъ колында тербияланган кишкей Батырай хабарлап айтады. Кавгадынъ басланувы ман абайдынъ да, савлай халктынъ да кыйын куьнлери, йьллары басланады. Уьйде бир эр киси де йок. Эр куллыкларын хатынлар, картлар эм балалар толтырадылар. Юлдыз абай каранъа намаздан ясыга дейим кырда яде фермада куллык этеди. Баьри кыйынлыклар да хатынлардынъ мойнына туьскен. Юлдыз абай , сол замандагы баьри кыскажаклылардай болып, арув-талув билмей, куллык этеди, кыйын болса да, оьзин йигитлерше юритеди.

Кавга абайдынъ ялгыз улы Батырайды алып кетти. Юлдыз абай онынъ атын саклав улына берди. Улын кавгага озгараятып, абай коьп коьз яс тоькти. Кайгы тек онынъ аьлинде туьыл, баьрине де ортак эди. Аданасы Аьметей, ногай халктынъ элине яв шапканда йьрлаган бурынгы йьрды эске туьсиреди:

...Карыскырдай кан тоьгип,
Элимизге яв шапты,
Улыдынъ улы атлансын,
Кызлыдынъ кызы атлансын.
Тыньш турган халкымды,
Йьрткыш ийттей яв кашты.
Улыдынъ улы атлансын,
Кызлыдынъ кызы атлансын...

Эскеруьвлерде коьремиз, кайтип анасы янын берип, аьсирет болып куьгти улын окувдан, баьри тапкан затын улына деп саклады, ийгиди ашатпага, ийгиди кийдирмеге шалысты. Ама улынынъ мыратлары толмады. Анады туьрли сезимлер бийлейди: баласы уьшин яны авырыйды, кайгырады, ама оьз Эли алдында, душпан келип турганда, эр киси борышын толтырмага керегин де анълайды. Анасы куьнде де хат куьгти улыннан, почтальон кыз Маржаннынъ куллыгын энъ маьнели деп санады Юлдыз абай эм баска аналар да. Кавгадан яраланып кайтканлардан да бир хабар куьгти анасы. Анасы улы уьшин бек оьктем эди. Боьтен де «За отвагу» деген медаль алганда, тоьбеси коькке етип, суьйинди анасы. Суьык хабар келгенде, уьйдей кайгы басты абайды.

Коьп заманга дейим куьгти ана улын, белки, ол авыр яралы болган болса ша? – деп те ойлады. Болган уьшин, халк айткандай, оьлгеннинъ артыннан оьлип болмайды экен. Юлдыз абай белин каты бувды, партизан отрядка колынан келген коьмегин этти. Партизанлар ман бирге кызы Кокаш та кететаган болды. Анадынъ юреги авырыйды, тыньшсызланады,

ама кызын партизан отрядта калдырды, онынъ эткен иси бек керекли эм маьнели экенин анълады. Фашистлер абайды тоббелеп аьлсизлесе де, ол партизанлар акында билгенин айтпайды. Кавга абайдынъ кызын да аямады. Кокаш явдан оьшин алды. Юлдыз абай кавгадынъ коьрсеткен казасын йигитлерше басыннан кеширди. Кишкей Батырайды бавырына басты, яныннан артык суьйди, окувга барганын да коьрди. Онынъ аьптеси Лида Асташова излеп, аданасын тапканда, Юлдыз абай, кедеси аьптеси мен кетер деп, бек кайгырды. Орыс кызды оьзининъ кызындай этип исси коьрди, олтыртпага ер таппады. Коьп йыллар узагына, оьлгишей де, Лида ман аьйлесип турды. Яшав оьзиндикин алады, яны-куьни, ялгызы – кишкей Батырайдынъ ийгилигин коьрмей, дуныядан кешти. Дуныядан кешсе де, Батырайды сенимли аьдеми – Аьметейге калдырып кетти. Коьрмеди улынынъ уьйкен болып оьскенин, мединституты кутылып, тувган авылына кайтып келип, авылдасларынынъ ден савлыкларын эмлегенин.

Абайдынъ яшав йолы, бир неше несилге ийги коьрим болар деп, сенемиз.

Еткенимди сен коьрмединъ,
Оьлип кеттинъ.
Тек оьлмеди, мени минен
Янынъ калды.
Авырда да, тынышта да
Тасламады,
Юрегимде тевип турган
Канынъ калды!

3. Слайд-презентация «Партизан отрядтынъ эткен йигитликлери».

«Йигит оьлсе – даны калар» деп, Кокаштынъ йигитлиги акында айтпага болады. Ногайдынъ кишкей кызынынъ аты халктынъ эсиннен бир заманда да кетеек тувыл. «Бирев дуныяда юз йыл яшайды, болган уьшин оны бирев де эсине алмайды, а баска бирев бек аз яшайды, ама онынъ аты оьлмейди, халк пан бирге яшайды, ондай аьдемди халк, оьзи мен бирге яшагандай коьреди. Неге десе ондай аьдем оьзининъ кыска яшавын аямай, халк уьшин берген аьдем... Кокаш бек аз яшады, сол аз яшавын да халк уьшин, онынъ келеектеги аьруьв яшавы уьшин аямай берди», – деп язады автор. Акыйкатлай да, Кокаштынъ яркын келбети коьз алдымыздан таймады. Онынъ, бала болып, яшавдынъ кыйын аьллерине бойсынып, балалыгын да мутып, уьйкенлер мен тенъ болып, куллык эткени сейирсиндирмей болмайды. Кайдай уьйкен суьйим мен бебесин карайды, ойнатады, тербиялайды. Аданасы Батырайдан келген хатларды аьдуьвлеп, оқып, явап язып турады. Анасы ман бирге онынъ етимислерине суьйинеди, оны ман оьктемсийди. Йигерленип партизан отрядка да кириседи. Кыйынлыктан коркпайды, аямай калын шашын да кестирип, кедс баладай болып, оьз борышын толтырады. Оьзининъ тувган якларын аьруьв билген кызга кешелерде, аьдем юрмес ерлерде, юргеге кыйынлык тувдырмайтаган эди. Ол табиятты бек суьйгеннен себеп, ога тавлар-таслар, ян-януварлар да борышын толтырмага ярдамласкандай болады. Халк оны Алтыншаш-баьгир кыз бан тенълестиреди, сол кыз кайтып келгендей коьреди. Уьйине аьр келген сайын, анасын тынышлы яшав келеегине сендирип кететаган эди. Яшавынынъ сонъгы такыйкалары келгенде де, коркпай, йигитлерше борышын толтырмай, кашпайды.

Бек сак, сезгир, яваплы кыз болса да, кара ер оны оьзине тартты.

Онынъ, сондай бир неше яс кызлардынъ, партизан отрядларда юрип, оьз эли, халкы уьшин янын бергенлердинъ атлары бир де мутылмаяк! Аз яшаса да, яркын ыз калдырып кетти Кокаш.

4. Слайд-презентация «Ленинград блокадасы».

Ленинград блокадасы 1941йылда, кырк кийик айдынъ 8-нен алып 1944 йылдынъ канъытар айынынъ 27-не дейим созылган. Блокада алдында Ленинградта азык, отын етиспей эди. Ялгыз бир йол бар эди – Ладога сувы. Ол йолды да душпан аьскерлери бувмага амал табатаган эди. Калага азык еткеруьв енъиллерден тувыл эди. Азык, отын эм коьлик етиспевлигиннен калада ашлык басланды. Сол себептен мынълаган аьдемлер аштан оьлип

басладылар. Ата-анасыз калган балаларды 1942-нши йылдынъ язлыгында эвакуацияга Кавказга йибердилер. «Яшав йолыннан» баска йол йок эди. Балалар тиелген коьлик бузлаган Ладога сувынынъ уьстиннен оьге эди. Бир неше коьлик ойылып, буз астында калганы балалардынъ эсинде сакланган. Сувдан оьткен сонъ, балаларды вагонларга тиеп, Россиядынъ кубыла бетине йибердилер. Йолда бек коьп кыйынлыклар коьрип, балалардынъ бир кесеги Уьйкен Йилиншиктинъ ягасында орынласкан авылга келдилер. Ят балалар болмайды деп, авыл халкы, кыйналган балаларды коьрип, оларды авылда калдырмага колхоз председателине тиледилер. Ясы уьйкенлерди йыйнап, маслагатласып, балаларды авылда калдырмага токтастылар. Неге десе аьлсизленген балалар артык йол юрип болмаяк эдилер. Соьйтип, кешелеп балаларды аьеллер оьзлерине алдылар. Баларга оьз тукумларын бердилер, янъы атлар атадылар. Шеркеш авылларында 32 балады оьз аьеллерине аладылар. Юлдыз абайдай болып, оьз аьеллерине Ленинград балаларын алган ногой аьеллер де болган. Сол балаларды, оьз балаларыннан артык болмаса, кем этпей, саклаган аналарга уьйкен муьсиревин эм разылыгын билдиргенлер.

Балаларды саклаган аналарга, халктынъ ярдамы ман, эстелик салынган. Эстеликтинъ уьстинде булай язылган: «Бесленей авыл яшавшыларына багысланган, 1942-нши йылда бизди – Ленинград блокадасынынъ балаларын, тербиялаганларга». Эстеликти 2010-нши йылда, курал айдынъ 7-де ашканлар. Соьйтип, Кавказ аналары Ленинград балаларын оьлимнен куткарганлар, оьз балаларындай этип оьстиргенлер. Кишкей Батырай да сол балалардынъ бириси, Юлдыз абайды яныннан артык суьйген.

Окувшылардынъ эсине Анатолий Приставкиннинъ «Ночевала тучка золотая» деген хикаетин салдым. Сол асарда да кавгадынъ кыйынлыгын басыннан кеширген, Кавказда орынласкан детдомнынъ балалары акында язылган. Детдомда туьрли миллетли балалар болган, солардынъ ишинде ногой халктынъ улы – Келдасов Бальбек Аджибайрамович те болган. Олардынъ куьнле – куьнлик яшавы акында окып эситтирдим.

Баьри сораьлар да каралган сонъ, текст уьстиннен куллык озгарып, мунавдай маьселели сораьлар салдым:

– Кайтип ойлайсыз, не уьшин шыгармада бас келбеттинъ уьшин аты айтылмаьды, аьптеси Лида Асташова да онынъ ногой атын атайды?

– Неден себеп кишкей Батырай оьзининъ балалыгы, абайды коьрген заманнан басланады деп, ойлайды?

– Сосы шыгармады аналардынъ гимни деп санамага болама? Неге?

– Бас келбеттинъ туьзилуьвинде кайдай орын тутадылар Аметей, картабай, Маржан?

– Шыдамлык деген соьзди кайтип анълайсыз? Ногой авылдынъ аьдемлери кишкей Батырайга шыдамлы эдилерме?

– Бу хикае не зат акында: кавга акындама яде аьдемнинъ кылыклары, ишки яде тыскы дуныясы акындама?

– Кайтип ойлайсыз, не уьшин Лида Асташова аданасын Ленинградка аькетпеди?

– Неден себеп автор уьйкен Батырайды, оьз борышын толтырмага. Ленинград касына фронтка йибереди?

– Керекпе экен аьлиги яс-явкага Уьйкен Аталык согыс акында шыгармалар окымага? Не уьшин?

– Кайтип автор табиат коьринислерин сосы шыгармада кулланады?

– Асардынъ кайсы ерлеринде автор халк авызлама яратувшылыгын кулланады?

– С.И. Капаевтинъ «Толкынынъ толы, Тазасув» эм «Кырлуьв» деген шыгармаларын оьз ара не зат байланыстырады?

– Кайдай сезимлер тувдырды сизде бу асар?

Конференцияды озгарган сонъ, мунавдай ойга келдим. Балалар, конференцияга аьзирленуьвде, оьз алдына коьп куллык эттилер. Коьп янъы, китапта болмаган затлар ман таныстылар. Яшавда болган коьп маьнели оьзгерислерге эс эттилер. Кавгадынъ аькелген кыйынлыгын тереннен анъладылар, сол йылларда балалардынъ эткен йигитлигининъ ка-

дирин билдилер. Халклар ара татымлыкка уйкен маьне бердилер. Оьз аналарына, тувган Элине каравын туьрлендиргендир. С.И. Капаевтинь асарлары терен маьнели, аньламлы, халктынь терен ойы ман байланыслы экенин аньладылар. Мен де оьз мырадыма еттим деп ойлайман. Неге десе окувшылар асардын туьп маьнесин аньладылар, оьз ойларын айтып, тамамлап болдылар.

Мундай шара болсын, дерис болсын, балалардын патриотлык сезимлерин оьстиредилер, янбы билим алмага, сол билимлерин яшавда кулланмага амал бердилер.

1. Султанбекова М.К., Курманаева М.М. Ногай адабияты. 8 класс. Майкоп, 2012.
2. Курмангулова Ш.А., Найманова А.С. Ногай литература. 10 класс, Черкесск, 1999.

КАРАСОВА С.А.

*Многофункциональный технологический колледж
г. Черкесск, Россия*

РОЛЬ СЕМЬИ В СОХРАНЕНИИ РОДНОГО ЯЗЫКА

В новейшей истории исчезновение языков приобретает угрожающие размеры, все миноритарные языки охвачены бурным ростом количества не владеющих, слабо владеющих родным языком, не изучавших его в школе. По прогнозам известного социолингвиста М. Краусса, в XXI веке исчезнет половина существующих языков, что представляет собой глобальную гуманитарную катастрофу, до сих пор не известную истории человечества [2, с.8]. Каждые две недели человечество теряет один язык, вместе с которым уходит в небытие целая ветвь истории, культурных традиций и ценностей, ремесел и искусств. В настоящее время в мире имеется более 6800 живых языков, однако 90 процентов из них используются менее чем ста тысячами человек. Около 400 языков имеют до 50 носителей. На 200 языках говорят всего 10 человек или меньше. Некоторые языки еще более редки – 46 из них имеют всего одного носителя. На территории России на грани исчезновения находится более 130 языков. В зоне лингвистического риска находятся и языки народов Карачаево-Черкесии, в том числе и ногайский, имеющий статус государственного языка КЧР [6, с.47].

По материалам Всероссийской переписи населения (2010) в Российской Федерации проживает 103660 ногайцев, из них количество владеющих ногайским языком составляет 87119 человек. Сложившаяся ситуация с ногайским языком представляется далеко не радужной. Среди разных групп ногайского населения широта использования ногайского и русского языков варьирует в зависимости от возраста, образовательного уровня, сферы общения (в семье, на производстве, в общении с друзьями и т.д.). Для лиц старшего возраста характерно использование ногайского языка, молодому поколению свойственно более широкое использование русского языка. Во многих семьях большинство детей овладевает русским языком в естественных условиях одновременно с родным, а иногда и раньше ногайского. У школьников отмечается отсутствие практической мотивации к изучению ногайского языка, доминантная культура воспринимается национальными меньшинствами как более престижная [6, с. 48].

Русский язык – государственный язык РФ, национальный язык русского народа, язык межнационального общения народов России. Русский язык был и продолжает оставаться одним из мировых языков, входит в число официальных международных языков, конкурентоспособность языка чрезвычайно высока. Согласно последним данным, русский язык по числу владеющих им занимает в мире третье место после китайского и английского языков. Данные факторы делают русский язык средством глобального общения. Двуязычие – владение родным и русским языками – это неоспоримый лингвистический и социальный факт. По оценке лингвистов, к 2020 году большинство жителей цивилизованных государств

будут владеть двумя и более языками, а монолингвов останется около 30 процентов. Это нужно понять и принять как реальность XXI века. «Тенденция опираться лишь на одну свою нацию, свою республику, родной национальный язык не может привести ни к чему, кроме искусственной и вредной изоляции, когда для народа окажутся в значительной степени закрытыми достижения мировой культуры, науки, техники, а его собственные достижения останутся только в рамках национальной республики; следовательно, использование русского языка в качестве языка-посредника – явно в интересах каждого народа в наших многонациональных республиках РФ. Достоинство народа заключается не в этнической самоизоляции, а в духовной раскованности, в сотрудничестве, в совместном равноправном творчестве» [7].

Как известно, исследователи выделяют различные критерии определения родного языка. Для одних родным языком является язык своего этноса, даже если они не владеют им; для других – это язык, который, возможно, не совпадает с их национальной принадлежностью, но который они усвоили с детства и используют постоянно. Наиболее распространенным в лингвистике является рассмотрение родного языка как языка матери. Такое толкование имеет глубинную мотивацию, ибо роль матери в рождении и становлении человека несравнима ни с чем: колыбельная, первое слово, сказанное на родном языке, порождает чувство «причастности» к своему народу, культуре, растит любовь и гордость за культуру своего народа. В.А. Аврорин предлагает родным языком «признавать тот язык, которым данный человек или коллектив людей владеют в совершенстве (в допустимых для данного возраста и уровня образования пределах), <...> и пользуются наиболее свободно и активно в любых случаях жизни – и не только говорят, но и думают, не прибегая при этом к умственной операции перевода на иной язык» [1, с.128]. Социолог М.Д. Киекбаев, рассматривая родной язык как «символ этнической принадлежности», допускает, что человек может считать родным язык своей национальности, даже если его не использует, или не владеет им вообще [95, с. 181]. По мнению В.А. Тишкова, «нужно сменить некоторые старые доктринальные установки и начать считать родным языком не тот, который совпадает с национальностью одного или обоих родителей, а язык, который является для человека первым языком, включая и домашнее общение» [8, с. 313].

Как известно, устойчивость языка зависит от многих причин. При оценке угрозы для того или иного языка используются следующие критерии: общее число носителей языка; доля носителей языка в общей численности населения; государственная политика в отношении данного языка, включая его официальный статус и использование; наличие письменной традиции; передача языка от поколения к поколению и др. [2, с. 9]. Особую горечь вызывает тот факт, что язык начинает умирать, когда нарушается естественная передача языка от родителей к детям.

В деле сохранения родного языка огромную роль играет семья. Семья – это особый мир, своего рода мини-государство со своим языком, обычаями, традициями, укладом жизни. В семье действуют свои законы, никто извне не может указать, на каком языке говорить дома с детьми, со старшими членами семьи, с родственниками и т.д. Именно семья является одним из главных носителей и хранителей родного языка, это институт, где происходит ни с чем несравнимая по своей воспитательной значимости первичная социализация ребенка, усвоение отношений и норм, принятых старшими поколениями, приобщение к культурному наследию своего народа, осознание себя как члена определенной этнической общности. Именно в семье необходимо прививать детям желание говорить на родном языке, воспитывать уважение к языку, культуре, обычаям и традициям своего народа, чтобы у ребёнка была возможность познания мира через родной язык.

Сохранение и развитие родного языка – сложная и многогранная проблема, поэтому существующие институты, в том числе и семья, в одиночку не в состоянии выполнить данную задачу. Важная роль в сохранении, возрождении и развитии языка и культуры принадлежит дошкольным учреждениям и общеобразовательным школам, которые призваны заложить

основы организованного обучения родному и русскому языкам. Однако мизерное количество часов, отводимое учебным планом на изучение родного языка, отсутствие в детских садах и национальной школе экспериментальных классов с обучением на родном языке, нехватка подготовленных кадров, недостаточность художественной, научно-методической и справочной литературы, учебников нового поколения с электронными приложениями, слабая материальная база и техническая оснащенность кабинетов родных языков (отсутствие современного оборудования, интерактивных досок, компьютеров, Интернета, интерактивной литературы, аудио-видеотеки и др.) снижает эффективность данного пути формирования и развития двуязычия. Хочется обратить внимание на ограниченное количество детских Интернет-ресурсов о языке и культуре народов КЧР; должно появиться гораздо больше разных источников информации, чтобы ребенку в век информационных технологий было интересно обучаться родному языку.

На современном этапе актуальной для Карачаево-Черкесской Республики остается интенсивность трудовой миграции. Нехватка рабочих мест и низкий уровень заработных плат служит причиной оттока ногойского населения на временную работу в Ямало-Ненецкий и Ханты-Мансийский АО, Республики Саха (Якутия) и Коми, Тюменскую область и Красноярский край, города Москва, Санкт-Петербург и др. Высокий уровень миграции ведет к нарушению этнодемографического баланса, отторжению от национальной культуры, потере языка, знаний поколений, разрушению коренных этнических традиций и ценностей. Национальные меньшинства, проживающие в иноэтнической среде малыми общинами, быстро ассимилируются, начинают забывать свой язык уже во втором поколении, что приводит к деформации этнокультурного самосознания и разрушению этнических социокультурных традиций [6, с. 52].

Как отмечают исследователи, смена языка («языковой сдвиг») происходит поэтапно, часто за время жизни трех поколений. Первое поколение знает только родной язык, их дети вырастают двуязычными, зная и свой, и доминирующий в обществе языки, а третье поколение владеет только языком большинства, что часто приводит к ситуации, когда дети и их бабушки и дедушки не имеют общего языка [3]. Мотивационной базой для многих родителей становится стремление видеть своих детей конкурентоспособными как при поступлении в высшие учебные заведения, так и при их дальнейшем трудоустройстве. С этой целью предпочтение отдается «престижным» языкам, обеспечивающим социальные преимущества. «Самым губительным для малых языков предрассудком является представление о том, что полностью овладеть языком большинства, открывающим путь к образованию и карьерному росту, можно только отказавшись от своего этнического языка» [4, с.19]. В данном случае мы полностью разделяем мнение профессора В.Р. Ярцевой, что «только отношение народа к своему языку даст больше гарантий его сохранения, чем усилия всех лингвистов мира» [9, с.14].

Проблема сохранения и развития родных языков в условиях многонационального и многоязычного государства – одна из актуальных проблем современного общества. Языки – это часть мирового культурного наследия, и их смерть угрожает обеднением общечеловеческого капитала знания, мысли и культурных ценностей. Рассмотрение вопроса о сохранении, развитии родного языка и национальных традиций позволяет говорить о том, что данный процесс осуществляется в первую очередь в семье.

-
1. Аврорин В.А. Проблемы изучения функциональной стороны языка. – Л.: Наука, 1975. 276 с.
 2. Габуниа З. М., Гусман Тирадо Р. Миноритарные языки в современном мире. Кавказские языки. Москва, 2002.
 3. Исакова З.А. Двуязычие в городах Татарстана. Казань, 2001.
 4. Казакевич О.А. Поддержка малых языков с помощью информационно-коммуникационных технологий: зарубежный опыт // Семинар Российского комитета Программы ЮНЕСКО «Информация для всех». Сборник докладов. – М.: Межрегиональный центр библиотечного сотрудничества, 2008. С. 15–26.
 5. Киекбаев М.Д. Башкирский язык в условиях города // Ватандаш. – 2000. – №4. С. 158-165.
 6. Кукаева С.А. Языки народов КЧР: перспективы сохранения и развития в полилингвальной среде // Журнал

«Вопросы тюркологии», № 10, 2015. ДГУ, г. Махачкала. С. 46–50.

7. Самсонов Н.Г. Русский язык на пороге XX века. Якутск, 1998.

8. Тишков В.А. Этнология и политика. Статьи 1989–2004 годов. – 2 изд. М., 2005. С. 313.

9. Ярцева В.Н. О судьбах языков в современном мире // Известия АН. Т.52. №2. С.3-15.

КАПАЕВА К. М.

г. Черкесск, Россия

НОГАЙ ТИЛ ДЕРИСЛЕРДЕ СОБЗЛИК ИС

Собзлик ис аьр деристинь энъ маьнели эм керекли кесеги болады. Ол исти окытувшы ногай тил эм адабият дерислерде, тематика планга коьре, сав окув йыл бойынша озгарады. *Собзлик ис* дегенди окытувшылар эм методистлер куьнде де янъы собзлер мен яде балалар алдын билген эм анълаган собзлер мен куллык этуьв деп анълайдылар.

Собзлик ис деристинь кайсы кесегинде да болмага тийисли: басында, ызында яде янъы тема ман байланыс заманда. Тек бир затты мутпага ярамайды: собзлик ис савлай деристинь барьвунда обьзининь орынын таппага тийисли. Ол озган дерислер мен эм янъы тема ман байланыслы болмага керек.

Собзлик истинь бас борышы – аьр окувшыдынъ тил байлыгын обстируьв, сол байлыкты, собйлегенде яде язганда, кулланып уйретуьв. Куьннен куьнге тил байлыгын тек сан ягыннан тувьл, сапатын да обстирмеге деп шалыспага керек. Тил байлыгын обстирген, обз тилин суьйген окувшы ойланып, ярасык собйлеп уйренеди. Ол билимин аьр куьн обстирмеге амырак болады. Сонынъ уьшин окытувшыдынъ энъ биринши борышы – дайым дерислерде собзлик ис юритуьв.

Собзлик ис дегенди булай анълайык.

1. *Саны ягыннан* тил байлыгын обстируьв. Аьр деристе яде дерислердинъ коьбисинде янъы собзлердинъ лексикалык маьнесин анълап, оларды язып, айтып уйренмеге керек.

2. *Сапаты ягыннан* тил байлыгын обстируьв. Онынъ уьшин янъы собзлер мен собз байланыслар, йыймалар, хабарлар туьзип, сол собзлерди яратувшылык ислерде кулланып та билмеге кереклер. Собзлер бир маьнели эм коьп маьнели боладылар, коьбисине синонимлер, антонимлер излеп тавып уйретуьв керек.

3. Янъы уйренген собзлерди окувшылар, янъылыспай, керек ерде тувра кулланып билгенин кеплендируьв керек.

Собзлик пен окувшылар туьрлише кулланадылар. Коьп собзлер олардынъ куьнделик айкасувларында боладылар. Неге десе сол собзлер балаларга белгили, олар ман дайым расадылар .

Бирер собзлерди анълайдылар, биледилер, тек окувда, язувда, собйлевде сол собзлер коьп ыраспайдылар.

Баска собзлердинъ тувра маьнесин анълалмай, текстке коьре (яде собзликтен излеп) анъламага эм билмеге шалысадылар.

Тилдинъ ярасыклыгы, байлыгы, шеберлиги аьр аьдемнинъ собзлерди сапат ягыннан билмеге шалысканыннан болады. Собзлерди кыйланмай кулланып, олардынъ баьри ягыннан маьнесин анъламага суьйген окувшы лексика ман, соны ман бирге грамматика ман куллык этпеге керек.

5-нши класста окувшылар «Лексика» боьлиги мен танысадылар. Окувшылар собздинъ лексикалык маьнеси, бир эм коьп маьнели собзлер, омонимлер, антонимлер, синонимлер деген анълатувлар ман танысадылар. Ногай тил байлыгын обстируьв уьшин коьп окумага керегин, радиодан, телевидениеден коьрсетуьвлерди тынъламага эм карамага, театрга да бармага керегин окытувшы дайым айтып турады.

Аыр деристи кишкей «Шайирлик такыйкалар» ман не коьргени, эситкени, окыганы акында туьзилген хабарлар ман басламага болады. Сол затлар оьз пайдасын коьрсетедилер: ятлавлар язып уйренедилер, хабарлар туьзедилер, коьп окымага шалысадылар.

Окытувшы балаларды туьрли «Ногайша-орысша», «Орысша-ногайша», «Фразеологиялык соьзлиги», «Ногай адабият терминлериннен», «Аьлемет соьзлер» эм баска соьзликлер мен таныстырады. Сол соьзликлер мен окувшыларды куллык эттирип уйретпеге окытувшы коьп куьшин салады.

Соьзлик истен айырым тептерлери мен 5-нши класстан алып мектепти кутарганша окытувшы куллык эттиредди. Сол тептерлерди тергемеге керек: окувшы йылдан йылга соьзлер казнасын калай йыйганы аян коьринеди.

Грамматика ман байланыс дерислерди кулланып, соьзлик исти янландырмага амал бар. Мысалы: «Глагол» деген темады оьткенде, «Эртенъ мен авылда» деген сочинениеге аьзирленгенде, юрис, коьгалыс глаголларын кулланмага уйретувъ оьз ярдамын этеди. *Куьн шыкканын, кораз, канатларын кагьт, кьшкьрганын, анадьнъ турып, сыйыр савмага кеткенин, абай, шарыклары сытырдап, намазга аьзирленгенин, азбарда койлар манъырап, сыйырлар муьнъиреп турганын, машинлер ян-якка ювырганын, мектебке балалар алгасап барганын, кишкей бебей доьртаяклап ойыншыгына ымтылганын* эм тагы да коьп затлардынъ акында окувшылар, туьрли-туьрли глаголларды кулланып, оьз хабарларын туьзедилер, язадылар.

Диктантлардынъ, изложениелердинъ текстлери тек билим бермеге, балалардынъ билимлерин тергемеге тускарланмай, тербия яктан да кереклиги бек керек. Аыр йыйма, ятлав, текст билим азыгы болып калмай, ян азыгы да болмага тийисли.

Глаголлар текстте йыймаларды бирин бири мен байлайдылар, аьдетинше, ятлавларда глаголлар бир кепте, бир заманда боладылар. Эгер олардынъ кеплери, заманлары туьрленсе, биз истинъ калай кутылганын билемиз. Белгили шайир Аскербий Киреевтинъ «Толкын» деген ятлавын окысак, сол затлар аян коьринеди: *толкын «коьпирди», «екирди», «оькирди», «шайкалды», «кыдырды», «каранды»,* ама ол энъ ызында *«ватылды» тамшыга «айланды».* Балалардынъ билимин оьстирер уьшин, толкынды кайдай эпитетлер мен суьвретлемеге болаягын окувшылар, бири бириннен бек шалысып, айтадылар: *толкын кытымыр, шайпак, аьрзекер, шуьгьл.*

Синонимлерди, антонимлерди, метафораларды дерислерде оьткенде, окувшыларга уйкен пайдасын язувшылардынъ, шайирлердинъ асарлары ярдам этедилер. Киреевтинъ «Булытлар» деген ятлавында юристи, коьгалысты коьрсеткен синонимли глаголлар табиттынъ ярасыклыгын суьвретлейдилер: мунда *булытлар аспанда «йыйылдылар», «силкиндилер», «коьгалдылар», оьзлери булытлар «буйра», «авыр», «кара», «таргьл».*

Эпитетсиз бир ятлав да азылмайтаганын окувшылар кишкей класстардан алып биледилер. Тек ол заманда «кайдай?» деген соравга яваплайтаган соьзлерди излейдилер. Уйкен класстарда болса, эпитетлер кайдай туьрли-туьрли соьйлем кесеклер мен айтылганын уйренип, текстлерден табадылар:

- 1) эпитетлер-сыпатлар: *бузлы кырсап, алтын ызан;*
- 2) эпитетлер-сыпат глаголлар: *элесленген ел, кызарып пискен бавырсап;*
- 3) эпитетлер-атлар: *конак кыс;*

Тувган тилден экзаменге аьзирленувъди 1-нши класстан алып басламага керек. 9-ншы класска дейим окувшылар китап пан, соьзлик пен, адабият асарлар ман ислеп уйренгенлер. Оларга ногай тилдинъ бай экени белгили, ногай тил туьрк тиллердинъ куьбине киретганын да биледилер. Соьзлик ислер аьр окувшыдынъ тил байлыгын, элбетте, оьстирген эм байыткан. Кайсы миллеттинъ де тилинде туьрленислер болатганы да белгили. Бирер соьзлер айкасувдан йогаладылар, мутыладылар, баска соьзлер яшавга энедилер. Баска тиллерден келген соьзлер де оьз орнын табадылар. Солай тиллер бир бириннен соьзлер алып байыйдылар.

«Ногайша-орысша соьзликке» мынънан артык соьзлер орыс эм баска тиллерден келгенлер [1]. Ама бизим соьзлерди де баска миллетлер кенъ кулланадылар. Ол соьзлер кашан эм кайсы тилден келгени мутылмага да болады. Явабын этимология соьзликтен тапшага боляк яде айырым, сол темага багысланган китаплардан окымага болады. Окытувшыларга эм окувшыларга пайдалы китапти алим Е.Н. Шиловадынъ «Словарь тюркизов в русском языке» [2] деген исиннен бир неше соьзлер алып, тиллер калай байыйтаганын коьрсетпеге болады: *амбар, аркан, балык, богатырь (батыр) буран (боран) кабак, кабан, камьш*

(камыс), капкан, карга, карсак, кумач (кумаш) курага (куьреге), сундук (сандык), сарай, сазан, штаны (ыстан), яр, ярлык... – олар туьрк соьзлер, орыс тилинде кенъ кулланадылар. Бизим соьзлер орыс тилдинъ синонимлер сыдырасында бас соьзлер (доминанта) болып та келедилер: товарищ, друг, приятель; богатырь (баьтир), великан, исполин, гигант, колосс; буран, вьюга, буря, метель эм с. б.

Бир тилден бир тилге соьзлердинъ келгени, кулланувга киргени окувшыларды кызык-сындырады, туьрли соьзликлер мен ислемерге талаплайды.

Соьзлердинъ бир тилден баска тилге келуви халклардынъ калай яшаганларын, бир бири мен калай айкасканларын коьрсетеди. Эм яшавдынъ, заманнынъ туьрленуьви мен бирге янъы соьзлер де тувадылар.

Соьзлик ис тек тилди суьюв, авызлама яде язба соьзди байытар уьшин бардырылмайды, ол куллык тувган-оьскен еринъди суьйдиреди, ата юрттынъ байлыгын, онынъ тарихин, онынъ келеектегисин билмеге амал береди.

Югарда баьри айтылган затларды тамамлап, эсимизге тагы да бир салайык: соьзлик ис аьр заман деристе орнын таппага тийисли, ол деристинъ бир кишкей заманын алмага болады яде айырым бир куллык болып та барады. Соьзлик истинъ бас мырады: таныган, билген, уьйренген соьзлерди бегитуьв. Янъы соьзлер кайта-кайта диктантларда, коьнигуьвлерде, изложение текстлерде юлыкпага тийисли. Тек сол заманда окувшыдынъ эсинде берилген билимлер каладылар. Янъы уьйренген соьзлерди окувшы энъ азы 8–10 кере эситпеге керек.

Кишкей классларда туьрли ойынлар да ярдам этедилер. Мысалыга бир неше ойын келтирейик.

1) Метаграмма:

Каз – кас, кан, кар, кап,

Кас – бас, тас,

Божек – коьжек.

2) Логогриф:

Ас – кас,

Шек – эшек,

Токлы – токлык,

Шелек – шелтек.

3) Басамак:

Ат

Ата

Атай

Аслык

Аманат

Аьлемет

Айындырык

4) Соьзлер ясав:

Карлыгаш – кар, агаш, кыр, шырак, шарык, шагыр,шалгы, карак, каршыга эм б.

5) Соьзлер туьзуьв:

сазан

..з..

..з..

казан

6) Базласувлар (ким коьп табар):

синонимлер:

аьруьв – ярасык, ыспайы;

согыс – дав, кавга, куьрес;

ис – аьрекет, куллык, каьр

антонимлер:

узын – кыска

туьн – куьн

кенъ – тар

кир – таза

акылсыз – билимли

Созлик исти туурли-туурли темалар ман байланыста озгарылган созлик ис боьтен де кызыклы болады. Эллипе мен, грамматика боьликлери мен байланыстырмага да болады. Созлик ис окувшыды ялыктырмас ушин, бир йосык та озбасын, бездирмесин деп, оны баскаша этпеге пайдалы. Янъы созлери «Табиат», «Йыл шаклары», «Авил», «Кала», «Сабантой», «Айванлар», «Куслар», «Куллык», «Аьел» [3, с. 195] эм тагы да баска темаларга багыслап, сол исти кызыклы эм пайдалы кепте юритпеге болады. Айтпага, «Балыклар» деген темага окувшыдынъ билим казнасына юзден артык созди коспага болады. Тек балыклардынъ атын айтпай, балык ыслайтаган алатлардынъ атлары ман да таныстырмага керек.

Балалардынъ тоьгерек дунья акында билимлерин теренлетуьвде «Маьметекей» эм «Лашын» журналлардынъ пайдасы оьлшемсиз уйкен. Журналлардынъ бетлеринде тил байытув мырад пан, туурли-туурли темаларга багысланып, созлер бериледилер, кроссвордлар, сканвордлар, басайландыргышлар, айтувлар эм такпаклар, коьп ятлавлар дайым баспаланадылар.

Окувшыларга билим беруьв йорыклары, талаплары заманга коьре туурленген. Бек коьп аьлемет техника аьдемге куллык этеди, кайдай соравга да явап береди, дуньядынъ кайсы кувыс-муьйсине дейим «еткереди». Ама энъ терен эм пайдалы билим беруьвши, шынты тербиялавышы – ол соз. Энъ биринши тербиялавышылар ана-ата, сонъ тувган тилди суьйдирип уьйреткен окутувшы боладылар.

Тувган тилди, тарихти. тувган ерди, аьелди, халкынъды, куллыкты суьюв сезимлери балага ана тил дерислерде синъдириледию Сол затка етисуьв окутувшыдынъ арымаслык каьр шегуьвининъ тамамы болады. Деристе салынган мыратты толтырув ушин окутувшы бек шалысып ислемеге керек. Эм ана тилин суьйген, саклаган, мутпаган аьдем энъ наьсипли деген ойды окувшылардынъ канына синъдирмеге, юреклерине еткермеге керек, неге десе аьр миллет оьсип келеятырган несилде оьзининъ оьлимсиз оьмирин коьргиси келеди.

1. Ногайско-русский словарь / Под ред. Н.А. Баскакова М., 1963. 564 с.

2. Шилова Е.Н. Словарь тюркизов в русском языке. Алма-Ата, 1976.

3. Джелкашиева Л.М. Маржанат. Черкесск, 2009. 191 с.

НУКОВА (МАЙЛЫБАЕВА) С.А.

*МБОУ «Карагасская СОШ»
с. Карагас, Республика Дагестан, Россия*

ХАЛК АВЫЗЛАМА ЯРАТУВШЫЛЫГЫ НОГАЙ ТИЛ ДЕРИСЛЕРИНДЕ

(ОКЫТУВ СУЛЫПТАН)

Ызгы йылларда ана тилимиздинъ оьрленуьвине тек мектебте тувыл, савлай халк арасында да уйкен эс бериледи. Сол зат босына тувыл, неге десе аркалар арасында тек ана тил коьпир болады деп, ойлайман. Ана тилинде бала биринши созлерин эситеди, ана тил мен халкыннынъ аьдетине, авызлама яратувшылыгына, адабиятына, тарихине, байрамына йол алады. Ногай тил эм адабиат дерислеринде окувшыдынъ ишки дуньясы боьтен де байыйды эм баска предметлери уьйренуьвге ол – керекли ашкыш. Ногай тил дерислеринде баьри темаларды да окутувшы оьз сулыбын салып кызыклы этпеге амаллар излейди. Буьгуьн 5 класста «Антонимлер» деген темады окувшыларга уьйретуьв йосыгы ман боьлиспеге суьемен.

«Лексика» боьлигинде «Коьп маьнели созлер», «Омонимлер», «Синонимлер», «Антонимлер» окувшылардынъ суьйикли темалары боладылар, неге десе эсте енъил сакланадылар эм туурли ойынлар ман беркитилселер, дайымга окувшылардынъ суьйикли темалары болып каладылар.

«Антонимлер», яде карсы маьнели созлер тилимизди байытып, онынъ шеберлигин тагы да бир аян коьрсетедилер. Карсы маьнели созлери табув, бир заттынъ карсылас

маънесин коърсетип билуув кайсы кеспили аьдемге де керек затлар. Боятен де тил мен байланыслы инсанларга, журналистлерге, оқытувшыларга, коьшируувшилерге, язувшыларга эм журналистлерге антонимлер бек керегедилер. Оқытувшылар болса сосы тема ман балалардын тил байлыгын оьстирейик деген мырат пан ниетленип, оьз яратувшылык ислерин бардырадылар. Карсылас келпетлер табув, бир соьзге иркилмей ога карсы маънели соьзди тавып билуув-усталык. Сол усталыкты окувшыларга аьр бир оқытувшы синьдирмеге керек деп ойлайман. Оьзекте, дериске суьйимди, аваслыкты биринши такыйкадан ок басламага керек болады, сога коьре кирис соьзден баслаймыз: «Меним акыллы балаларым! Меним билимли балаларым!».

Сиз буьгуьн тагы да бир кере ногай тилимиздинь байлыгына суьйинеексиз, озган деристе «синоним» деген не экенин билген болсак, буьгуьн биз «антоним» деген соьздинь маънесин анълаякпыз. Карсы маънели соьзлерге «антоним» деп айтылады.

«Ногай адабиат терминлери соьзлигинде» булай язылган: «Антонимлер (грек тилден, карсы ат) маънесине коьре бир соьзге карсылас келген баска соьз, шебер шыгармаларда каптырылысты куьшлендиретаган суьвретлев амал. [1, с. 9] Мысалы: *куьн – туьн, аз – коьп, ак – кара, уйклайды – уянады, ашы – таьтли, каты – юмсак* эм с. б. Олар такпакларда коьп боладылар:

Яхшы ярастырар, яман таластырар;

Билеги юван бирди йьгар, билими юван мындьды йьгар»;

Дос йылатып уьйретер, яв куьлип уьйретер эм с. б.

Окувшылар ман хабарлав кепте дерисимизди бардырамыз: Сиз акыллы ма яде анькылдактар ма? Оьзекте, акыллысыз! Акыллы-билимли-булар синонимлер боладылар, ювык маънели соьзлер. Акыллы-анькылдак болса, карсы маънеди анълатадылар эм олар бизде антонимлер боладылар. Антоним-соьзлер, синонимлер соьзлердей болып, тилде куьплер туьзедилер, антонимлер косак болып юредилер. Орыс тилде туьрли авторлардын коьплеген антоним соьзликлери бар, олар орыс тилин окувда уьйкен енъиллик этедилер. Ногай тил юритуввши оқытувшыларга болса, оьз куьшлери мен, излев йоллары ман, туьрли амаллар кулланув ман дерислерин кызыклы этпеге туьседи. Йьрма сегиз йыл оқытувшылык йолымда ногай тил дерислерин кызыклы этуув мырат пан коьп амаллар излегенмен, сол ис сулыптынь тамамы «Ана тил дерислерде кызыклы грамматикады кулланув» деген йьйынтык болып шыккан эм оны оқытувшылар бу куьнлерде де дерислеринде белсен кулланадылар. Буьгуьн болса мен «Антонимлер» деген темады уьйретуевде кайдай яратувшылык ислер этпеге болатоганын коьрсетпеге суьемен. Олардын аьр бириси баладын тил байлыгын оьстирмеге, оьз ойларын толыша айтып уьйретпеге, язувда эм окувда антонимлерди дурыс кулландырып уьйретпеге деген ниет пен туьзилген. Бас деп «Антоним» деген соьздинь маънесин тептерлерге язамыз, китапте берилген теорияды окыймыз. Авызлама эм язба коьнигуевлер толтырмага болады учебник бойынша. Ама олар окувшыдын кызыксынувын сосы темага оьстирмейдилер, сога коьре де оқытувшыдын сайлавы ман туьрли амалларды кулланмага болады.

1. Юмактарды шешиньиз, антонимлерди табынъыз.

Ол эм сувык эи исси,

Сувлы эм де ямгырлы,

Эм эм тынык эм елли,

Кургаклы эм коьлли. (йыл)

Антонимлер: исси – сувык, кургаклы – коьлли.

«Куьлуув» деген соьзге мен

Дайым карсы тураман,

Аьр кимге де кыйналганда,

Авырганда бараман. (йылав)

Антонимлер: куьлуув – йылав.

2. Берилген сыпатларга экинши багадан антонимлер косакларын табынъыз. «Сыпат» деп кайдай соьйлем кесекке айтылады, эсиньизге туьсириньиз. Мысалылар: *уьйкен – кишкей, эдаплы – ланькалы, исси – сувык, узын – кыска, калын – сийрек, арык – семиз, авыр – енъил, яс – карт.*

3. Берилген глаголларга антонимлер табынъыз:

Минеди (туьседи), уйкалды (уянады), турады (олтырады), ашувланады (куьледи), ислейди (тыншаяды), келеди (кетеди).

4. Сонъ балалардынъ тил байлыгын обстируув ниет пен янъы ойын ман пан кызык-сындырамыз: «Кая, балалар, аьли биз колымызга калемлерди алып, йылдынъ доьрт шагын суьвретлейик эм ясайык, кимнинъ ой язбасы (сочинениеси) яраган бизге, сол «Ана тилдинъ устасы» деген белгиди алаяк.

Кыс. Мине меним авылыма да кыс келди. Тек туьнегуьн мунда кар явып, тереклер сары кийим кийип, орамларда шандаклар бар эдилер. Аьли болса, тоьгерек як ап-ак кар ман ябылган. Тереклер де, йоллар да, уйлердинъ тоьбелери де – баьри зат та ап-ак ювырканга коьмилгендей болып турылар. Меним авылым тап эртегиден шыккандай болып туры. Боьтен де мага кырда балалар ясаган карт бабай ярайды. Кыс акында юмаклар да коьп, мине биреви:

Ол эм сувык, эм каты
Йогардан сени урар,
Уьстинье урып болган сонъ,
Бирден ерге тыгырар. (буршак)
Кысты суьвретлейтаган соьзлер: кар, аяз, боран, сувык, буршак.
Кыс келди, кыс келди,
Калын карды аькелди,
Кыс келди, кыс келди,
Тереземнен ол куьлди.
Шана алып мен шыктым
Досларым ман тоьбеге,
Тек не пайда – оьспегенмен,
Кыйын ога минмеге!

«Яз». «Яз – еннет, кыс – кыямет» деп айтады тетем, неге десе язда яланъ аяк, яланъ бас юрмеге болады, тоьгерек еннеттей ыспайы болады. Язда емислер коьп, йылга сув йылтырайды, куьн яркырайды. Боьтен де биз язда шомылып, завк этемиз йылгада, тенъизде. Сув ягасында ятып, куьнге куьемиз, оннан сонъ тагы да сувга атыламыз. Язгы каникулларды эсимизге алсак, язды боьтен де сагынамыз. Калай аьруув язда!

Язды суьвретлейтаган соьзлер: *куьннинъ коьзи, иссилик, саввлелер, шешекейлер, таза коьк, толкынлар, кумлар, елемик.* «Яздынъ бир куьни кыс асырар», «Язда тырнаган куьзде йырлар» дейди ногай такпакарларда.

Яз акында юмаклар:
Куьн кызады, шешекей атады
Куьпелек ушады, бу кашан болады? (язда)
От тувыл кыздырады,
Шырак тувыл янады,
Ошак тувыл-писиреди
Ол не? (куьн коьзи)

«Куьз». Куьзди коьбиси сувык, ямгырлы, елли деп суьймейдилер, ама мен оны суьемен.

«Алтын куьз» деп оны суьйген шаьйирлер,
Багыслаган ога аьруув ятлавлар.
Куьзде сары тоьгеректе баьри ерлер,
Йылы якка ушып баслар турналар.

Аяктынъ астындагы сары япырактардынъ уьстиннен хаьлшеди баскандай болып юремен. Куьз – емислердинъ эм аслыктынъ шагы, сога коьре ога «берекетли шак» деп айтамыз. Куьзде куьннинъ коьзи баьри куьшин салып кыздырады, ама аста-аस्ता куьши тая береди, ава салкын. Куьз ямгырлы болса, ер де сувга тойып, аслык эндиги йыл коьп болаяк дейдилер ясы уйкенлер. Куьз – йылдынъ бир аьлемет шагы. Куьзди суьвретлейтаган соьзлер: ямгыр, батпак, ел, айындырык, сары япырактар, туман, шандак.

«Язлык». Язлыкта ер тирилип баслайды, кар астыннан туьртип биринши шаьбден шыгады. Тоьгерек як тириледи, тувар ясыл оьленге ябысып, завк этип отлайды. «Апрель келди алысып, тувар ерге ябысып», – дейдилер сол заманда атайлар. Язлыкта кырда трак-

торлар ерди айдайдылар, баразналар кара-кара болып авлакта коьринедилер, тезден сол ерлерге аслык шашылар. Шоьл юзи боьтен де ярасык болар.

Язлык – яшавды тирилтетеган шак. Оны суьвретлейтаган соьзлер: шаьбден, куьн коьзи, ясыл коьгоьлен, таза коьк, таза ава, куслардынъ шырылдавы.

Окувшыларды аьр бир эткен ислери уьшин даьврэндирип турмага керек, олардынъ коьнъиллерин коьтерип, янъы излевлерге даьврэндирирге тийисли. «Машалла! Биз эндиги йылдынъ баьри шагы акында да хабарлап боламыз. Тилимиз бизим бай! Сиз оны оьзинъиз де сездинъиз, солайма?» – деген оқытувшы соьзлери балалардынъ юреклерине май болып тиееклер.

5. «Антонимлер суьвретлерде» деген дерис кесегинде презентация ман туьрли суьвретлерди коьрсетемиз эм оларды белгилейтаган соьзлерди тептерлерге язамыз. Мысалы: (эки бет коьрсетилген суьвретке) мунълы – кувнаклы, (йолдагы белгилер коьрсетуьвли) онъга – солга, (светофор) токта – юр.

Ой токтас этемиз: антонимлер туьрли соьйлем кесеклерде боладылар. Авызлама туьрли соьйлем кесеклерге антонимлер айтув.

6. Диалог окувшылар ман:

– Антонимлерди биз кайда коьремиз?

– Эсап дерислеринде (косув-тайдырув, керелев-боьлуьв)

– Тагы да кайда коьремиз? Эртегилерде: онынъ яшайтаган ери узак та тувыл, ювык та тувыл эди; «Мине туьлки коьнды ашувландырады: «Меним уьйим ярык, сеники – каранъа». Адабиат асарларынынъ атын да олар расадылар: Мысалылар келтиремиз.

7. Такпаклардан антонимлерди табув-излев куллык куьби. Бу ерде ногай аьлими Ф.А. Кусегеновадынъ «Аямда болса яларман, анамда болса аларман» [2] деген йыйынтыгын белсен кулланылмага болады. Сосы борышты окувшыларга уьйге бермеге болады. Деристе балалар оьзлери сосы китап пан исле, оннан антонимлери болган такпакларды табадылар.

8. «Байыр ис» (интерактивли тактада йыймалар языладылар, окувшылардынъ борышы олардынъ ишиннен антонимлерди тавып алып язбага): Ямгыр кешеси-куьндизи мен токтамай явып турды; Асантай язы-кысы атасынынъ эски боьркин басыннан туьсирмей кийип юретаган эди.

9. Алган билимлерди беркитуьв.

10. Тамамлав. Буьгуьн деристе мен «Антонимлер» деген аьлемет соьзлерди теренинен аьнладым. Биз антонимлер туьрли соьйлем кесеклери болатеганын аьнладык. Мага такпакларда антонимлерди тавып уьйренуьв борышы ярады, такпаклар ишки дуныяды байытадылар.

1. Кусегенова Ф.А. «Ногай адабиат терминлериннен соьзлик». Махачкала, 2012.

2. Кусегенова Ф.А. «Аямда болса, яларман, анамда болса, аларман» Махачкала, 2015.

МУТАЛИМОВА Р.А.

*МКОУ «Червленно-Бурунская СОШ им. З.М. Акмурзаева»
с. Червленные-Буруны, Республика Дагестан, Россия*

АНАЛИЗ ПОЭТИЧЕСКОГО ТЕКСТА НА УРОКАХ ЛИТЕРАТУРЫ

(СОНЕТЫ Г.Ю. АДЖИГЕЛЬДИЕВА)

Одним из средств словесно-образного воспроизведения жизни является организация поэтической речи, в зависимости от которой произведения литературы делятся на прозаические и стихотворные – две разнокачественные системы художественного строения речи.

Создание как прозаических, так и стихотворных произведений восходит к глубокой древности. О закономерности появления в столь далекие от нас времена зародышевых форм поэзии и художественной прозы было указано академиком А.Н. Веселовским: «Историче-

ски поэзия и проза, – писал он, – могли и должны были появиться одновременно: иное пелось, другое сказывалось. Сказка также древна, как песня» □2, с. 377□. Стихотворные произведения характеризуются членением в них речи на такие сопоставимые ритмические единицы, как стихотворные строки, границы которых могут совпадать, а могут и не совпадать с синтаксическими единицами (фразами, синтагмами).

Основу организации стихотворной речи составляет ритм. Содержание этого понятия определилось еще в Древней Греции, где термином *rhythmos* обозначились мерность, складность, стройность в движении. Свойства ритма были подсказаны человеку самой природой. Ритмичны смены времен года, восход и заход солнца, приливы и отливы и т. д. Наблюдая за этими процессами, люди еще в древности пришли к выводу о возможности полезного для них применения ритма в различных сферах деятельности.

Если ритм явился основой и главным определителем речевого членения всех стихотворных произведений, принадлежащих к различным векам и народам, на соотносимые друг с другом стихотворные строки – стихи, то определителем внутренней организации этих стихов, всегда связанной с фонетическими особенностями данного национального языка, культурно-историческими и литературными традициями народа, выступил так называемый метр, т. е. стихотворный размер, определенная ритмическая упорядоченность повторов внутри стихотворных строк. Разнообразие метрики стихов и определило формирование различных систем стихосложения, к которым следует обратиться. И в связи с этим хочется дать свою интерпретацию поэтического произведения, а именно сонетов ногайского поэта – современника Г.Ю. Аджигельдиева.

Строфой называется группа стихов, составляющая какую-либо законченную мысль со свойственной этой группе стихов системой рифмовки и общностью интонации.

Количество строк в строфе может быть весьма различным: две – в двустишиях, три – в терциях, четыре – в четверостишиях, восемь – в октаве, четырнадцать – в сонетах.

Своеобразное строфическое строение характеризует сонет – особую форму четырнадцатистрочного стихотворения, возникшую еще в XIII веке в Италии. Классическое выражение сонет получил у Петрарки, написавшего их свыше трехсот. Писали сонеты в последующие века такие великие художники слова, как Шекспир, Пушкин, Блок.

В своей канонической форме сонет состоит из двух четверостиший (катренов) и двух трехстиший (терцетов). В четверостишиях были узаконены два сочетающихся друг с другом способа рифмовки: опоясанной (кольцевой) и смежной. Нужно, однако, заметить, что сонет не всегда предстает в своей канонической форме. Так, Шекспир, например, создавал сонеты, состоящие из трех четверостиший и заключительного двустишия, а Пушкин, сохраняя деление сонета на два четверостишия и два трехстишия, нарушал обычные для этой четырнадцатистрочной строфы способы рифмовки.

Г. Аджигельдиев использовал шекспировский вариант – создавал сонеты, состоящие из трех четверостиший и заключительного двустишия:

О, сен, Ерим, бек уйкенсинь, билемен,
Мен де сенинь энъ де кишкей кесегинь.
Тек озимди уйкен деп те коьремен,
Уйкен меним суюв сезген юрегим.

Мен суюмен суйгениминь коьзиндей,
Куьлип тувган яздынъ ярык куьнин де.
Мен суюмен суйгениминь соьзиндей,
Юрек суйген озь элимнинъ туьнин де.

Мен суюмен яс балада куьлкидей,
Алал этип айтатаган соьзлерди.
Мен суймеймен алдарларды туьлкидей,
Мен суймеймен сувьк берген коьзлерди.

Мен суюмен суйгенимдей яхшыды,
Тек суймеймен яшавдагы ашыды.

Поэт использовал в своих сонетах перекрестную рифмовку: первого стиха с третьим, второго – с четвертым (аб аб):

Энь баслапкы, яс куьндеги суювим (а)
 Шашылыпты, тап урлыктай ызанда. (б)
 Еньил ушып, яс куьндеги суювим (а)
 Кайнап кетти, пустай больш казаннан. (б)

Сонеты Г. Аджигельдиева передают всю красоту ногайского языка:

Сен, анъсыздан коьл уьстинде коьринип,
 Баьпий больш юзип кетсень, билермен.
 Мен келермен, сув астында коьмилип,
 Сувга биткен камыс больш келермен.
 Яде сувда кайык больш сен юзсень,
 Тыныш юз деп, сага коьмек берермен.
 Сув ишинде барлыгымды сен сезсень,
 Артынъдагы толкын больш келермен.
 Яде келши балыкшыдай ягага,
 Балык больш сув астында турарман.
 Тез туьсермен, ысланарман мен сага,
 Сага карап, тез басымды бурарман.
 Тек билемен, не болсам да коьрмесинь,
 Оьзинь суймей, суйгенлерди билмесинь.

Строение гамзатовской строфы позволило поэту совершенно свободно развивать повествование, придавая в нужных словах стиху то разговорную интонацию, то лирическую напряженность.

Применяемые поэтом различные способы рифмовки усиливают ритмическое звучание стиха. Немалое значение в звуковой и в то же время интонационно-смысловой организации поэтической речи имеют наряду с рифмой звуковые повторы внутри строк – ассонансы и аллитерации, которые усиливают ощущение соизмеримости стихотворных строк и участвуют в создании определенного настроения. Вот, например, гамзатовские ассонансы – повторы гласных звуков: а, ы, и, е:

Кап-каранъа, кара булыт сен эдинь, ба 1ы 1и 1е
 Юрегимнен куьшли ямгыр явдырдынъ. -- 3ы 2и 2е
 Коькиректи бузып ога ел бердинь, -- 1ы 3и 3е
 Яс теректей оны шайкап талдырдынъ. 3а 3ы -- 2е
 Автор также использовал аллитерации:
 Мен суюьмен суйгениминь коьзиндей, 3м 5н --
 Куьлип тувган яздынъ ярык куьнин де, -- 3н 3к
 Мен суюьмен суйгениминь соьзиндей, 3м 5н --
 Юрек суйген оьз Элимнинъ туьнин де. 1м 4н 1к

Одним из вспомогательных ритмических элементов силлабо-тонического стиха является то или иное количество стоп в стихе. В зависимости от различного количества стоп ритмический строй стихов, основанных на одних и тех же размерах, меняется, звучит по-разному:

___/ ппп/ п ___/ п ___/ п
 Тек, суйгеним, енъдинъ мени / давсыз да, /
 ппп ___/ ппп ___/ пп ___/
 Яраладынъ, / яз басында / юректи. /
 п ___/ п ___/ ппп ___/ п ___/ п
 Айлак уста / балыкшыдай / авсыз да, /
 ___/ пп ___/ п ___/ п ___/ пп ___/
 Тап балыктай / ыслап койдынъ / керекте/.

В данном случае перед нами трехстопный стих, где автором применены размеры классического стиха ямба и анапеста. Для придания стихотворному произведению формы непринужденного живого рассказа поэт создает разностопные стихи, т. е. вольные.

Другим вспомогательным ритмическим элементом стиха является клаузула – окончание стиха, начиная с последнего ударного слога в данном стихе.

Клаузулы обычно состоят из одного, двух или трех слогов. Односложные клаузулы называются мужскими, двусложные – женскими, трехсложные – дактилическими, более многосложные клаузулы (их называют гипердактилическими) встречаются очень редко:

Бла́в атка ювас этип минип те (жен. кл.)

Мен макталдым коьп аьдемнинъ соьзинде. (муж. кл.)

Бар соьзимди бир айталмай юрип те, (жен. кл.)

Коркаш болып мен коьриндим коьзинъде. (муж. кл.)

Баьгир эдим ол атлардынь алдында, (муж. кл.)

Атлар меним юрегиме тиймеди. (дактил. кл.)

Буьгуьн болса, мен юрексиз янынъда, (муж. кл.)

Юрегимди ойыншыктай бийлединъ. (муж. кл.)

Гамзат Аджигельдиев – автор данных сонетов не руководствовался какими-либо писаными правилами. Тем не менее, он сложил немало сонетов, которые стали высокими образцами поэзии не только в области содержания, но стихотворной формы. В многовековом поэтическом опыте народа им были найдены необходимые средства для ритмической организации стихотворной речи, опирающиеся на возможности как речевой, так и музыкальной выразительности.

1. Абрамович Г.Л. Введение в литературоведение. М., 1949.

2. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940.

3. Кусегенова Ф.А. Словарь литературоведческих терминов. Махачкала, 2012.

ИНДИРБАЕВА Э.А.

МБОУ «СШ № 5»
г. Новый Уренгой, Россия

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ВОСПИТАТЕЛЬНОГО ПОТЕНЦИАЛА ФОЛЬКЛОР В СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЕ

Из всех языков, существующих в мире, самый главный для нас тот, на котором впервые научились называть окружающий мир – язык семейного опыта и наших первых взаимоотношений в обществе. Родной язык – важнейшая ценность нации, открывающая первоначальную возможность познания мира человеком. Приобщение в детском возрасте к живой народной речи и народному творчеству, постижение глубинных истоков народного духа, мудрости и красоты народных сказок, песен, пословиц и поговорок, отражающих особенности национального характера, родной природы, быта – все это способствует формированию твердых нравственных устоев, выработке способностей к восприятию

эстетических категорий. Таким образом, предоставляя возможность человеку чувствовать себя членом определенного национального коллектива, родной язык находится у истоков формирования того чувства, которое со временем, развиваясь и обогащаясь, закладывает основы патриотизма – любви к своей родине, земле, где родился и вырос, где жили предки. Через развитие родного языка мы сохраняем неповторимую культуру и обычаи своего народа.

В фольклорном наследии ногайцев содержится целый комплекс продуманных воспитательных рекомендаций, выражающих народное представление о человеке, о формировании личности, об умственном, нравственном, трудовом воспитании подрастающего поколения.

Колыбельные песни, сказки, родную речь ребенок должен слышать с рождения: так создаются у него зрительные и слуховые образы, связанные с фольклором. Ногайский фольклор богат и разнообразен: песни, сказки, пословицы, поговорки, игры, загадки, притчи и др. Обращение к фольклору позволяет глубже понять и почувствовать дух собственного народа, его мировоззрение, философию, культуру, историю. Но, помимо этого, изучение фольклора расширяет и обогащает восприятие литературы.

Малые жанры фольклора – пословицы, поговорки, загадки – прекрасный материал для нравственного воспитания детей. Сфера использования этих миниатюрных произведений народного творчества практически неисчерпаема; в них – многовековая мудрость народа, его историческое прошлое. В пословицах и поговорках народ утверждает нормы, которым должен следовать человек: любовь к Родине, к родному языку, к своей семье, осуждает людские пороки. В них все просто и ясно, образно и красочно.

Необходимо знакомить с ранних лет с добрыми традициями и обычаями своего народа, с лучшими сторонами семейного воспитания других народов, воспитывать уважение к ним. Ногайская поговорка гласит: «*Балады – ястан, келинди – бастан*» – «Воспитывай ребенка с малолетства, невесту – с первых дней замужества». Целенаправленная работа по воспитанию детей именно с малых лет обязательно дает положительные результаты.

В пословицах и поговорках содержится дружеский призыв и доброжелательный совет, суровое предостережение и добродушно-лукавый намек. Чем больше дети будут вникать в их смысл, применять в своих мыслях и поведении, тем легче им понимать друг друга, общаться друг с другом, стать ближе друг другу.

Пословицы и поговорки отличаются великолепной образностью языка. А образная речь доходчивее сухих рассуждений на ту же тему. Она собирает в себе и конкретную обстановку, и отношение к ней говорящего, и идею, которую хотел высказать:

«*Яхишылык агаш басында, яманлык аяк астында*» – «Хорошее высоко (букв. на вершине леса), плохое под ногами»;

«*Яман ман эгескенше, яхишы ман кенъес*» – «Чем с глупым спорить, с умным советуйся»;

«*Яман таластырар, яхишы ярастырар*» – «Плохой рассорит, хороший – помирит»;

«*Яманлык пайда этпейди, яхишы босына кетпейди*» – «Плохое не приносит пользы, хорошее не пропадает впустую»;

«*Берсенъ – аларсынъ, шашсанъ – йыйнарынъ*» – «Отдашь – возьмешь, посеешь – пожнешь».

Меткость, точность, краткость, выразительность пословиц всегда привлекают внимание учащихся. Следует обратить внимание детей на сходство и различие пословиц и поговорок народов на одну и ту же тему [3, с. 4].

Фольклор активно участвует в формировании художественного языка и стиля писателя, поэта. На уроках нужно обратить внимание учащихся и на то, как широко используются фольклорные традиции в национальной литературе. Например, их можно встретить не только в речи литературных героев, но и в названиях художественных произведений и книг:

«Авызынъа – бал ман май, минеринъе – кулан тай», «Супы соган емес, тапса – кабыгын коймас», «Ковъден кетсе де, ковьбилден кетпес» (С. Капаев), «Бес камышы – берекет» (Ф. Абдулжалилов), «Аямда болса – яларман, анамда болса – аларман» Ф. Кусегенова, «Айт десенъиз, айтайым...» (А. Сикалиев), «Тойга барсанъ, тойып бар» (А. Киреев), «Мавнели соъз малдан артык» (А. Киреев и Т. Акманбетов).

Пословицами и поговорками названы части (главы) художественных произведений: «Ел эспесе, шовптинъ басы кыймылдамас», «Оълеегин ойлаган – согыспас», «Тав тавга йолькпас, аьдем аьдемге йольгар», «Тенъ тенъи мен, теке муъйизи мен», «Йигит оълсе да, аты калар» (С. Капаев «Кырлув») и др. Синтез традиций устного народного творчества и письменной литературы, осуществленный писателями и поэтами, дают позитивные эстетические результаты [2, с. 108].

Сегодня никто не сомневается в значении народной педагогики, которая составляет огромный пласт человеческой деятельности, потому что народ имеет в себе духовный запас многих поколений. В воспитании детей дается приоритет народным методам, традициям, выработанным веками. А самые главные свойства народного воспитания – это естественность, действенность, непрерывность, комбинированность воздействия, индивидуальность.

Огромными возможностями воспитания обладает устное народное творчество, которое содержит богатейший материал для воспитания трудолюбия, доброты, верности, дружбы, взаимопонимания, патриотизма. Ум, смекалка, находчивость, сила – народные идеалы, которые выражаются в песнях, сказках, былинах, легендах, пословицах и поговорках. Уже в школе дети из класса в класс пополняют свои знания по фольклору, осваивают все его жанры, обогащая тем самым словарный запас, повышая речевую культуру.

В устном народном творчестве воспеваются общечеловеческие ценности: любовь к Родине, гуманизм, коллективизм, дружба, взаимопомощь, трудолюбие, бережное отношение к природе:

Эл элдинъ баъри яхшы, оъз элинъ баъриннен яхшы (Все земли хороши, своя – лучше всех);

Тувган ердинъ авасы да шына (На родине и воздух лекарство);

Ковптинъ колы коькке етеди (Народ подтянется – до неба дотянется);

Ялгыз юрип ер тапканнан, халкынъ ман бирге адас (Лучше блуждать со всем народом, чем одному дорогу находить);

Терек тамыры ман берк, аьдем – досы ман (Дерево крепко корнями, человек – друзьями);

Бириккен юз шашыраган мынъды алады. (Сплоченная сотня разобщенную тысячу одолевает);

Йылай-йылай куйы казанъ, куъле-куъле сув ишерсинъ (Плача будешь колодец рыть, смеясь, будешь воду пить);

Берген алар, эккен оар (Дающий возьмет, сеющий пожнет);

Ер – ана, эл – бала (Земля – мать, народ – дети ее);

Яхшы ярастырар, яман таластырар (Умный помирят, а глупый рассорит);

Яман ман эгескенше, яхшы ман кенъес (Чем с глупым спорить, с умным советуйся).

Пословицы и поговорки обладают огромным воспитательным потенциалом, побуждают ребенка к осознанным действиям. Словесные методы и средства воспитания являются незаменимыми жизненными рекомендациями и наставлениями старших младшим. Задача учителя – привить ребенку душевную чуткость к умному слову

1. Казак, макал – мателдері. Казахские пословицы и поговорки. Сост. и переводчик М. Аккозин. Алма-Ата, 1990. 288 с.

2. Капаева К.М. Воспитательный потенциал ногайских пословиц и поговорок. // Развитие этнокультурного образования в условиях реализации федерального государственного образовательного стандарта второго поколения. Материалы юбилейной сессии, посвященной 70-летию Дагестанского научно-исследовательского

института педагогики им. А.А. Тахо-Годи. Махачкала, 2014.

3. Кашароков Б.Т. Пословицы и поговорки русского, немецкого и кабардинского языков – источник изучения культурного языкового сознания. Черкесск, 2003.

4. Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1990. 368 с.

КАРАКАЕВА А.Ю.

*МКОУ «СОШ №8»
г. Черкесск, Россия*

ИДЕИ ЭТНОПЕДАГОГИКИ В НОГАЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Одной из важнейших функций устного народного творчества было и остается духовное воспитание человека, его морально-этическое совершенствование. В нем, как в зеркале, отражена душа народа, его мировоззрение, мудрость и многовековой опыт. Устное народное творчество в общественном сознании выполняло и выполняет огромную художественно-эстетическую, морально-познавательную, нравственную роль. В его арсенале мы находим пословицы и поговорки, загадки, сказки, песни разных жанров, героический и лирический эпос, интересен детский фольклор, который играет значительную роль в нравственном становлении личности.

К традиционным нравственным ценностям в педагогической культуре ногайцев относятся гуманизм и гуманное отношение к человеку. Гуманизм представляет собой прочный фундамент для развития воспитательного процесса, он проявляется в доброте, чуткости, внимательности, отзывчивости и одновременно противостоит равнодушию, эгоизму, черствости, жестокости и т. д. Народная мудрость утверждает: *«Куьши эткен – куьши этпегенниъ куьшипени»* – *«Сильный всегда является погонщиком слабых»*, *«Аркасы оьткен аяшы болар»* – *«Кто испытал тяжесть на собственной спине, тот жалостлив и к другим»* и т. д.

Патриотизм – неотъемлемое качество человека, означающее любовь к Родине, к своему народу. Являясь общечеловеческой ценностью, он выступает одним из основных нравственных качеств человека, раскрывающих такие свойства личности, как храбрость, выдержку, отвагу, стойкость, решительность, настойчивость в достижении поставленной цели, честность, справедливость, великодушие и т. д.

Такие герои ногайского эпоса, как Эдиге, Шора батыр, Мамай, Эр Копланлы, Эр Косай, Эр Таргыл и др. боролись за справедливость, защищали Отечество от врагов, выступали против социального неравенства, за единство Родины. Они представляют собой истинных патриотов своего Отечества и народа. Приоритетными нравственными качествами для женщин считались доброта, смелость, преданность мужу, семье, трудолюбие, скромность. Таковыми являются героини эпоса Карлыгаш, жена батыра Копланлы, Янбикеш и др.

С такими нравственными чертами как патриотизм, героизм, тесно связана в педагогической культуре ногайцев идея дружбы, дружелюбия по отношению к соседним народам. В ногайском фольклоре указываются принципы выбора друга, отношения к старым и новым друзьям, вопросы верности в дружбе, оценки истинных и мнимых друзей.

Народ рекомендует избирательно относиться к товарищу, знать его достоинства и недостатки, проверять сходство взглядов: *«Дос, дос – эсап рас, эсаплы дос айырылмас»* - *«Друг, друг – разный счет, расчетливые друзья не разойдутся»* и предостерегает: *«Айтпа досынъа сырынъды, досынънынъ да досы бар»* - *«Не говори другу свои тайны, ибо у друга есть свой друг»* и др.

Дружба народом ценится дороже богатства: *«Азбар-азбар малынь болганша, авыл-авылда досынъ болсын»* – *«Чем иметь загоны скота, лучше иметь в каждом ауле друга»* и т. д.

Честность, правдивость, справедливость, как нравственные качества личности, отражают нормы поведения, связанные с достоинством человека, его авторитета. Народ,

воспитывая детей в духе правдивости, говорит: «*Тувра айткан кутылар, алдап айткан тутылар*» – «Кто правду говорит, тот спасется, кто лжет – тот попадетсся» и др. Однако и предупреждает: «*Тувра айтсань, тувганынъа ярамас*» – «Если правду будешь говорить, родным не понравится» и др.

С понятием честности, справедливости, правдивости всегда тесно связана в народном представлении совесть. Народ учит: «*Намысы бардынъ наьсиби бар*» – «У кого есть совесть, у того есть и счастье»; «*Намыс оттан куышли*» – «Совесть сильнее огня»; «*Намыс кирлиги, кум ман ыскыласа да, таймас*» – «Испачканную честь и песком не очистишь» и др.

Одной из важных нравственных черт в педагогической культуре ногайцев считается чувство коллективизма, единства и сплоченности (бирлик, тыпаклык). Эти нравственные чувства диктовались самим образом суровой, полукочевой жизни народа. Народ помнит, какой вред наносили и наносят разобщенность, междоусобица: «*Айырылганды аюв ер, боьлингенди боьри ер*» – «Того, кто отделился, съест медведь, того, кто разделился, съест волк» и т. д.

Такие нравственные понятия как труд, трудолюбие ногайцы выдвигали на первое место. Труд является источником благополучия и счастья человека: «*Тили соьйлер – колы ислер*» – «Язык говорит, руки работают», «*Ялгыздынъ бир иси де ярымайды, бирлескенлер бир исте де арымайды*» – «У одинокого ничего толком не получается, объединившиеся не устают в труде» и т. д.

Высшими нравственными ценностями ногайцы считают семейно-родственные отношения, родной дом, семейный очаг: «*Ул тувганга куьн тувады*» – «У кого родился сын, над ним восходит солнце»; «*Иниси бардынъ тынысы бар*» – У кого есть младший брат, у того есть дыхание»; «*Балалы уьйде маьлек бар*» – «В доме, где есть ребенок, поселяется ангел» и др.

Нравственным критерием в педагогической культуре ногайцев является гостеприимство. Народная мудрость утверждает: «*Мисаьпир атаньнан уьйкен*» – «Гость старше твоего отца» и др.

Высоко оценивая положительные качества человека, народные афоризмы в то же время резко осуждают безнравственные поступки и привычки людей, такие как зависть, высокомерие, зазнайство, подхалимство, безделье, лень и др.: «*Арамзадединъ койны толы, бети кара*» – «У подлого человека карманы набиты, а совесть черная», «*Куьн коьрмеген куьн коьрсе, куьндиз шырак яндырар*» – «Если заносчивый человек достигает достатка, то и днем зажжет светильник» и др.

Фольклорная сокровищница ногайцев хранит ряд изречений, осуждающих ложь и обман: «*Оьтирикишинъ уьшин соьзи де зая*» – «И правдивое слово луна воспринимается как ложь», «*Оьтирикиши тоьрге бир шыгар, эки шыкпас*» – «Лжец сядет на почетное место один раз, второй раз его не допустят» и др.

Народом осуждалась и трусость: «*Баьтир бир оьлер, коркак мынь оьлер*» – «Герой умирает один раз, трус тысячу раз», «*Коркак уьлерткисиннен коркар*» – «Трус и тени своей боится», «*Коркактынъ коьзи айтар*» – «Труса выдают глаза», «*Коркакка кос коьринер*» – «У труса в глазах двоится» и др.

Осуждению подвергаются многословие, болтовня, необдуманно сказанное слово: «*Аз соьйле, коьп тынъла, янъылмасынъ*» – «Мало говори, много слушай – не ошибешься», «*Ойламай соьйлеген – авырмай оьлер*» – «Не думая говоривший – умрет, не болея» и др.

В устном народном творчестве ногайцев широко представлены и загадки (юмаклар). Как известно, неоценимую роль они играют в развитии умственных способностей детей, их находчивости, сметливости, наблюдательности, сообразительности. Народные загадки тесно взаимосвязаны с трудовой деятельностью человека, с орудиями труда, предметами быта:

«*Бир кишкенекей оьзи, токсан эки коьзи*» (оймак) – «Сам малюсенький, а девяносто два глаза имеет» (наперсток);

«*Аласа терек, асты боран*» (элек) – «Низкое дерево, под ним буран» (сито);

«Бир йитим бар: капнас, уьрмес, уьйге биревди де киргистнес» (кирт) – «Есть собака у меня: не лает, не кусает, домой никого не пускает» (замок);

«Доьрт аягы бар, юриси йок» – «Имеет четыре ноги, но не ходит» (стул);

«Бизим уьйде киси бар, тоьбесинде тиси бар» (юнтарак) – «У нас в доме есть человек, на макушке зубы имеет» (чесалка, гребень для шерсти) и др.

Не растерять, сохранить то богатство, каким испокон веков владел каждый народ, приобщать детей к народному творчеству – одна из задач современного обучения и воспитания.

1. Калмыкова С.А-Х. Ногай халк йырлары (Ногайские народные песни) / Сост. С.А-Х. Калмыкова. М.: Наука, 1969. 216 с.
2. Карданова-Карасова Б.Б. Как-как каргалар. Черкесск. 1989. 40 с.
3. Песни народов Северного Кавказа. Л.: Советский писатель, 1976. 600 с.
1. 4. Песни народов Дагестана. Л.: Советский писатель, 1970. 583 с.
4. Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1990. 368 с.

ОТЕВАЛИЕВА М.Н.

*Школа искусств им. С. Батырова,
с. Терекли-Мектеб, Республика Дагестан, Россия*

СУВДАЙ ТАЗА, ТОПЫРАКТАЙ ЮМАРТ

(ДЕРИСЛЕРДЕ КУЛЛАНУВ УЬШИН МАТЕРИАЛ)

Яшавымнынъ мунълы вакытларында, колларым оззи-оззиннен дайым да касымда болатангана китабке созыладылар. Мага коьре, мен сосы китапте оьмир йолымда тувган тьурли сорауларга яваплар тапмага болаяктай коьремен. Коьзлерим мен оьзиме керекли бетти тавып, коьнъил берип, сосы китаптеги ятлауларды окыйман эм янды навасызланткан коьп сорауларга яваплар табаман. Сонда, юрегим сабырланып, тынысымды енъил аламан.

«Бир увьс топырак, бир увьрт сув». Кайдай терен маьнеси болган соьзлер. Ойлап карасак, сосы киели затларга биз бирден-эки эс те бере коймаймыз. Ама, яшавынъда кайгырганда, тарланганда, янъылысканда асыл киели сосы затлар ман савлайын дуньямыз тар байланыслы, оларсыз оьмир курыйтаганын анълайсынъ...

Кайдай куьшли соьзлер тапкан автор увьс топырактынъ, увьрт сувдынъ киелигин, баасын, даьмин, олардынъ минаьли маьнесин бизге еткистуьв уьшин:

Бир увьс топырак,
Бир увьрт сув.
Яхшыдынъ колында
Шоьрекке айланар.
Яманнынъ колында
Шоькирге айланар
Бир увьс топырак,
Бир увьрт сув.
Бир увьс топырак,
Бир увьрт сув.
Ойлыдынъ колында
Авыл болып курылар.
Ойсыздынъ колында
Давыл болып кутырар...

Коьплген айтувлы аьдемлер язганлар Мураттынъ оьмир йолы эм соьз оьнери акында. Олардынъ язганларына мен янъы бир зат косарман деп ойламайман. Ама да кайтип

язбассынъ, эгер шайирдинъ ятлавлары юрек ѳзегиндеги ѳйларды толкынлатып шайкап, коьнъилинде де сога эжуввли макамлар шыгарсалар?!)

Ак эм кара, эки ат та егилген,
Телбеге де коьше колдан колларга...
Кимлер минип, кимлер оннан туьспеген,
Дыгырады ногай арба йолларда,

– деп окыйман, бир ятлавынынъ басында эм поэттинъ арбасына минип, телбегиди колыма йигирсизленип ыслай берип, автордынъ поэзия йоллар ман кезинемен. Бирде коьшпели керванларга косыламан, бирде ерден кесек алтын-куйма тапкан аьдемдей суьйинемен, шоьл тоьбелерде олтыраман, автордынъ соьзлерин кайтарып, Алладан тилек тилеймен:

Аллам, берши шашыраган Ногайга
Бирикпеге, оьз элине бас болып.
Аллам, берши тозган бизим тогайга
Коьгоьленди – коьрксизликке кас болып...

Кайгырады шайир эм сезесинъ онынъ яны да – ярасы битпейтаган халкы ушин ѳткин солкылдап авырыганын. Автордынъ аьр сыдырасы – онынъ коьнъилин сыдырган навасыз туьнлери деп айтпага болады. Мурат Авезов оьз бактысын, солай болганда соьз ѳьнерин де, сосы китабининъ ѳьмирин де халкы ман тар байланыслы деп бизге анълатпага шалысады.

...Граф Суворов,
Сизди
Йылытама буьгуьн
Кабырда
Данъкынъыз
Ногайдынъ ал канын
Тоьгилтип
Казанган?

Кайбиревлер сосы сораьды поэт кешигип коьтерди дейдилер. Мен билип, сосы поэттен алдын соны тек Гамзат Аджигельдиев астарлы соьз бен анълаткан эди (заманлар сондай эдилер): «Мен бараман кан ман бетин ювганга» (Г.Аджигельдиев, «Куй, Россия»). Не деп айтсак та, неше ѳьмирлер озсалар да, сосы кайгылы сораь юреклерди ягаягына шекленмейсинъ. Мураттынъ соьз ѳьнери халкынынъ ювсандай ѳьмезли куьшине сенеди. Сол саялы бир ятлавында поэт:

«ѳьтти куьним», – деп ѳькинме, ногайым,
Батар куьннинъ атар танъы – алдыда.
ѳьзимизде ѳькиништи ягайык,
Феникстей тирилейик кайтадан, –

деп бизди де даьвренирмеге ымтылады.

Поэт сенеди халкынынъ келлектеги ярык куьнлерине, коьнъилден куьнъиртлик тайып кетеегине.

М.Авезов – терен ойлы, дайым да излеьши эм етискен етимис пен рахатланган аьдем тувыл. Мен соьз ѳьнериндеги етимислер акында айтаман. Сол саялы оны тек бир бай тарихимиздинъ теренге кеткен тамырлары ман ѳьктемсуьв даьвренирмейди. Оны буьгуьнги халкымыздынъ алдындагы, халкымыз ѳьзи шешпеге болаяк сораьлар да кыйнайдылар:

Не зат, не зат болды бизим Ногайга,
Ялгыз биз бе бу дуьняда тарланган?
Не зат болды яс йигитке, агайга.
Ялгыз биз бе бу дуьняда карланган?

Поэт өззининъ союз өзнери бир аьдемнинъ юрегиннен өзге аьдемнинъ юрегине алал ойлардынъ, алал оьмир суьруьвдинъ шайыты болган «коьнъил коьпир» салмага шалысаны:

Бизим эсли дуньяда яшав – оьзи бир коьпир,
Тирилерди
Элтейтаган сыйга, данъкка, наьсипке,
Тек юреги намартка – кылыштан да ол оьткир,
Эр ырызын йойганга – ол кылдан да йинъишке!

М.Авезов сосы ятлавындагы ойды, дуньяда бусырманлык дин символы болатан сырат коьпир мен байланыста анълатпага каст этеди.

Элбетте, поэт оьзи айтатандай, «кимимиз де иший суьт эмген» аьдеммиз. Минсиз бир Алла. Сол саялы болар шаьйирдинъ бирерде оьзин де аямай, өззининъ етиспевликери акында окушылар ман боьлисетаганы:

Булгай мени бу яшавдынъ базары,
Сонда юрип, батканлардынъ биримен.
Тек ызымнан намысымнынъ назары
Кышкырады: «Мен аьли де тиримен!»

Автордынъ юреги бизге ашык, бир затты да ясырмайды. Ятлавлары тилди суьринтпей, енъил оқылады. Автордынъ союз өзнеринде – ногай шоьлдинъ табиаты, яны, тили, ногайдынъ кылыгы бияладан коьринетагандай. Аян сезиледи, поэттинъ яны аьлиги яшавдан адалап калган эсли аьдем уьшин де авырыды:

Туьнегуьнги баьри керти –
Буьгуьн оьгирик.
Оьзимизде аьдемликти
Кашан оьлтирдик?
Юлдызлы йылга-сувлардан,
Ат арытып, оьттик.
Аьдем ди аьдем аямас
Дуньяга етик.
Бола калса аьлиги керти –
Танъла оьгирик,
Болармызба аьдемликти
Кайтара тирилтип?!

Элбетте сосы сораьлар коьплеген аьдемлердинъ басларына да келетаган боларлар. Ама поэзиядынъ сондай соьламайтаган куьши бизим калгып калган ойларды тербетеди.

Автор бир неше кере кайтады бир ок темага – йырав ман халктынъ бактысы уьзилгисиз экенлигине:

Ашсалар да мага еннет капысын,
Берселер де энъ де уьйкен баргы да,
Боьлинген халк, боьлинген ер кайгысы –
Аьр соьзимди ян сызлаткан ургыдай...

«Бир увыс топырак, бир увьрт сув» деп аталган поэттинъ китабында тек бир ногай дуньясы тувыл – өзге дуньялар да бар. Италияншы кылкоьбызшы Никколо Паганининъ, композитор Вольфанг Амадей Моцарттынъ, Уильям Шекспирдинъ, Шынгызханнынъ енъил болмаган бактылары эм оьзимиздей аьдемлердинъ оьмирлери...

Айырым орын бериледи китапта дуньядан арманышлы кеткен ногай оьнершилерине Г.Аджигельдиевке, Кадрияга, Солтанбек Аджиковка, Сраждин Батыровка. Кайбиревлерининъ атлары коьрсетилмеселер де, сол багыслаьларда аян сезиледилер.

Гамзат! Сени халк бир заман мутпаяк,
 Сен синъгенсинъ оьмирлердинъ ойына.
 Сенинъ сесинъ эш бир заман тынмаяк,
 Ол косылган данъылымнынъ йырына!

(«Турналар»).

Сраждин Батыровтынъ енъил болмаган бактысы акында айта келип, сол оьлшемсиз эм оькининшли йойымнан поэттинъ янды яллатып-куьйди ретаган сыдыралары тувганлар:

...Кешир, айлак авыр айтсам мен халкка,
 Акыйкат союз – увырттагы ув тувыл.
 Сендейлердинъ яны эгер ярыйка
 Айланмаса, болмас эди куьн тувып...

Кайтип сосындай ойлардан сонъ, ян салгандай ер таппай, оькинмессинъ бийик оьнерлидинъ ясыноктай кыска оьмирли болганына.

Поэт бизге, биз буьгуьнде бирерде айтпага тартынатаган патриотизм акында, соны энъ де куьшли сезим – аьдемнинъ суьйими мен байланыстырып коьрсетпеге шалысады «Россиядынъ кайыны» деген ятлавында:

Эскереди, аксам туьссе авылга,
 Солдат алып домбырасын колына.
 Россияда оьсетаган кайынга
 Ел мен етер анъ суьйимнинъ акында.
 Коьп коьринис туьнлер бойы келеди...
 Коьк коьзлерин бийик коькке каратып,
 Аруьв орыс кыз Людмила оьледи...
 Йок болмаяк солдат соны эш мутып...

Эсли ногайдынъ суьйими шынты сезим экенин автор туьрли шеберлик йорыклар ман коьрсетпеге шалысады. Ногай домбырадынъ янды ийилткен куьйи, эсли солдаттынъ эсининъ куьши мен кери кайткан, согыста оьлген ашык яры, ак кайыннынъ бутагына кирип калган куьлле, сол йылларда бизим халклардынъ каны да, яны да бир болганы, билеклери де, юреклери де бир болганын коьрсетеди. Эки халктынъ оьмирлик символлары – Домбыра эм Ак Кайын усташа кулланылады. Поэт бизге сол символлардынъ маьнелерин шешпейди, ама бизим эсимизде калган кайбир билимлерди янландырады. Айтпага, коьбимиз билемиз, кайын терек Россияда тазалыктынъ, кызлардынъ, яй шагынынъ символы. Кайынды орыслар уьйлери касына да эгетаган болганлар. Кайын уьй иелерин баьле-казадан коршалап саклайды деген ырым да бар. Домбыра болса ногайдынъ саз сарктырган юреги. Ол онынъ канаты, ол онынъ саз-алаты. Домбыра да, ногай тилдей, поэт оьзи айткандай, «октан да, оттан да, бардан да, йоктан да» оьткен.

Элбетте, поэт озган яшавы халктынъ совет оькимети туьзилгенде бирден онъып кеткен деп айтпаса да, онынъ сол халк иелиги болган властыи яманламага ымтылысы йок. Автордынъ туьрли яшав аьллерге туьскен аьдемлердинъ сол сынавларды басларыннан оьткерип болувлыгы, яде зулымлыкка бас июви муькирлиги кыйнайды. Эм аьне сондай эки туьрли касиетли аьдемлерди суьвретлейди «Аманат» деген поэмасында автор. Кайдай заманда да ер юзинде яманлык пан яхшылыктынъ куьреси токтамайды дейди автор:

Эдигелер йок, энди коьп Янбайлар,
 Тоьрге миним, «тоьгилгеннен ялаган»...
 Ырыялык пан, иллелик пен бас сугып,
 Оьрден-оьрге эмбеклеген аьриси.
 Энди олар эли уьшин «ян ягып»,
 Муттыртпага шалысады кир исин...

Автордынъ суьвретлерине коьре, поэмандъ бас персонажы Сулеймен, 30-ншы йылларда репрессияга ушырган аьдем. Онынъ эш биревге де оьши-кеги йок. Ама оны тек бир зат кыйнайды эм автор ман лахырда сканда, Сулеймен булай дейди:

«– Кобресинъме, улым, тилди йоямыз...» –
Деп куьрсинди, терен алып тынысын...
Уныклары онынъ анав боьлмеде
Орысшылап сойлеп ойнай эдилер...

Ким куьнали халктынъ ана тили мутылып баратаганына? Мине сосы соравга явап излейди Сулеймен. Эм сол затка, кыя болса да, оьзи де куьнали экенине ол муькир келмеге де ыразы:

О, коьп эди менде арап аьрип пен
Ногай тилде язылынган китаплар.
«Олар халкка зарарлы» – деп, бир кеше,
Кагыт танъкы отызыншы йылларда,
Тартып алып меннен баьри китапты,
Аргын-муьскин аькети де, йок этти.

Сосы поэмадынъ бас персонажы Сулейменнинъ авторга ана тил акында да айткан бурынгы таварыхы да босына сосы шыгармага салынмаган. Ол автордынъ асыл ойларын тагы да бир йолайга аянлайды: ата-бабадан, бир несилден баскасына ногайда энъ де киели аманатты – эсти, тилди, динди коьз карашыгындай этип, аявлап саклап, еткистпеге тийислимиз.

Кайдай коьрдемши, коьнекли, куьшли аьдем эм шаьйир. Кайтип ол обьткин сезеди заманнынъ тынысын, аьдемлердинъ коьнъиллериндегин, табиаттын танъ калдырган саьарли сесин, туьсин. Онынъ соьз оьнери-уьйкен оркестр болса, поэт оьзи онынъ аьр кылкобызынынъ наьзик анъ шыгарган кылы да, яны да болады. Окыган сайын тамашага каламан Мураттынъ соьз шеберлигине, олардынъ саьвлелесип шагаласувларына.

Автор оьзи суслы шырайлы, аьллеспеге-тиллеспеге аьыр аьдем болып коьринсе де, онынъ кажавлама толы ятлавларында наьзик йылмаюв йылтыны номай экенлиги коьринеди. Ол затты «Маржанат», «Бузлавык», «Юз сорав-юз явапсыз» деген ятлавларында табамыз.

Суййим лирикасы поэттинъ энъ де саьвлеси сыдыралардан ярастырылган ярасык бир дуньясы. Олардан танъ йылув, танъ ярык тоьгиледи юзинъе, юрегинъе. Йылы ошактынъ касында олтыргандай, коьнъил туьбиндеги бузлар ирип, йибип, шорылдаган куьмис шоқыракларга айланадылар эм сонда коьп затларды коьплерге кешесинъ эм оларды да кеширесинъ:

Суййген эдим, оьрмекшиге айланып,
Шашларында куьмис шатыр оьрмеге,
Аьйле сарккан кирпигинъе байланып,
Аьсиретли туьслеринъе кирмеге.
Яде оьзге бир ятлавдан доьрт сыдыра:
Айлы кеше, уьстине кенъ тенъиздинъ,
Сен келер деп, алтын сокпак илдирдим.
Сага тоймай карап калган коьзлердинъ
Карашыгын йылтын этип куьлдирдим...

Мураттынъ пейзаж лирикасы да коьнъилди есирге алады. Айтпага, куьз кыс, яз акында ятлавлары. Мага якын «Куьз келди» деген ятлав. Эм мине не уьшин. Автор сол ойын айтпаса да, биз оны юрегимиз бен туьсинемиз: кимнинъ де енъил болмаган енъсик ойлары, оьз куьзи, оьз куьрсинуьви, оьз куьнаси бар болар... Оьз кезегинде айтып уьлгирмеген бир авыз соьзимди, уьзилген уьмитимизди ызгы доьрт сыдырадан таппага боламыз:

Озып кетти яй куьнлери оькинип,
Йылтынлары акырыннан тымады.
Куьз сезеди оьз йолынынъ эркинин,
Ел уьзеди озып пискен алмады...

Ким айтар эндиги сосы сыдыраларды оқыган сонъ, сондай сезим бизим аьр кайсымызга да таныс тувыл, янымызга якын болып, ярага эм болып ягылмайды деп.

Туьнегундегиндей, эсимде поэттинъ 50 йыллыгына багысланган кешлик. Район орталыгынынъ маданият уйи сышпа-сык болып толган Сценада поэттинъ ятлавларын окувши балалар да, ясы уйкенлер де окыйдылар. Йылы кутлавлар, савгалар, алгыслав соьзлер. Ол байрам тек Мураттыкы тувыл, ол аьр бир ногайдынъ байрамына айланды.

Мен Мураттынъ туьрли атак-сый белгилери арасыннан биревиде акында айтпасам болмайды. Неге де онынъ акында ногай газеталардан эм озьги бизим информациялык амаллардан озь заманында хабар эситпедим. Интернеттеги Савлайдуныялык Ногай РУ порталынынъ тамамлар келтируевине коьре, М. Аvezов «Савлайдуныялык Ногай порталынынъ 2011 Йыл аьдеми» деген оьрметли атка тийисли этилди. Соны ман байланыста сосы Порталдыгь бас редакторы Мурад Заргишиев орыс тилде поэтимиз бен хабарласув да юргистти.

Ама сосындай маьнели затка эс берилмей калды. Мен Муратка соннынъ акында айтканда, ол аьдеттегиндей колын силкти де: «Оьрдегилердинъ каьри мен тувыл, олар кара сувды кайнатып каймак аламыз, кумырскады кой этип, тоьске тоямыз деп юрлер» деп саяк йылмаювы карады...

Мен Муратты коьплген йыллар артта, ол соьлеги «Шоьл тавысы» газетадынъ редакциясында куллык этетаган йылларда коьрген эдим. Мен ога язган ятлавларымды коьрсетийм деп аькелген эдим. Ол ятлавларды окып-карап шыгып, «бузакы» деген соьзди туьз эм керекли еринде кулланмайсынъ деди. Бир кесекке ол уьндемей де калды. Кескинли кепте айтканына озьине шамланган да болса ярайды. Сонъ ол сабыр тавысы ман аьр бир соьздинъ озь уясы да, озь ушувы да болмага керек деди. Онынъ поэзия акында сейирли хабары меним бас деп келген оькинишимди де, уялшанланувымды да кувды. Мурат болса, Ф. Абдулжалиловтан, С. Капаевтен, К. Кумратовадан, Кадриядан аяп мысаллар келтирип, кайтип язбага кереги акында айта берди. Арада бир ол Е. Евтушенкодынъ, А. Вознесенскийдынъ, Н. Рубцовтынъ, В. Тушновадынъ ятлавларыннан оьрнекли сыдыралар яттан окып та йиберди. Ол заман Мурат мага бир ягыннан суьвретши Врубелдинъ «Демонына» да усап кетти. Мине сондай эди бизим биринши оьнершилик байланыс.

Мине мен «Бир увьис топырак, бир увьирт сув» деген китаптинъ сонъгы бетин актарып, ябаман. Эртедеги танысым ман сосы дуныядынъ баьри агын-карасын актарып шыкканлай сезимлерге толаман. Мурат Аvezов – ол бизим поэзияда озьининъ озьшилигин аянлаган бир эпохалык коьринис. Ятлавларыннынъ сыдыраларында онынъ ян тамырындагы кан ювырысы, юрегининъ бирерде коргайдай авырлыгы да, баска йолай ак куьпелектей енъиллиги де эндиги де коьп омирлер узагы ушар деп сенемен. Неге десенъиз, поэт озьининъ айтканы ман яны уйысып яшайды:

О, аьдемлер! Соьзлеримнинъ саввлеси
Согувы ман оьлшенсе аьр юректинъ,
Аьдемлердинъ уьмитине келиссе –
Тек сол заман мен иеси насьиптинъ.

Аvezов М.А. Бир увьис топырак, бир увьирт сув. Ятлавлар эм поэмалар. Махачкала, 2002.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Mustafa ALTINTAŞ – Vali Yardımcısı, Bursa Valiliği Çarşamba Hizmet Binası 2, Kat Osmangazi/BURSA, mustafaaltintas06@yahoo.com

İsmail DOĞAN Prof. Dr., Ordu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ordu, ismtogan@yohoo.com

Muhammet KAYA Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kayseri, mkaya0711@gmail.com

Muhittin ÇELİK Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi. Türkiye / Malatya; el-mek: muhittin.celik@inonu.edu.tr.

Süleyman Hilmi KIZILDAĞ İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi. Türkiye / Malatya; el-mek: shkizildag@gmail.com

Dilek ERGÖNENÇ AKBABA Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi, Teknikokullar/Ankara

Хуан Чжонсян, д. ф. н., Государственная академия гуманитарных наук Китайской Народной Республики, г. Пекин, Китай.

Абдулвахабова Бирлант Борз-Алиевна – кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой истории народов Чечни исторического факультета Чеченского госуниверситета, старший научный сотрудник Комплексного научно-исследовательского института Российской Академии наук, г. Грозный, Чечня, Россия, birlant@list.ru

Адиев Асланбек Залимханович – кандидат политологических наук, ученый секретарь, Региональный центр этнополитических исследований Дагестанского научного центра РАН, г. Махачкала, Дагестан, Россия, Khalid_84@mail.ru.

Азимбай Алишер Азимбаевич – магистр исторических наук, г. Тараз, Казахстан, alisher.azimbaev@bk.ru

Айбазова (Огурлиева) Елена Сидихметовна – лингвист-тюрколог, г. Черкесск, Россия.

Акбердиева Алтынбийке Умерзаковна – преподаватель Детской школы искусств им. С. Батырова, с. Терекли-Мектеб, Дагестан, Россия.

Акманбетов Тагир Ажакаевич – фольклорист, с. Терекли-Мектеб, Дагестан, Россия.

Акчаев Фаррух Шавкатович – старший преподаватель Джизакского государственного педагогического института, г. Джизак, Узбекистан, Akchayev_1984@inbox.ru

Албеков Токтар Кесимулы – кандидат исторических наук, Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова, г. Алматы, Казахстан, tokhtar58@mail.ru

Алиева Тамара Казиевна – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой карачаевской и ногайской филологии Института филологии Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, tamali09@mail.ru

Алмакаев Хайырбек Аубекирович – аспирант Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, bekalmakaev@yandex.ru

Алпысбаева Карашаи Бейсеновна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института литературы и искусства им. М.О.Ауэзова, г. Алматы, Казахстан, alpysbaeva-k@mail.ru

Амирлан Сейдин Елсуерулы – старший научный сотрудник-соискатель, Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук АН РУз, г. Нукус, Узбекистан, toqsaba@mail.ru; s_amirlan@mail.ru

Асылгужин Рафиль Рифгатович – кандидат исторических наук, Центр социокультурного анализа Института стратегических исследований Республики Башкортостан asrafil@yandex.ru

Ауесбаева Пакизат Тенизбаевна – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института литературы и искусства имени М.О.Ауэзова, г. Алматы, Казахстан, ksaryarka@inbox.ru

Аюбова Сафият Аскербиевна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры карачаевского и ногайского языков Карачаево-Черкесского республиканского института повышения квалификации работников образования, г. Черкесск, Россия, faridaaybova@mail.ru

Бакчиев Талантаалы Алымбекович – кандидат филологических наук, доцент, президент Международной ассоциации манасологов, г. Бишкек, Киргизия, kg.baatyrgmail.com

Батчаева Зумат Сулеймановна – кандидат педагогических наук, старший преподаватель Института культуры и искусств Карачаево-Черкесского государственного университета имени У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, zumat.b@yandex.ru

Бекджаев Тагандурды Бекджаевич – старший преподаватель Туркменского государственного университета имени Махтумкули, г. Ашхабад, Туркменистан, уарон70@rambler.ru

Бирабасова Мурзият Аскербиевна – кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела карачаево-балкарского и ногайского языков Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, murziyat.birabasova@mail.ru

Борлакова Баблина Магомедовна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, bborlakova@mail.ru

Борокова Лилия Арабиевна – старший научный сотрудник отдела литературы и фольклора КЧР Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, borokova64@mail.ru

Боташева Наталья Пантелеевна – кандидат педагогических наук, старший преподаватель Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, botash.n@yandex.ru

Боташева Фатима Таубиевна – кандидат филологических наук, доцент, заведующий отделом карачаево-балкарского и ногайского языков Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, fatima-taubievna@mail.ru

Буканова Роза Гафаровна – доктор исторических наук, профессор, руководитель Научной лаборатории южноуральского городоведения, Башкирский государственный университет, г. Уфа, Россия, brg777.50@mail.ru

Булгарова Зухра Асанбиевна – магистрант Института филологии Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, bulgarova88888@mail.ru

Булгарова Мария Амербиевна – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела карачаево-балкарского и ногайского языков Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, mbulgarova@yandex.ru

Бурханов Альберт Ахметжанович – кандидат исторических наук, профессор, заведующий отделом истории татаро-булгарской цивилизации, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, г. Казань, Россия, albert_burhan@list.ru

Валеев Рамиль Миргасимович – доктор исторических наук, профессор кафедры востоковедения и исламоведения, Казанский (Приволжский) Федеральный университет, Институт татарской энциклопедии и регионоведения АН РТ, г. Казань, Россия, valeev200655@mail.ru

Валеева Роза Закариевна – кандидат педагогических наук, доцент Казанского государственного университета культуры и искусств, Казанский инновационный университет (ИЭУП), г. Казань, Россия, gozazv@mail.ru

Валиев Акбар Халилович – старший преподаватель Джизакского государственного педагогического института, г. Джизак, Узбекистан, Akchayev_1984@inbox.ru

Викторин Виктор Михайлович – кандидат исторических наук, доцент кафедры восточных языков Астраханского государственного университета, г. Астрахань, Россия, victvic@mail.ru, vignitor@gmail.com

Гаджиахмедов Нурмагомед Эльдерханович – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой теоретической и прикладной лингвистики, Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Россия, nur1@yandex.ru

Гапуров Шахруддин Айдиевич – доктор исторических наук, профессор, академик, президент Академии наук Чеченской Республики, г. Грозный, academy_chr@mail.ru

Гарсаев Лейчий Магамедович – доктор исторических наук, профессор Чеченского государственного университета, заведующий отделом этнологии Института гуманитарных исследований Академии наук Чеченской Республики, г. Грозный, Россия, garsaev52@mail.ru

Гимбатова Мадина Багавутдиновна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала, Россия, gimbatova@list.ru

Грибовский Владислав Владимирович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела актов археологии Института украинской археологии и источниковедения им. М. С. Грушевского Национальной академии наук Украины, г. Киев, Украина, nuradin@ukr.net

Даутов Идрис Наурбекович – научный сотрудник Российского университета дружбы народов, аспирант кафедры истории России, г. Махачкала, Дагестан, Россия, dautov.idris@yandex.ru

Джанкезова Марина Азрет-Алиевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературы и фольклора КЧР Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, jma3@yandex.ru

Джемакулов Тимур Хамидович – магистрант Института филологии Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, t.jumaqul@mail.ru

Джумагулова-Менажиева Айгуль Темерхановна – кандидат исторических наук, г. Пятигорск, Россия, aigyl-men@mail.ru

Джумаева Насипхан Заурбековна – учитель родного языка и литературы, Нариманская СОШ им. А.Б. Асанова, с. Нариман, Дагестан, Россия, bakiev.tm@bk.ru

Дзыба Айшат Хамидовна – кандидат филологических наук, доцент, заведующий отделом литературы и фольклора народов КЧР, Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, ms.dzyba@mail.ru

Дмитриева Ольга Александровна – доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры теории английского языка Волгоградского государственного социально-педагогического университета, г. Волгоград, Россия, dmoa@yandex.ru

Долгиева Марем Белановна – кандидат исторических наук, профессор кафедры истории России Ингушского государственного университета, ведущий научный сотрудник отдела новой и новейшей истории Ингушетии ИнгНИИ им. Ч.Э. Ахриева, г. Магас, Россия, Dmariam1966@mail.ru

Донина Лариса Николаевна – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Института истории им. Ш.Марджани АН РТ, г. Казань, Россия, lis.art@mail.ru

Драгун Антон Петрович – преподаватель, бакалавр богословия, Негосударственное образовательное учреждение Царицынский Православный Университет преподобного Сергия Радонежского, г. Волгоград, Россия, dmoa@mail.ru

Дулина Надежда Васильевна – доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой истории, культуры и социологии Волгоградского государственного технического университета, г. Волгоград, Россия, nv-dulina@yandex.ru

Ермолаева Елена Владимировна – аспирант Волгоградского государственного социально-педагогического университета, г. Волгоград, Россия, a-lenushka@inbox.ru

Есенева Насипхан Мухарбиевна – магистрант Института филологии Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, nastja.eseneeva79@mail.ru

Зельницкая (Шларба) Рица Шотовна – кандидат исторических наук старший научный сотрудник отдела этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана, Российский Этнографический музей (РЭМ), г. Санкт-Петербург, Россия, riza81@yandex.ru

Зинева Заида Залимхановна – кандидат исторических наук, доцент, заведующий отделом этнографии Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, zineeva.zaida@mail.ru

Ибрагимов Магомед-Расул Абдуллаевич – кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала, Россия, ibragimovm@mail.ru

Идрисов Эльдар Шамигуллович – кандидат политических наук, доцент, заместитель директора по научной работе Астраханского филиала РАНХиГС при Президенте РФ, г. Астрахань, Россия, idrisel@mail.ru

Идрисов Юсуп Магомедович – кандидат исторических наук, доцент кафедры историко-правовых дисциплин Дагестанского университета народного хозяйства, г. Махачкала, Россия.

Имашева Марина Маратовна – кандидат исторических наук, доцент кафедры государственно-правовых дисциплин, Астраханский филиал Саратовской государственной юридической академии, г. Астрахань, Россия, imaschewa@yandex.ru

Индирбаева Эльвира Абдулхалимовна – учитель русского языка и литературы СОШ № 5, г. Новый Уренгой, Россия.

Ионова Сара Хасанбиевна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела кабардино-черкесского и абазинского языков Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия.

Ишмухамбетов Рамиль Валитович – аспирант кафедры истории России АГУ, п. Володарский, Астраханская область, Россия, gamil_0186@mail.ru

Канкошев Арсен Мухадинович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературы и фольклора народов КЧР, Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, arsen.cankoshev@yandex.ru

Канкошева Фатима Муссовна – филолог, а. Эрсакон, Адыге-Хабльский район, Россия, arsen.cankoshev@yandex.ru

Каноква Фатима Юрьевна - кандидат искусствоведения, доцент, заведующий кафедрой ДПИ, Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова, г. Нальчик, Россия, f.kanokova@mail.ru

Капаев Иса Суюнович – Народный писатель Карачаево-Черкесской Республики, г. Черкесск, Россия, Isen_07mail.ru

Капаева Капой Махмудовна – член редколлегии газеты «Ногай давысы», журнала «Маьметекей», г. Черкесск, Россия.

Капанова Аминат Исмаиловна – кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела литературы и фольклора народов КЧР Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, kaplanova.aminat@mail.ru

Капанова Оксана Булатовна – учитель родного языка, педагог дополнительного образования, СОШ им. А.Джанибекова, с. Растапуловка, Астраханская область, Россия, kaplanova.oksana@mail.ru

Каракаев Юмав Иманязович – кандидат филологических наук, доцент кафедры карачаевской и ногайской филологии Института филологии Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, Almira@yandex.ru

Каракаева Альмира Юмавовна – учитель ногайского языка и литературы, русского языка и литературы СОШ №8, г.Черкесск, Россия, Almira50@yandex.ru

Каракаева Эльмира Юмавовна – аспирант кафедры карачаевской и ногайской филологии Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д.Алиева, г. Карачаевск, Россия, Almira@yandex.ru

Карасова Светлана Яхьяевна – кандидат педагогических наук, доцент Северо-Кавказской государственной гуманитарно-технологической академии, г. Черкесск, Россия, k.aida19@mail.ru

Карасова Саният Алиевна – преподаватель английского языка, многофункциональный колледж, г. Черкесск, Россия.

Карасова Нурета Азаматовна – соискатель кафедры педагогики и педагогических технологий Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, bborlakova@mail.ru

Карданова Бела Баубековна – кандидат искусствоведения, доцент, заместитель директора Института культуры и искусств по науке Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия beka-09@yandex.ru

Керейтов Рамазан Хусинович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела истории народов КЧР Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия.

Кидирниязов Даниял Сайдахмедович – доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала, Россия, daniyal2006@rambler.ru.

Кипкеева Зарема Борисовна – доктор исторических наук, профессор, Карачаево-Черкесский филиал Московского финансово-промышленного университета «Синергия», г. Черкесск, Россия, zaremakipkееva@mail.ru

Койлубаева Марина Сефербиевна – магистрант Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, kojlubaeva.marija@mail.ru

Корганбеков Болат Сагынбекулы – кандидат филологических наук, доцент кафедры казахской литературы Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, г. Астана, Казахстан, bolat64@mail.ru

Кубанова Лиана Владимировна – кандидат политических наук, старший научный сотрудник отдела социально-политических исследований Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, lianakubanova@mail.ru

Кузеева Зухра Залимхановна – аспирант, старший лаборант-исследователь Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала, Россия, kuzeeva-zuhra@mail.ru

Кукаева Сафият Алиевна – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела карачаево-балкарского и ногайского языков Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, kukaeva5@mail.ru

Кулалиева Калия Одесовна – кандидат филологических наук, старший преподаватель гуманитарного факультета Кыргызско-Турецкого университета «Манас», г. Бишкек, Киргизия, kalia.kylalievaa@gmail.com

Курмангулова Шахидат Азаматовна – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела литературы и фольклора народов КЧР, Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, shahidat_s@mail.ru

Курмансеитова Аминат Хасановна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, akseit@yandex.ru

Кусаинов Андрей Александрович – кандидат философских наук, доцент, учитель истории и обществознания СШ № 4, г. Урюпинск, Россия, kysainova_volgy@mail.ru

Кусаинова Елена Викторовна – кандидат исторических наук, доцент, учитель истории и обществознания СШ № 4, г. Урюпинск, Россия, kysainova_volgy@mail.ru

Кусегенова Фания Анварбековна – кандидат филологических наук, доцент, и.о. заведующего сектором родных литератур Дагестанского НИИ педагогики им. А.А. Тахо-Годи, г. Махачкала, Россия, faniyak@yandex.ru

Лотфуллин Марат Вазыхович – кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани АН РТ, г. Казань, Россия, maratlv@rambler.ru

Мавлимбердиева Зухра Умаровна – учитель родного языка и литературы, СОШ № 1 им. А.-Х. Джанибекова, с. Терекли-Мектеб, Дагестан, Россия, cherkesov.ismail@mail.ru

Магомаев Ваха Хасаханович – доктор исторических наук, профессор Чеченского государственного университета, г. Грозный, Россия, vakha_53@list.ru

Магомедов Магомед Ибрагимович – доктор филологических наук, профессор, директор Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы ДНЦ РАН, г. Махачкала, Россия, rafrus1@yandex.ru

Мамедов Низами Таги оглы – доктор филологических наук, профессор, Бакинский славянский университет, г. Баку, Азербайджан, nizami.mamedov@mail.ru

Мишкинене Галина Антоновна – доктор гуманитарных наук, доцент филологического факультета Центра по изучению турецкого языка Вильнюсского университета, г. Вильнюс, Литва, galina.miskiniene@ff.vu.lt

Муталимова Райнет Аспатовна – учитель родного языка и литературы СОШ им. З.М. Акмурзаева, с. Червленные-Буруны, Дагестан, Россия, alfira.otarova@mail.ru

Наумов Игорь Николаевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории, культуры и социологии Волгоградского государственного технического университета, г. Волгоград, Россия, naumov1510@yandex.ru

Нукова (Майлыбаева) Салимет Ахматовна – учитель родного языка и литературы, с. Карагас, Дагестан, Россия, msalimet@mail.ru

Нуралиев Радмир Люмирович – общественная организация «Союз Ногайской Молодежи», г. Москва, Россия, nuraliev.r@mail.ru

Нурдаулетова Бибайша Ильясовна – доктор филологических наук, профессор, Каспийский государственный университет технологий и инжиниринга им. Ш. Есенова, г. Актау, Казахстан, nurdauletova@mail.ru

Нурмухаметова Раушания Сагдатзяновна – кандидат филологических наук, доцент кафедры общего и тюркского языкознания Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, Россия, rsagadat@yandex.ru

Отевалиев Эмир Суюнбекович – журналист, с. Терекли-Мектеб, Дагестан, Россия, otevaliev@bk.ru

Отевалиева Мукминат Нурадиловна – преподаватель Детской школы искусств им. С. Батырова, с. Терекли-Мектеб, Дагестан, Россия, motevalieva@mail.ru

Петенина Татьяна Павловна – заместитель директора по научной работе, Музей-заповедник – этнографический комплекс «Дагестанский аул», г. Махачкала, Россия, petenina@yandex.ru

Пилипчук Ярослав Валентинович – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела Евразийской степи, Институт востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины, г. Вишневы, Украина, pylypchuk.yaroslav@gmail.com

Пылёв Алексей Игоревич – кандидат филологических наук, доцент кафедры тюркской филологии Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Россия, pylevaleksey@mail.ru

Ракыш Жумамай Сайлаукызы – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова, г. Алматы, Казахстан, zhumashay19@mail.ru

Рахно Константин Юрьевич – старший научный сотрудник Национального музея-заповедника украинского гончарства (с. Опошное), старший научный сотрудник Института керамиологии – отделения Института народоведения Национальной академии наук Украины, с.Опошное, Украина, krakhno@ukr.net

Рыскулов Радик Маликович – г. Уфа, Башкортостан, Россия, gabos2011@mail.com

Сабитов Жаксылык Муратович – доцент кафедры политологии, Евразийский национальный Университет, г. Астана, Казахстан, babasan@yandex.ru

Сагиндикова Зульфия Магомедовна – соискатель кафедры дагестанских языков, Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Россия, dochstepi@mail.ru

Саликжанов Рамазан Саттарулы – кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, г. Астана, Казахстан, kz8701390694@mali.ru

Санглибаев Абуталиб Алиевич – доктор политических наук, профессор, Карачаево-Черкесский филиал Московского финансово-промышленного университета «Синергия», г. Черкесск, Россия, sanglibaev09@mail.ru

Сапарбаева Шолпан Сапарбайкызы – кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики и психологии Каспийского государственного университета технологий и инжиниринга им. Ш.Есенова, г. Актау, Казахстан, sholpan_saparbay@mail.ru

Саттарова Мадина Рашидовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры общего и тюркского языкознания, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Россия, m-sattarova@mail.ru

Сафаров Рафик Фируз оглу – доктор философии и истории, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии Национальной Академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан, rafiksafarov@mail.ru

Селезнев Юрий Васильевич – доктор исторических наук доцент, заместитель декана по научной работе, исторического факультета Воронежский государственный университет, г. Воронеж, Россия, ordal359@mail.ru

Сембина Жулдыз – докторант кафедры социологии Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, г. Астана, Казахстан, kz8701390694@mali.ru

Семенова Аминат Биляловна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела карачаево-балкарского и ногайского языков Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, tramsa@yandex.ru

Сень Дмитрий Владимирович – доктор исторических наук, профессор кафедры специальных исторических дисциплин и документоведения, Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия, dsen1974@mail.ru

Сибгатов Флюр Шарифуллович – кандидат филологических наук, доцент кафедры башкирской литературы, фольклора и культуры, Башкирский государственный университет, г. Уфа, Башкортостан, Россия, jamachta@mail.ru

Сибазатова Рамиля Юмадиловна – кандидат филологических наук, заведующий Научной библиотекой Уфимского научного центра РАН, г. Уфа, Башкортостан, Россия, jamachta@mail.ru

Схаляхо Роза Арамбиевна – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник Медико-генетического научного центра, г. Москва shalyaho.roza@yandex.ru

Суслова Светлана Владимировна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани АН РТ, г. Казань, Россия, sv_suslova@mail.ru

Суюндикова Эльмира Тангатаровна – учитель немецкого языка и литературы, заместитель директора по воспитательной работе Терекли-Мектебской СОШ № 1 им. А.-Х. Джанибекова, с. Терекли-Мектеб, Дагестан, Россия, ket110363@mail.ru

Суюнова Насипхан Хусиновна – доктор филологических наук, профессор Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, главный научный сотрудник отдела литературы и фольклора народов КЧР Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, souunen@yandex.ru

Сызранов Андрей Вячеславович – доцент кафедры истории России исторического факультета Астраханского государственного университета, г. Астрахань, Россия, A_Sizranov@mail.ru

Трегубов Андрей Николаевич – кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры педагогики и филологии Восточной экономико-юридической гуманитарной академии, г. Уфа, Россия, tregubowan@mail.ru

Трепавлов Вадим Винцерович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института российской истории РАН, руководитель Центра истории народов России и межэтнических отношений, г. Москва, Россия, trepavlov@yandex.ru

Усманова Аделия Рустямовна – кандидат искусствоведения, заместитель директора по научной деятельности, традиционной культуре и народному творчеству, г. Астрахань, Россия, adeliakult@gmail.com

Хабекирова Хабиба Адамеевна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия.

Хаджиева Мадина Хамидовна – кандидат исторических наук, доцент, заведующий учебно-методическим отделом Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, г. Карачаевск, Россия, Века-09@yandex.ru

Хайрулдинов Мухиддин Айиддинович – доктор педагогических наук, профессор кафедры психологии и педагогики, Крымский республиканский институт постдипломного педагогического образования, г. Симферополь, Россия, hayruddinov@ukr.net

Халипаева Империят Арсланбековна – доктор филологических наук, профессор Дагестанского государственного педагогического университета, г. Махачкала, Россия, turkbgpu@mail.ru

Ханмурзаев Исмаил Ибрагимович – младший научный сотрудник отдела востоковедения Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, г. Махачкала, Россия, xanmurzaev@yandex.ru

Хисамитдинова Фирдаус Гильмитдиновна – доктор филологических наук, профессор, Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, г. Уфа, Россия, hisamitdinova@list.ru

Хуббитдинова Нэркэс Ахметовна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, г. Уфа, Россия, Narkas08@rambler.ru

Чекалов Петр Константинович – доктор филологических наук, профессор кафедры гуманитарных дисциплин, Ставропольский краевой институт развития образования, повышения квалификации и переподготовки работников образования, г. Ставрополь, Россия, chekalov58@rambler.ru

Черкесова Айна Аджиисламовна – аспирант, Ростовская государственная консерватория (академия) им. С.В. Рахманинова, г. Ростов-на-Дону, Россия, aynanai@bk.ru

Шайдуллин Рафаиль Валеевич – доктор исторических наук, профессор, заведующий центром энциклопедистики Института татарской энциклопедии и регионоведения АН РТ, г. Казань, Россия, Srv60@yandex.ru

Шалгынбай Жумагыз Жебегеновна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова, г. Алматы, Казахстан, Stkok-su@mail.ru

Шаманова Фатима Дадашевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературы и фольклора народов КЧР, Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, fatima.shamanova@mail.ru

Шарапов Дмитрий Юрьевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры агротуризма и регионального краеведения Волгоградского государственного аграрного университета, г. Волгоград, Россия, kafedra.sksit@mail.ru

Шишканова Антонина Викторовна – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела кабардино-черкесского и абазинского языков Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, shishkanova.2013@yandex.ru

Щербина Елена Анатольевна – кандидат политических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела социально-политических исследований Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, adenas@list.ru

Юсупов Юлдаш Мухамматович – кандидат исторических наук, Центр социо-культурного анализа Института стратегических исследований Республики Башкортостан, г. Уфа, Россия, ufa1980@yandex.ru

Ягудин Булат Мухамедович – кандидат исторических наук, доцент, директор Казанского института евразийских и международных исследований, г. Казань, Россия, b.yagudin@gmail.com; kiemi.kazan@gmail.com

Ярлыкапов Ахмет Аминович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра проблем Кавказа и региональной безопасности ИМИ МГИМО (У) МИД России, г. Москва, Россия, itbal@mail.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

<i>Кидирниязов Д.С.</i> Этнокультурные связи ногайцев с народами Северного Кавказа и других регионов России в XVIII – начале XX века	3
<i>Трепавлов В.В.</i> Ногайские имена на карте Евразии	13
<i>Селезнев Ю.В.</i> Военная деятельность темника Ногая в Восточной Европе: опыт картографирования	17
<i>Чжонсян Хуанг Huand Zhongxiang</i> Сведения о ногайцах (татарах) в китайских источниках	24
<i>Грибовский В.В.</i> Ногайские аулы Северного Приазовья в документах Екатеринославской конторы опекунов иностранных поселенцев (1822г.)	28
<i>Буканова Р.Г.</i> Ногайский «след» в истории города Уфы	37
<i>Мишкинене Г.А.</i> Литовские татары: к истории появления и проживания в Великом княжестве Литовском (<i>культура, язык, исторические контакты в контексте ногайской культуры</i>)	41
<i>Бурханов А.А.</i> Кыпчако-ногайский компонент в культуре населения Восточного Татарстана (<i>данные археологии и эпиграфики</i>)	46
<i>Хайрулдинов М.А.</i> Ногайцы Крыма как стержневая составляющая крымско-татарского народа	50
<i>Валеев Р.М., Валеева Р.З.</i> Университетское востоковедение в Казани (XIX – XX вв.)	56
<i>Пилипчук Я.В.</i> Взаимоотношения ногайцев с Великим княжеством Литовским и Речью Посполитой (XVI век)	63
<i>Кипкеева З.Б.</i> Чингизиды в Ногайской Орде	66
<i>Шайдуллин Р.В.</i> История средневековых ногайских отношений на страницах многотомной Татарской энциклопедии	71
<i>Корганбеков Б.С.</i> Последний приют хана Тохтамыша	76
<i>Сафаров Р.Ф.</i> Роль ногайцев в этнополитической истории Крымского ханства	83

Сень Д.В. Азовские походы и их последствия в истории Крымского ханства. Рубеж XVII – XVIII вв. <i>(на примере ногайской Кубани)</i>	87
Грибовский В.В. «Заметки о путешествиях на Юг России с 1822 по 1828 гг.» Даниэля Шлаттера как источник по истории приазовских ногайцев	92
Кидирниязов Д.С., Даутов И.Н. Некоторые аспекты хозяйственной деятельности ногайцев Терской и Кубанской областей в пореформенный период	103
Бурханов А.А., Ягудин Б.М. Татаро-мусульманские эпитафии Восточного Татарстана <i>(ногайский компонент)</i>	109
Кусаинова Е.В., Кусаинов А.А. Ногайское посольство в России 1610-1613 гг. <i>(по материалам Посольского приказа)</i>	113
Долгиева М.Б. Ингушско-ногайское этнокультурное взаимодействие: традиции и современность	117
Джумагулова-Менажиева А.Т. Ногайские мухаджеры <i>(истoki, причины и обстоятельства переселения)</i>	121
Зинеева З.З. К вопросу об участии ногайцев в формировании феодального сословия Российской империи	128
Идрисов Ю.М. К досоветской истории кумыков и ногайцев Терско-Сулакского междуречья	131
Азимбай А.А. Формирование субэтнических групп «ногай казахов» и «бесагашских ногайцев»	136
Ишмухамбетов Р.В. Восстание Исатая Тайманова (1836-38 гг.) во Внутренней (Букеевской) Орде и участие в нем ногай-казахов	140

ЭТНОЛОГИЯ

Гимбатова М.Б. Религиозные верования ногайцев <i>(XIX – начало XX века)</i>	146
Викторин В.М. Вновь о нижеволжских ногайцах, «карагашах», «кундрау» и родственных им тюркских этногруппах по приграничному Югу России <i>(к открытым и неявным дискуссиям)</i>	151
Схаляхо Р.А., Юсупов Ю.М., Идрисов Э.Ш., Асылгужин Р.Р., Шайхеев Р.Р., Елманбетов З.С., Жабагин М.Д., Агджоян А.Т., Кузнецова М.А., Альборова И.Э., Почешхова Э.А., Балановский О.П. Генофонд ногайцев в контексте народов степного пояса Евразии	157
Абдулвахабова Б.Б.-А. Чеченцы и ногайцы: этнокультурные взаимодействия (история и современность)	160

Зельницкая (Шларба) Р.Ш. Предметы материальной культуры ногайцев в коллекциях Российского этнографического музея	162
Шалгынбай Ж.Ж. Казахско-ногайские контакты в сфере книгоиздания (<i>досоветский период</i>)	166
Ханмурзаев И.И. Сведения о ногайцах в материалах «аксайских рукописей»	168
Сулова С.В., Донина Л.Н. Тюрко-ногайский компонент в структуре народного костюма волго-уральских татар	171
Шарапов Д.Ю., Дулина Н.В., Наумов И.Н. Мемориальный комплекс «Ханская ставка – Сарайшык». К проблеме возрождения культуры ногайского народа	176
Рыскулов Р.М. Магометанские метрические книги Оренбургского Духовного Управления мусульман	181
Имашева М.М. Юртовцы в структуре мусульманского предпринимательства Астраханской губернии в конце XIX века	185
Нуралиев Р.Л. Ногайский двор в Москве (XV–XVII века)	190
Хабекирова Х.А. Черкесско-ногайские этнокультурные параллели в обрядах детского цикла	193
Хаджиева М.Х. К вопросу о культе коня у тюрков	195
Джанкезова М.А.-А., Семенова А.Б. Ногайские фотоколлекции Д.И.Ермакова (конец XIX – начало XX века)	199
Черкесова А.А. Обряд вызывания дождя у кубанских ногайцев	203
Акчаев Ф.Ш., Валиев А.Х. Святыни Джизакского оазиса, связанные с верблюдами	207
Отевалиев Э.С. Этническая идентичность крымских ногаев	210

ЛИНГВИСТИКА

Dilek ERGÖNENÇ AKBAVA TEHLİKEDEKİ DİLLER MESELESİ VE NOGAY TÜRKÇESİNİN DURUMU К вопросу о языках, находящихся под угрозой исчезновения. Проблемы сохранения ногайского языка	213
Булгарова М.А. Родоплеменные названия в ногайской топонимии	217
Хисамитдинова Ф.Г. Ногайская ономастика в Башкортостане	222

Магомедов М.И. Проблемы функционирования ногайского языка в Республике Дагестан	226
Гаджихамедов Н.Э., Сагиндикова З.М. Личные имена, отражающие мусульманские воззрения ногайцев	230
Айбазова (Огурлиева) Е.С. Термины родства по крови в ногайском языке	234
Алиева Т.К. Кафедра карачаевской и ногайской филологии как научный и образовательный центр	240
Дмитриева О.А., Капланова О.Б. К вопросу витальности ногайского языка на территории Астраханской и Волгоградской областей	244
Ионова С.Х. О некоторых абазинских фамилиях с тюркской основой	247
Кукаева С.А. Названия одежды в ногайском языке: (этнолингвистический аспект)	251
Нурмухаметова Р.С. Общие ногайско-татарские лексические элементы в названиях пищи	256
Саттарова М.Р. Ногайский языковой субстрат в татарском диалектном языке	259
Шишканова А.В. Русская региональная речь в межкультурных контактах (на материале языков народов Карачаево-Черкесии)	263
Каракаев Ю.И. Из животноводческой лексики ногайского языка (названия крупного рогатого скота)	267
Аюбова С.А. Способы словообразования в ногайском языке (на материале бытовой лексики)	271
Боташева Ф.Т. Бытовая лексика карачаево-балкарского и ногайского языков (названия кухонной утвари)	274
Бирабасова М.А. Грамматическая природа структуры осложненных предложений в ногайском языке	276
Бекджаев Т.Б. Сходство фразеологизмов в туркменском и ногайском языках	279
Трегубов А.Н. Идеи фоносемантики в контексте диалога культур	282
Джемакулов Т.Х. К проблеме совершенствования ногайского алфавита	286
Каракаева Э.Ю. Об источниках изучения общественно-политической лексики и терминологии ногайского языка	287

ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

<i>Пылев А.И.</i> Изучение ногайского языка и ногайской народной литературы в Санкт-Петербургском университете в XIX – начале XX вв. (деятельность М. Османова и П.А. Фалева)	291
<i>Нурдаулетова Б.И.</i> Мангистау как историко-культурный ареал зарождения эпического цикла «Қырымның қырық батыры»	294
<i>Кулалиева К.О.</i> Употребление этнонима «ногай» в эпосе «Манас»	300
<i>Доан Исмаил, Кая Мухаммет</i> Edige destani'ndageçen tipler ve motifler üzerine. Художественные образы в эпосе «Эдиге»	307
<i>Мамедов Н.Т.</i> Лиро-эпическая поэма «Козы-Корпеш и Баян-Сылу» (ногайский и казахский варианты)	310
<i>Албеков Т.К.</i> Казахские рукописные варианты легенды об Асан Кайгы (из рукописного фонда Института литературы и искусства им. М.Ауэзова)	313
<i>Ярлыкапов А.А.</i> Образцы ногайского фольклора в хрестоматии М. Османова «Ногайские и кумыкские тексты»	322
<i>Халипаева И.А.</i> Сравнительный анализ мифологического персонажа <i>Албаслы</i> в кумыкском и ногайском фольклоре	330
<i>Бакчиев Т.А.</i> Об этнониме «ногай» в эпосе «Манас» (<i>по варианту Мамбета Чокморова</i>)	335
<i>Хуббитдинова Н.А.</i> Творчество сказителей-йырау как универсалии культур в духовном наследии башкир и ногайцев	339
<i>Курмансеитова А.Х.</i> Вклад ногайской интеллигенции в книгопечатание на языках тюркских народов в начале XX века (Н.Гасри, Б.Салиев, Б.Абдуллин)	341
<i>Алтысбаева К.Б.</i> История собирания сказания «Қарабек батыр» и его сюжетные особенности	345
<i>Суюнова Н.Х.</i> Поэтика пьесы Исы Капаева «Маскарад по-ногайски»	348
<i>Чекалов П.К.</i> Ногайские мотивы в фольклоре и литературе абазин	358
<i>Курмангулова Ш.А.</i> Эпические традиции в поэзии С.И. Капаева	363
<i>Капаев И.С.</i> Исторические личности в ногайском фольклоре	368
<i>Акманбетов Т.А.</i> Ногай айтувлар эм такпақлар туьркимлери	373

Содержание

<i>Рахно К.Ю.</i> Дух йин в ногайской демонологии и его параллели	378
<i>Амирлан С.Е.</i> «Ногай» в каракалпакском детском фольклоре	384
<i>Сапарбаева Ш.</i> Структурно-семантические особенности ритуалов в ногайском героическом эпосе	387
<i>Аллысбаева К.Б., Ауесбаева П.Т.</i> История собирания эпоса «Ер Саин» и его текстологические проблемы	389
<i>Сибгатов Ф.Ш.</i> Башкирско-ногайские связи в фольклоре башкир	393
<i>Кусегенова Ф.А.</i> Штрихи к портрету ногайского фольклориста, педагога, поэта и просветителя Абдулкерима Ганиева	396
<i>Ракыш Ж.С.</i> Текстологические особенности дастана «Бозжигит» (на материале казахского и ногайского вариантов)	402
<i>Сызранов А.В., Капанова О.Б.</i> Фольклор астраханских ногайцев (материалы из рукописного архива Р.У. Джуманова)	407
<i>Сибгатова Р.Ю., Сибгатов Ф.Ш.</i> Отражение башкиро-ногайских взаимоотношений в многотомнике «Башкирское народное творчество» и научных трудах Г. Фахретдинова	411
<i>Сабитов Ж.М.</i> Ахмет, сын Айсула (Исы) из рода уйсун (уйшин) как эпический образ	414
<i>Челик Мухиттин, Кизилдаг Сулейман</i> Anadolu'da saçagan nogay türklerinde “şin”lar üzerinde bir çalışba. Шынълар, записанные у турецких ногайцев, живущих в Анатолии.	418
<i>Дзыба А.Х.</i> Концепция образа женщины в современной абазинской и ногайской прозе	423
<i>Шаманова Ф.Д.</i> Следы древнетюркских космогонических представлений в фольклоре карачаевцев и ногайцев	427
<i>Капанова А.И.</i> Двенадцатилетний животный цикл летосчисления в приметах и поверьях ногайцев	432
<i>Канкошев А.М., Канкошева Ф.М.</i> Свадебные благопожелания у адыгов-черкесов и ногайцев	434
<i>Борокова Л.А.</i> Этноментальность абазин и ногайцев в фольклоре (на материале паремий)	437
<i>Булгарова З.А.</i> Способы образования рифмы в ногайском стихосложении	439
<i>Есенева Н.М.</i> Ногайская детская поэзия второй половины XX века. Творчество А. Киреева	443

Содержание

<i>Алмакаев Х.А.</i> Эволюция повествовательных жанров ногайской литературы в первой половине XX века	446
<i>Ермолаева Е.В.</i> Структурно-содержательные характеристики ногайских фольклорных текстов	451

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

<i>Карданова Б.Б.</i> Музыкальный инструментарий кубанских ногайцев как объект научного исследования	457
<i>Усманова А.Р.</i> Фольклорные традиции ногайцев-карагашей Астраханской области: проблемы сохранения и развития	460
<i>Канокова Ф.Ю.</i> Художественное оформление традиционного ногайского женского костюма	464
<i>Петенина Т.П.</i> Творчество Сраждина Батырова. Реконструкция традиционного ногайского костюма.	469
<i>Акбердиева А.У.</i> Ювелирное искусство ногайцев	473
<i>Карданова Б.Б., Койлубаева М.С.</i> Этническая музыка в Ногайском драматическом театре	477
<i>Батчаева З.С.</i> Резьба по камню как традиционный вид декоративно-прикладного искусства ногайцев	480
<i>Боташева Н.П.</i> Ногайский орнамент в национальном войлочном искусстве ногайцев	484
<i>Кузеева З.З.</i> Искусство орнаментированного войлока у ногайцев: проблема сохранения и развития	486

ПОЛИТОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

<i>Лотфуллин М.В.</i> Нормативно-правовые основы поликультурного образования в Российской Федерации	492
<i>Алтынташ Мустафа</i> Kafkaslardān Anadoluya (Из Кавказа в Анатолию)	496
<i>Санглибаев А.А.</i> Ставропольский край и Карачаево-Черкесия в постсоветский период (к вопросу о межнациональных отношениях)	499
<i>Ибрагимов М.-Р. А.</i> Ногайцы в этнодемографической структуре населения Северного Кавказа в постсоветский период	506
<i>Идрисов Э.Ш.</i> Этнокультурное воспроизводство ногайцев-карагашей: история и проблемные аспекты современности	513

Содержание

Саликжанов Р., Сембина Ж. Ногайцы среди казахов: поиск маркеров идентификации (опыт контент-анализа)	518
Гапуров Ш.А., Гарсаев Л. М., Магомаев В.Х. Гостеприимство и куначество у чеченцев и ногайцев в XVIII-XIX вв. (некоторые аспекты)	522
Адиев А.З. Восприятие ногайцами Бабаюртовского района характера межэтнических отношений в Республике Дагестан	529
Кубанова Л.В., Щербина Е.А. Государственное регулирование языковой ситуации в Карачаево-Черкесской Республике: политологический анализ	534
Драгун А.П. Формирование этнокультурной идентичности ногайцев в виртуальном пространстве	538

ТЕОРИЯ И МЕТОДИКА ОБУЧЕНИЯ НОГАЙСКОМУ ЯЗЫКУ И ЛИТЕРАТУРЕ

Карасова С.Я. Традиционное и новое в воспитательной практике современной ногайской семьи	542
Борлакова Б.М., Карасова Н.А. Педагогический потенциал ногайского декоративно-прикладного искусства	546
Джумаева Н.З. Изучение ногайского фольклора на уроках родной литературы	548
Суюндикова Э.Т. Использование национально-регионального компонента (фольклора ногайцев) на уроках немецкого языка	550
Мавлимбердиева З.У. С.И. Капаевтинъ «Толкынынъ толы, Тазасув» хикаyeti бойынша дерис-конференция (окытув сулыптан)	554
Карасова С.А. Роль семьи в сохранении родного языка	559
Капаева К.М. Ногай тил дерислерде соьзлик ис	562
Нукова (Майлыбаева) С.А. Халк авызлама яратувшылыгы ногай тил дерислеринде (окытув сулыптан)	565
Муталимова Р.А. Анализ поэтического текста на уроках литературы (сонеты Г.Ю.Аджигельдиева)	568
Индирбаева Э.А. Использование воспитательного потенциала фольклора в современной школе	571
Каракаева А.Ю. Идеи этнопедагогики в ногайском фольклоре	574
Отевалиева М.Н. Сувдай таза, топырактай юмарт (Дерислерде кулланув уьшин материал)	576
Сведения об авторах	582

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

НОГАЙЦЫ: XXI ВЕК

ИСТОРИЯ. ЯЗЫК. КУЛЬТУРА. ОТ ИСТОКОВ – К ГРЯДУЩЕМУ

Материалы Второй Международной научно-практической конференции
г. Черкесск, 12-13 октября 2016 г.

НОГАЙЛАР: XXI ОЪМИР

ТАРИХ. ТИЛ. МАДАНИЯТ. АЪВЕЛГИДЕН – КЕЛЕЕККЕ

Экинши Халкаралык илми-практикалык конференциядынъ йыйынтыгы
Черкесск, 12-13 казан ай 2016 й.

NOGHAIS: XXI CENTURY

HISTORY. LANGUAGE. CULTURE. FROM SOURCE TO THE FUTURE

Proceedings of the 2-nd International Scientific and Practical conference.
Cherkessk. October 12-13, 2016

Оформление, художественное и техническое редактирование,
графика и верстка — *А. Я. Алимовой*

Подписано к печати 13.09.16. Формат 60x84/8. Бумага офсетная.
Гарнитура «PetersburgCTT». Печать офсетная. Усл. печ. л. 75.
Усл. кр.-отт. 79,2. Уч.-изд. л. 78,1. Тираж 500 экз. Заказ №

Отпечатано с готового оригинал-макета
в ООО «НАРТИЗДАТ»
369000, г. Черкесск, ул. 1-я Подгорная, 2.

УДК 902.7
ББК 63.3(2Р37)
Н.76

Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков — к грядущему.
— Черкесск, 2016. — 600 с.
ISBN 978-5-8307-0427-4